

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



2025 № 4

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), Пушкарёва 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



EDITORS-IN-CHIEF

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

EDITORIAL BOARD

Yu. D. Anchabadze, D. M. Bondarenko, S. B. Borutskaya, A. V. Bugarov, 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. Kobylansky (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

vasborl@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

Антропология современного социума

Гончаров Н. С. Темпоральность продовольственной безопасности населения северо-восточной Якутии

7

Петрова Е. В. Российская идентичность и гражданское единство в представлениях жителей дальневосточных регионов (Республика Бурятия, Забайкальский край, Приморский край)

25

Мигранова Э. В., Псянчин А. В. Патриотизм в современных условиях (на основе анализа данных фокус-групповых исследований среди молодежи в республиках Башкортостан и Татарстан)

41

Корытин Г. С. Процессы послевоенного восстановления в Чеченской Республике

54

Белова Н. А., Белов А. М. Провинциальное измерение социокультурных перемен: по материалам этнологического мониторинга Костромской области в 2020–2025 гг.

73

Антропология религии

Григулевич Н. И. Не стоит село без праведного и город без святого: православие в малом русском городе

91

Головнев И. А., Головнева Е. В. «Визуальный атлас конфессий»: (анти) религиозная пропаганда и католическая церковь в науке и кинематографе 1920–1930-х гг.

108

Кцоева С. Г. Уацилла: интегративный подход к исследованию осетинского сакрального персонажа в условиях конфликта интерпретаций

125

The Anthropology of Modern Society

Goncharov, N. S. The Temporality of Food Security of Local Communities in The Northeastern Part of the Sakha Republic (Yakutia)

Petrova, E. V. Russian Identity and National Unity Among the Residents of the Far Eastern Regions (Republic of Buryatia, Zabaykalsky Krai, Primorsky Krai)

Migranova, E. V., and A. V. Psysanchin. Patriotism in Modern Conditions (Based on the Analysis of Data from Focus Group Studies Among Young People in the Republics of Bashkortostan and Tatarstan)

Korytin, G. S. The Post-War Reconstruction in the Chechen Republic

Belova, N. A., and A. M. Belov. The Provincial Dimension of Sociocultural Change: Based on the Ethnological Monitoring of the Kostroma Region in 2020–2025

The Anthropology of Religion

Grigulevich, N. I. A Village Cannot Stand Without a Righteous Man, Nor a City Without a Saint: Orthodoxy in a Small Russian Town

Golovnev, I. A., and E. V. Golovneva. “Visual Atlas of Faiths” : (Anti) religious Propaganda and Catholic Church in Science and Cinema of the 1920s–1930s.

Ktsoeva, S. G. Uacilla: An Integrative Approach to the Conflicting Interpretations of the Sacred Ossetian Character

Сиразжудинова С. В., Мутиева О. С.
Женская религиозная активность:
историко-этнографический аспект
изучения на примере Дагестана

136

Sirazhudinova, S. V., and O. S. Mutieva.
Women's Religious Activity in the North
Caucasus: Historical and Ethnographical
Aspect (The Case of Dagestan)

Иникова С. А. Духоборцы и
Православная церковь: история
противостояния (1760-е годы — конец
XVIII в.). Часть 1

145

Inikova, S. A. The Doukhobors and
the Orthodox Church: a history of
confrontation (1760^s — the end of the
18th century). Part 1

Антропология исполнительского искусства

The Anthropology of Performance

Самарина Т. Н. Антропология
исполнительского искусства. Как и
зачем изучать перформанс?

159

Samarina, T. N. The Anthropology of
Performing Arts. How and Why Study
Performance?

Пастухова А. Е. Танцевальные джемы:
систематизация и обзор практик в
современном танцевальном сообществе

172

Pastukhova, A. E. Dance Jams: A
Systematization and Review of Practices
in the Contemporary Dance Community

Андрющенко Е. Ю. Раскосец от хобби к
сообществу

191

Andriushchenko, E. Y. "Raskosec": from
Hobby to Community

Ильгова Д. А. Ирландские танцы: у
истоков традиции

202

Ilgova, D. A. Irish Dance: At the Origins of
the Tradition

Глазовская А. А. Политика тела и
прачечные Магдалины в Ирландии

216

Glazovskaya, A. A. Body Politics and
Magdalene Laundries in Ireland

Горбушина А. Д. Элементы
традиционной культуры и мифологии в
современных китайских сериалах

228

Gorbushina, A. D. The Elements of
Traditional Culture and Mythology in
Contemporary Chinese Series

Традиции и свадьба

Traditions and Weddings

Маткаримова Н. М. Формирование,
развитие и трансформация
традиционного халфачества

241

Matkarimova, N. M. Formation,
Development and Transformation of the
Traditional Khalfachi Tradition

Зунунова Г. Ш., Курбанова З. И.
Кулинарные «коды» в свадебной
обрядности узбеков и каракалпаков

253

Zununova, G., and Z. Kurbanova.
Culinary "Codes" in the Wedding
Ceremony of Uzbeks and Karakalpaks

Хожаниязова Г. М. Значение
взаимопомощи в свадебных традициях
каракалпаков (на примере досвадебных
обрядов)

266

Khojaniyazova, G. M. The Mutual
Assistance in the Wedding Traditions
of the Karakalpak (the Example of Pre-
Wedding Ceremonies)

Дауева Т. Т. Свадебная обрядность
осетин в условиях пандемии

283

Daueva, T. T. Ossetian Wedding
Ceremony During the Pandemic

Архивные источники

Щанкина Л. Н. Медицинская помощь переселенцам во время следования в Сибирь и на Дальний Восток в 1930–1950-х годах

290

Archival Sources

Shchankina, L. N. Medical Assistance to Immigrants Traveling to Siberia and the Far East in 1930–1950^s

Научная этика

Широбоков И. Г. Об этических и культурных аспектах изучения человеческих останков

300

Scientific Ethics

Shirobokov, I. G. On the Ethical and Cultural Aspects of Studying Human Remains

Физическая антропология

Боруцкая С. Б., Емельянчик О. А., Васильев С. В. Анализ показателей палеодемографии средневекового города Полоцк (по материалам раскопок некрополя Верхний замок)

314

Physical Anthropology

Borutskaya, S. B., O. A. Yemelyanchik, and S. V. Vasilyev. Paleodemographic Data on the Medieval City of Polotsk (Based on Excavations of the Upper Castle Necropolis)

Смертин П. Р. Одонтологический статус населения Псковской земли XV–XVII вв. (предварительные результаты)

331

Smertin, P. R. Dental Anthropological Status of the Pskov Population in the 15th–17th Centuries (Preliminary Results)

Обзоры и рецензии

Мартынова М. Ю. Тюркологические исследования в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

348

Reviews and Critiques

Martynova, M. Yu. Turkic Studies at the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology

Сушкова Ю. Н. Судьба православия в Среднем Поволжье. Рец. на: Таймасов Л. А. Православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2022. 284 с.

363

Sushkova, I. N. The Fate of Orthodoxy in the Middle Volga Region. Book Review: Taimasov L. A. Orthodox Missionary Work in the Middle Volga Region in the First Half of the 19th century. Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta, 2022. 284 p.

АНТРОПОЛОГИЯ СОВРЕМЕННОГО СОЦИУМА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/7-24

Научная статья

© Н. С. Гончаров

ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ ПРОДОВОЛЬСТВЕННОЙ БЕЗОПАСНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОЙ ЯКУТИИ

Цель статьи состоит в рассмотрении темпоральной неоднородности продовольственной безопасности жителей Аллаиховского и Нижнеколымского районов Республики Саха (Якутия), проявленной линейно и циклически. Исследование базируется на материалах автора, полученных в ходе полевой работы в 2019, 2021 и 2023 гг. Неустойчивость и ограниченность во времени — важнейшие черты продовольственной безопасности населения региона, которые отражают глубокую связь системы жизнеобеспечения локальных сообществ с экологическими ритмами. Течение времени на севере Якутии напрямую сопряжено с трансформацией аффордности гастрономического ландшафта. Доминирование экологической темпоральности приводит к отсутствию стабильности продовольственной безопасности, поскольку основой ее построения оказывается изменчивость. Усиление роли сезонной динамики во многих сферах повседневности на постсоветском этапе выступает неизбежной модификацией энергетических (в частности, пищевых) режимов местных сообществ в условиях дефицита количества и качества ресурсов. Втягивание акторов в циклический паттерн функционирования свидетельствует об унификации темпорального рисунка и сигнализирует о больших трудностях в реализации иных темпоральных форм продовольственной безопасности на северо-востоке Якутии.

Ключевые слова: Республика Саха (Якутия), Аллаиховский район, Нижнеколымский район, продовольственная безопасность, гастрономический ландшафт, пища, темпоральность

Ссылка при цитировании: Гончаров Н. С. Темпоральность продовольственной безопасности населения северо-восточной Якутии // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 7–24.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/7-24

Original article

© *Nikolai Goncharov*

THE TEMPORALITY OF FOOD SECURITY OF LOCAL COMMUNITIES IN THE NORTHEASTERN PART OF THE SAKHA REPUBLIC (YAKUTIA)

The purpose of the article is to consider the temporal heterogeneity of food security in the Allaikhovsky and Nizhnekolymsky regions of the Republic of Sakha (Yakutia), manifested both linearly and cyclically. The study is based on the materials the author obtained during fieldwork in 2019, 2021 and 2023. Instability and limited time are the most important constraints of food security for the population of the region, which reflect the deep connection between the system of subsistence of local communities and environmental rhythms. The flow of time in the north of Yakutia is directly related to the transformation of the affordability of the gastronomic landscape. The dominance of ecological temporality leads to a lack of stability in food security, since variability forms its basis. The strengthening of the role of seasonal rhythms in many areas of everyday life of local residents, observed in the post-Soviet period, often does not occur in a harmonious interweaving of different temporalities, leading to an increase in food security of the population, but acts as an inevitable mode of energy regimes in conditions of shortage of quantity and quality of resources. The involvement of actors in a cyclical pattern of functioning indicates the unification of the temporal pattern and signals great difficulties in the implementation of other temporal forms of food security.

Keywords: Republic of Sakha (Yakutia), Allaikhovsky district, Nizhnekolymsky district, food security, foodscape, food, temporality

Author Info: Goncharov, Nikolai S. — Ph.D. in History, Researcher of Department of Siberian Ethnography, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: Nikola.gon4arov@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0755-4877>

For citation: Goncharov, N. S. 2025. The Temporality of Food Security of Local Communities in the Northeastern Part of the Sakha Republic (Yakutia). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 7–24.

Введение

Районы северо-востока Республики Саха (Якутия) характеризуются многочисленными трудностями обеспечения продовольственной безопасности местных сообществ, которые обусловлены проблемами в сфере инфраструктуры, пространственной изолированностью, высокой стоимостью доставки товаров на Север, сильной зависимостью от подвижной природной среды и иными факторами. Глобальные изменения климата, особенно отчетливо наблюдаемые в последние десятилетия, усиливают воздействие окружающей среды на гастрономический ландшафт региона (Crate 2021; Григорьев 2022).

Цель статьи заключается в том, чтобы проследить, как меняется продовольственная безопасность жителей Аллаиховского и Нижнеколымского районов Якутии во времени. Через процессы, происходящие в сфере гастрономических ресурсов, я хочу отразить динамику жизнеобеспечения локальных сообществ, которая связана не только и не столько с мобильностью людей (Головнёв и др. 2018), сколько с общей подвижностью и неустойчивостью среды, частью которой является человек. Выявление темпоральных аспектов продовольственной безопасности, с одной стороны, позволяет сделать шаг в направлении осмысления неустойчивого характера понятий и категорий, используемых для анализа сообществ, проживающих в условиях, схожих с описанными, а с другой стороны, дает возможность более объемно проанализировать проблемы формирования пищевых ландшафтов в регионе.

Теоретический инструментарий

Согласно Римской декларации, принятой на Всемирном продовольственном саммите в 1996 г., продовольственная безопасность (food security) представляет собой состояние, при котором все люди постоянно имеют физический и экономический доступ к достаточной, безопасной и питательной еде для удовлетворения диетических потребностей и пищевых предпочтений, способствующих ведению активной и здоровой жизни (World Food Summit 1996). Существуют и другие определения, которые довольно похожи на приведенное выше (Food and Agriculture 2003), поэтому я позволю себе в качестве рабочего определения использовать его.

В 1996 г. также была предложена концепция «продовольственного суверенитета» (food sovereignty), которая предполагает предоставление государству-нации права на самоопределение в сфере собственной продовольственной системы. В соответствии с данной концепцией, предпочтение в выборе поставщиков пищевых ресурсов должно отдаваться местным производителям; предполагается защита локальных производителей от более дешевых импортных товаров, передача права на пользование биоресурсами в руки местных игроков гастрономического рынка и пр. Продовольственный суверенитет подчеркивает ориентацию на местное производство и учет локальных культурных традиций (Food Sovereignty 2003; Малов 2018: 147–148).

Некоторые исследователи используют понятие «пищевая автономность», которое выступает более сфокусированным инструментом в рамках изучения энергетической автономности, и предполагает анализ способов сохранения локальными сообществами потенциала действия в условиях множественных дефицитов, малонаселенности, сурового климата, удаленности от административных, а также ресурсных центров (Давыдов 2022: 8, 25).

Как видно, лишь в первом определении фигурирует темпоральный аспект. Постоянство доступа пищевых ресурсов — сложный и болезненный критерий продовольственной безопасности северных сообществ. Нестабильность ресурсного потенциала окружающей среды предполагает разнообразие способов обработки, хранения иготовки ресурсов, которыми обладают жители Севера и Сибири, что детально описано в этнографической литературе (Гурвич 1977; Аиуси 1997; Саввин 2005). На современном этапе проблемы продовольственной безопасности коренного населения Арктики также находят отражение в публикациях исследователей. В. Н. Давыдов и Е. А. Давыдова рассмотрели особенности транспортировки пищевых ресурсов в труднодоступных территориях, утилизацию просроченных продуктов на Чукотке, значение и формы

обменных практик местных жителей и пр. (Давыдова, Давыдов 2020; Давыдов 2022; Давыдов, Давыдова 2022; Давыдова, Давыдов 2022). В. В. Боброва проанализировала влияние транспортной доступности Анабарского района Якутии на уровень снабжения региона продовольствием (Боброва 2021). Л. Я. Рахманова исследовала «инструменты управления временем» оленеводов-хантов Полярного Урала через использование продуктов быстрого приготовления, позволяющих «ускорять» время (Рахманова 2022). М. Г. Агапов изучал режимы темпоральности и мобильную торговую инфраструктуру на Обском Севере через анализ функционирования плавмагазинов, снабжающих пищевыми и прочими ресурсами местных жителей (Агапов 2022).

В приведенных текстах целенаправленно и косвенно рассматриваются эмпирическая фактура алиментарной культуры сообществ Сибири, темпоральность пищевых ресурсов и людей, однако в них не акцентировано внимание на темпоральности продовольственной безопасности в целом, как это сделано, например, в исследовании С. Томпсон, посвященном темпоральности гастрономической небезопасности населения Шиппенсберга и Карлайла (США). Используя концепцию «продовольственной пустыни»¹, С. Томпсон изучала влияние сезонной динамики на продовольственную безопасность населения рассматриваемых территорий, однако не обнаружила в проанализированном материале значимых темпоральных сдвигов (Thompson 2021).

Обращаясь к примерам из северо-восточной Якутии, напротив, я постоянно сталкивался с различными временными режимами существования явлений окружающей среды, определяющими разные грани жизни населения². Анализ изменчивости состояния окружающего пространства региона приводит к выводу о том, что наблюдаемые в регионе трансформации укладываются, как минимум, в две крупные временные «формы»: линейную (которая связана с появлением нерегулярных, ранее отсутствовавших явлений, условий и состояний) и циклическую (которая связана с повторением, предсказуемостью, постоянным чередованием наличия и отсутствия ресурсов и пр.). Для анализа темпоральности жизнеобеспечения локальных сообществ актуальным теоретическим инструментом является понятие ритма. Одним из первых исследователей, который концептуализировал ритмическую динамику социальных групп в качестве важнейшего адаптивного механизма, был М. Мосс (Mauss 1979). О ритмических формах социальной адаптации жителей Арктики к экологическим условиям также писали И. И. Крупник (Крупник 1989: 80), А. В. Головнёв и соавторы (Головнёв и др. 2018: 182) и другие исследователи. В рамках рассматриваемой проблематики также актуальна работа А. Лефевра, в которой автор предпринимает исследование ритмической организации социального пространства (Lefebvre 2019). Философ отмечал: то, что воспринимается в качестве вещей, скрывает производство повторяющихся пространственно-временных параметров (Lefebvre 2019: 16, 26). Ритм выступает инструментом, посредством которого пространство, время и энергия связываются между собой и становятся частью феноменологического бытия (Lefebvre 2019: 28).

Анализ ритмических изменений наличия/отсутствия ресурсов, стабильности/не-

¹ Под «продовольственной пустыней» исследовательница понимает географическую территорию (сельскую, пригородную или городскую), в которой наблюдается недостаток количества продовольствия, его доступности, выбора и питательных характеристик, а также которая не способна удовлетворить потребности всего населения в продовольствии (Thompson 2021; см. также: Shaw 2003).

² Тема множественных темпоральностей, пересекающихся в повседневности коренных сообществ Сибири, подробно раскрыта Н. В. Ссориным-Чайковым (Ssorin-Chaikov 2017).

стабильности или стабильности / ускользающего равновесия / частичного недостатка ресурсов требует пристального внимания исследователя к понятиям «устойчивости» и «неустойчивости», поскольку на практике чаще всего существуют переходные состояния, процессы, а не однозначные категории (Ingold 2018). В отчете Арктического совета подчеркивается, что термин «устойчивость» имеет несколько трактовок (Carson, Peterson 2016: 6). Совет определяет ее как «возможность справляться со стрессом и потрясениями путем реагирования или реорганизации, сохраняя при этом основную идентичность, функцию и структуру, а также способность направлять и формировать изменения, включая те из них, которые трансформируют саму систему», которая испытывает воздействия (Carson, Peterson 2016: XVII). Одни исследователи понимают под данным термином возможность системы вернуться в исходную точку (Tilman, Downing 1994); другие считают, что это внутренняя способность системы поддерживать состояние динамической стабильности, создающее, в свою очередь, возможность нормального функционирования системы после потрясений и в состоянии перманентного напряжения (Hollnagel et al. 2006). Все приведенные позиции объединяются, во-первых, идеей устойчивого состояния, которое сохраняется, несмотря на дестабилизирующие факторы; во-вторых, дихотомией стабильного ядра и нестабильной окружающей среды. Однако я рассматриваю нестабильность в качестве фактора, структурирующего темпоральность продовольственной безопасности жителей региона.

Кроме того, с целью изучения изменений состояния окружающей среды и анализа возможностей, которые она предоставляет людям для получения необходимых ресурсов, видится продуктивным использование концепции аффордансов Дж. Гибсона (Гибсон 1988: 188). Я буду оперировать этим концептом для того, чтобы акцентировать изменчивость возможностей, которые открывает окружающая среда в контексте обеспечения продовольственной безопасности локальных сообществ.

Материалы и методы исследования

Исследование базируется на материалах, полученных в ходе полевой работы в Аллаиховском и Нижнеколымском районах Якутии, а также в Якутске. В августе и сентябре 2019 г. местом полевой работы являлся Аллаиховский район (численность населения района — 2379 человек¹): пгт Чокурдах (1869 человек) и с. Русское Устье (118 человек). Общее количество информантов — 77 человек. В марте — апреле 2021 г. была совершена экспедиция в Нижнеколымский район (4214 человек): пгт Черский (2623 человека), с. Андрюшкино (741 человек), с. Колымское (765 человек). Общее количество информантов — 43. В ходе каждой экспедиции я посещал Якутск, где собирал материалы, отражающие особенности снабжения ресурсами арктических районов. Поездка в столицу республики была совершена и в апреле — мае 2023 г., общая численность информантов составила 28 человек. Основными методами полевой работы были наблюдение и глубинное интервьюирование.

Линейная изменчивость продовольственной безопасности

Линейная темпоральность продовольственной безопасности представляет собой переплетение множества изменчивых компонентов: экологических, экономических, социальных, юридических и пр., причем возникающие переплетения также

¹ Здесь и далее численность населения указана на 2021 г.

нестабильны. Продовольственные кризисы, сопровождавшиеся голодовками, продолжались в регионе вплоть до XX в. (Гурвич 1966). Одним из ключевых факторов неустойчивости гастрономического ландшафта выступала сильная зависимость жителей региона — охотников, рыболовов и оленеводов — от состояния природной среды, которая являлась для них основным источником пищевых ресурсов (Гурвич 1966). В ходе колонизации сибирских территорий усиливалось проникновение государственной темпоральности (Ssorin-Chaikov 2017) в структуру продовольственной безопасности коренного населения, что приводило к уменьшению зависимости людей от природных ритмов, но привязывало их к поставкам извне (Гончаров 2024).

В Советском Союзе форсированно происходили процессы поселкования, перевод кочевого населения на оседлость, укрупнение населенных пунктов и создание социальной инфраструктуры, привязывающей людей к определенным точкам в пространстве (Гурвич 1966). Жизнь в поселках требовала преобразования привычных способов достижения продовольственной безопасности, в частности, создания продуктовых магазинов, где не занятые в промысловой деятельности и оленеводстве люди, которые не имели возможности самостоятельно обеспечивать себя гастрономическими ресурсами, могли приобретать необходимые пищевые продукты. Однако седентаризация не привела к ликвидации традиционных хозяйственных отраслей; она лишь уменьшила их роль в жизнеобеспечении населения и увеличила значение внешних экономических акторов.

Важное место в государственных проектах, связанных с развитием региона, отводилось усовершенствованию логистической системы. Яркими примерами деятельности государства в данном направлении в советский период стали развитие Северного морского пути (Золотухин 2013) и появление северного завоза, в рамках которого население труднодоступных арктических территорий снабжалось жизненно важными товарами (Васильев и др. 2009; Пиль 2021). В годы существования СССР была организована система малой авиации, которая внесла большой вклад в обеспечение мобильности людей и ресурсов арктических районов Якутии.

Ностальгия по советскому периоду нередко сопровождает слова информантов среднего и старшего возраста, проживающих в Аллаиховском и Нижнеколымском районах. Чаще всего она возникает в связи с оставшимися в прошлом налаженным снабжением, высокой степенью мобильности населения, успехами в хозяйственной деятельности и устойчивой связью с «большой землей», откуда в Арктику поставлялись различные ресурсы. Наиболее распространенным средством мобильности, которое позволяло создавать транслокальные связи, был самолет Ан-2. Авиасообщение давало возможность преодолевать труднопроходимый рельеф местности, связывая жителей отдаленных сел с районными центрами и городами; частые и дешевые авиарейсы компенсировали отсутствие стабильных дорог и, по словам информантов, делали качество снабжения региона лучше, чем на «материке». Следовательно, Ан-2 конструировал и воспроизводил такую темпоральность ресурсного разнообразия, которая позволяла населению северо-восточной Якутии чувствовать продовольственную безопасность. Особенно выразительно об обеспечении в советский период высказались жители Андрюшкино, например: «В то время, в 80–70-е годы, здесь Колыма вообще процветала, здесь был коммунизм. Коммунизм в прямом смысле этого слова. Привозили все. Снабжение было супер... Тут полностью со средней полосы России все ехали на Нижнюю Колыму» (ПМА 2021, с. Андрюшкино, ж. 1958 г. р.). В качестве примеров былого благоденствия информанты повествуют о случаях, когда жители южных регионов СССР впервые сталкивались с некоторыми видами тропи-

ческих продуктов (например, с ананасами) именно на севере Якутии.

Кардинальное изменение потенциала мобильности после 1991 г. повлияло на стратегии жизнеобеспечения. Авиатранспорт стал крайне дорогим: в 2024 г. стоимость перелета из Чокурдаха в Якутск составляла 30 тыс. рублей, из Черского в Якутск — 40 тыс. рублей. К этому нужно прибавить затраты жителей удаленных сел на то, чтобы добраться до районного центра на лодках, вертолетах и разных видах наземного транспорта. Самолет как средство доставки пищевых ресурсов уступил место автозимникам и водному транспорту, справляющимся с перемещениями по северным пространствам не так эффективно. В свою очередь, это увеличило роль природной темпоральности в формировании гастрономического ландшафта региона.

Кризис 1990-х привел в упадок социальную инфраструктуру: постепенно ухудшалось качество жилья, увеличилась степень его аварийности, все чаще стали выходить из строя системы поселковых коммуникаций, ухудшилось снабжение региона пищевыми ресурсами, часть населения утратила доверие к привозным товарам, поскольку люди считают, что в современных реалиях не осуществляется должный контроль их качества со стороны государства. Мои собеседники нередко высказывали обеспокоенность качеством воды, отсутствием объективных и доступных данных экспертиз, отражающих состояние водных ресурсов и пригодность их к употреблению.

Изменилось восприятие окружающего социального пространства и административных границ. Так, в Андрюшкино часть информантов считает, что оптимальным шагом стало бы отнесение их села к соседнему Среднеколымскому району, поскольку расстояние до Среднеколымска от Андрюшкино 237 км, до Черского — 419 км, а снабжение, медицинское обслуживание, уровень цен и иные социально-экономические параметры в Среднеколымске более привлекательны для населения Андрюшкино. Помимо этого, автозимник на участке Среднеколымск — Андрюшкино открывается раньше и характеризуется более высоким качеством дороги (ПМА 2021). Хотя Колымское расположено гораздо ближе к Черскому, цены на пищевые продукты в селе выше, чем в Андрюшкино (например, хлеб в Андрюшкино стоит около 65 рублей, а в Колымском — 100), ассортимент беднее. Жители Колымского объясняют это сильной привязанностью своего села к районному центру, меньшей рыночной гибкостью и инициативностью местных предпринимателей, а также отсутствием тесных связей со Среднеколымском, которые существуют у соседей.

В настоящее время, как и в досоветский период, природная сфера выступает ключевым фактором нестабильности продовольственной безопасности жителей региона. В XXI в. неотъемлемым свойством темпоральности продовольственной безопасности жителей Аллаиховского и Нижнеколымского районов является ее ситуативность, что контрастирует с системным характером поставок пищевых ресурсов в регион в поздний советский период. Основные продукты доставляются в ограниченные периоды навигации (конец августа — сентябрь) и функционирования автозимника (февраль — апрель). Значительная доля пищевых ресурсов попадает на Север благодаря организации «Якутоптторг»¹, а также посредством «зеленых рейсов»². В

¹ Организация, которая занимается доставкой основных пищевых продуктов в отдаленные населенные пункты Якутии по социальным ценам. По последней информации, теперь эта организация называется акционерное общество «Арктическая торгово-логистическая компания» (Северный завоз 2024).

² Авиарейсы, посредством которых Правительство Якутии доставляет пищевые продукты в изолированные населенные пункты республики.

постсоветские десятилетия важную роль в структуре продовольственной безопасности стали играть частные предприниматели, открывающие в поселках магазины и берущие на себя тяготы доставки продовольствия из более южных территорий на Север. В некоторых населенных пунктах (например, в Русском Устье) большое значение в этом процессе имеют производственные кооперативы (общины), возникшие на постсоветском пространстве и создающие дополнительные аффордансы поставок ресурсов из Якутска.

Еще одним проявлением линейной темпоральности оказывается глобальное потепление. Исследователи пишут о существенных рисках и последствиях, которые влечет за собой увеличение среднегодовых температур. Это приводит к таянию многолетней мерзлоты, распространенной на большей части Якутии, в результате чего в некоторых районах республики возникают оползни; из-за термокарстовых процессов учащаются затопления, происходят деформация жилых построек, ухудшение условий содержания домашних животных, разрушение традиционных ландшафтов и криоэкосистем (Crate 2021; Григорьев 2022: 56).

Снабжение региона пищевыми продуктами периодически находится под угрозой срыва: например, в 2013 г. в Аллаиховском районе из-за обмеления Индигирки был сорван северный завоз (Ситуация на Индигирке 2013). Впрочем, доступность разных населенных пунктов отличается. В то время как в Русском Устье и Колымском налажена постоянная связь с районными центрами по рекам, откуда можно вывозить продукты, доставленные самолетами или судами, Андрюшкино, по словам информантов, в бесснежный период превращается в «остров». Для того чтобы решить проблему снабжения предпринимаются различные эксперименты. Так, в Аллаиховском районе в условиях бездорожья и отсутствия посадочной полосы для самолетов осенью 2021 г. в село Чкалов сбросили 900 кг картофеля с самолета Ан-2 на парашюте (В якутское село 2021). Апробированную практику планировалось применить и в других труднодоступных населенных пунктах северных районов Якутии (В якутское село 2021).

Хрупкость продовольственной безопасности проявляется в динамике численности диких животных, являющихся объектами охотничьего и рыболовецкого промыслов, играющих важную роль в структуре питания местных жителей. Как сообщали информанты в Аллаиховском районе, до 2000-х гг. стада дикого северного оленя мигрировали гораздо ближе к населенным пунктам, а в настоящее время для добычи оленины охотникам из Русского Устья приходится отправляться на границу с Нижнеколымским районом, преодолевая около 120 км. Охотники связывают изменения с природными факторами, поскольку дикому оленю свойственно менять маршруты миграции раз в несколько десятилетий. В пояснительной записке родовой общины «Русское Устье» за 1997 г. сообщается, что основной причиной невыполнения плана по заготовке мяса дикого оленя стала «ускоренная миграция» диких оленей, вызванная «неблагоприятными условиями и теплым летом», в результате чего животные мигрировали с территории Аллаиховского района в соседний Усть-Янский район (Муниципальный архив муниципального района «Аллаиховский улус (район)» Бухгалтерский отчет ПК «РО «Русское-Устье»» за 1997–1999 гг. Л. 181). В качестве другой причины сокращения численности животных в районе информанты называют деятельность человека. Неоднократно высказывалось мнение о том, что к сокращению популяции привел массовый забой оленей, начатый в 1980-х гг.

Отсутствие массового разведения домашних животных (не считая оленей) в постсоветский период местные жители объясняли высокими ценами на корм, проблемами транспортировки животных и оформления документации. Юридические аспекты регулирования вылова рыбы тоже сказываются на продовольственной ситуации коренного населения Сибири и Дальнего Востока (Тураев 2017). Так, представители эвенского населения критиковали ежегодное ужесточение правил вылова рыбы, которое, по их словам, приводит к тому, что соблюдение данных предписаний вызывает у местных жителей проблемы с обеспечением себя необходимыми пищевыми продуктами. Это является одной из причин развития браконьерства, которое часто воспринимается коренными жителями не как нарушение закона, а в качестве отстаивания своих прав (Davydov 2014; Fondahl et al. 2019; ПМА 2019).

Линейная темпоральность продовольственной безопасности проявляется в разномасштабных гибридах (Сулейманов 2022: 116), нацеленных на получение пищевых ресурсов. Например, в Чокурдахе с 1980-х по 2005 г. в теплице при дизельной электростанции успешно выращивались помидоры и огурцы, которыми чокурдахцы снабжали жителей других населенных пунктов района, поскольку энергия электростанции позволяла обеспечивать в парнике продуктивный тепловой режим и собирать относительно высокие урожаи. Однако со временем этот гибрид распался. Эффективность частных теплиц, которые распространены в регионе, гораздо ниже. Примером более крупного и сложного гибрида является комплекс, в который входят рефрижераторные суда, перевозящие ресурсы из Якутска в арктические районы, а также локальные сообщества, которые в рамках производственных кооперативов занимаются добычей рыбы. Рефрижератор, приходя на Север, забирает выловленную рыбу, за которую местные жители получают заработную плату, и в то же время он снабжает эти районы пищевыми и иными ресурсами (ПМА 2019).

Таким образом, несмотря на все трудности, после распада СССР появляются новые акторы, деятельность которых непосредственно или опосредованно направлена на увеличение продовольственной безопасности жителей северных районов Якутии. Линейная темпоральность продовольственной безопасности формируется из явлений и процессов, которые существуют нестабильно и, важно подчеркнуть, существуют не изолированно, а взаимно влияя друг на друга. Отталкиваясь от классификации ритмов, предложенной А. Лефевром, темпоральность продовольственной безопасности на севере Якутии можно обобщить термином «полиритмия» — сосуществование двух или более ритмов без конфликтов между ними. Однако отсутствие диссонанса не означает, что конфликты отсутствуют вовсе (примеры «экспериментов» советской власти показывают, как государственные нововведения могут не соответствовать практикам жизнеобеспечения локальных сообществ (Чикачев 1990: 57–58), следовательно, «полиритмия» способна переходить в состояние «аритмии» — конфликта или диссонанса между ритмами. С другой стороны, иногда отсутствие диссонанса перерастает в «эвритмию» — конструктивное взаимодействие между ритмами, имеющее более связанное устройство по сравнению с «полиритмией» (Lefebvre 2019). Темпоральности разных компонентов гастрономической безопасности не смешиваются между собой до потери собственной специфики, не образуют постоянного гармоничного и неразрывного единства, но находятся в преобразующем движении. Изменчивость в данном случае выступает структурным элементом общей конфигурации продовольственной безопасности. Возникновение, исчезнове-

ние, усиление, ослабевание и иные виды трансформаций компонентов пространства преобразуют аффордансы (Гибсон 1988: 88) окружающей среды, способствующие получению пищевых ресурсов, и являются ключевыми свойствами продовольственной безопасности населения региона.

Циклическая неоднородность продовольственной безопасности

Сезонность свойственна всей системе жизнеобеспечения северных сообществ, зависящей от экологических ритмов (Mauss 1979: 56; Головинёв и др. 2018: 182). Рыболовный и охотничий промыслы, являющиеся важными источниками формирования гастрономического ландшафта региона, в течение года претерпевают сильные изменения, связанные с климатическими трансформациями и биоритмами животных. Как уже упоминалось, снабжение труднодоступных районов Якутии в настоящее время осуществляется в основном по нестабильным транспортным магистралям и затруднено сезонными изменениями природной среды. Поэтому и степень продовольственной безопасности подвержена значительным циклическим колебаниям.

Одним из наиболее ярких примеров в этом отношении является работа автозимника. Начало его функционирования местные жители воспринимают с большой радостью, поскольку оно знаменует наступление периода, когда в села привозят топливо для котельных и дизельных электростанций, строительные материалы, пищевые и иные виды ресурсов. Зимник интенсифицирует взаимодействие жителей населенных пунктов со множеством объектов пространства и, что особенно актуально, с другими поселениями. У людей появляется возможность увидеться с родственниками, получить медицинскую помощь в районном центре, отправиться в Якутск. Кроме того, по зимнику из районов вывозится выловленная рыба, составляющая важный пункт экономической деятельности региона.

Усиливая социальную и экономическую активность, зимник требует напряжения сил местных жителей для того, чтобы успеть завезти и вывезти ресурсы, съездить в отпуск, командировку, на лечение или отправиться в гости. Информант из Андриюшкино сообщает:

«Ну, вот индивидуальные предприниматели у нас хорошо работают, но они занимаются в основном торгово-закупочной деятельностью. Магазины у нас, они сами завозят товары почти на год. Вот щас у нас короткий зимник, и в это время почти годовой запас продуктов питания, товары первой необходимости, стройматериалы... в общем, они стараются завезти все на год. Кроме этого, конечно, государство тоже завозит 13 видов продовольствия первой необходимости: мука, сахар, макаронные изделия и т. д. Это все завозится, у нас есть такая компания в Якутии «Якутоптторг», вот она занимается завозом продовольствия. Там наценки и надбавки небольшие, ну и вот... на год как бы все это дело завозится. А то, что другое, например хозяйственные товары, бытовые — это все только предприниматели завозят. Государственного это нет. Только зимником» (ПМА 2021, с. Андриюшкино, ж. 1967 г. р.).

В апреле 2021 г., когда я находился в поле, в с. Колымское приезжала вторая за период действия автозимника фура с продуктами из Якутска. По пути водители делают остановки в разных населенных пунктах для реализации коммерческой деятельности. Как правило, местные предприниматели заказывают у них доставку определенных товаров для своих магазинов. Помимо выполнения заказа, дальнбойщики везут товары

для самостоятельной продажи. Информанты считают, что цены на продукцию у дальнобойщиков ниже, а качество лучше по сравнению с товарами в магазинах. Наиболее популярными продуктами выступают колбасы, сало, печенье, конфеты, кока-кола, «свежести» (так местные жители называют свежие овощи и фрукты).

В конце апреля, с оттаиванием зимника, связь населения района с внешними локациями снова затрудняется, о чем неоднократно сообщали мои собеседники.

Неоднородность аффордансов водных ресурсов

Повседневность жителей Арктики тесно связана с различными водными источниками. Изменение материальных параметров воды оказывает значительное воздействие на систему жизнеобеспечения людей (*Hastrup, Hastrup* 2016). Несмотря на то что гидрологическая сеть Якутии весьма обширна, пригодной для питья воды гораздо меньше, чем может показаться при взгляде на карту. По итогам первого полугодия 2021 г., доброкачественной питьевой водой в республике были обеспечены лишь 56,3% населения от общей численности жителей Якутии (О качестве питьевой воды 2021). Среди заголовков в региональных СМИ встречаются такие: «От просто “грязная” до “очень грязная”»: ни одна река в Якутии не является действительно чистой». В статье сообщается, что в 2019 г. Якутским управлением по гидрометеорологии и мониторингу окружающей среды были взяты пробы из 36 рек, двух озер и одного залива. Результаты показали, что «по-настоящему чистых» рек в Якутии нет — во всех водоемах зафиксировано загрязнение (От «просто грязная» до «очень грязная» 2020).

В 2020 г. дифференциация качества речной воды в исследуемых районах выглядела следующим образом: р. Индигирка в черте пгт Чокурдах — «очень загрязненная»; р. Алазея в черте с. Андрюшкино — «грязная»; р. Колыма в черте с. Колымское — «загрязненная», а в черте пгт Черский — «очень загрязненная» (Государственный доклад 2021). Эксперты выделяют два основных блока причин загрязнения воды: 1) естественные (экстремальные климатические условия; наличие криолитозоны; низкая способность биоты к самовосстановлению и самоочищению после техногенных воздействий; малая мощность и термическая неустойчивость почвенного покрова, наличие устойчивых геохимических аномалий; неравномерность схода снежного покрова и вскрытия рек в горно-долинных участках гидросети по отношению к равнинно-низменным, что создает предпосылки для появления высоких и быстро нарастающих паводков) и 2) техногенные (механические нарушения почвенно-растительного покрова, радиационные загрязнения, загрязнения стоками сельскохозяйственного производства, техногенными аэрозольными и пылевыми примесями из атмосферы) (Проблемы экологии Якутии 1996: 48; *Саввинов* 2001: 54). К перечисленным причинам загрязнения следует добавить обрушение берегов, обмеление рек и вывод сточных вод канализации в местные водоемы. В. А. Григорьев и Р. Р. Ноговицын отмечают, что низкое качество питьевой воды является причиной многих заболеваний населения Якутии, среди которых наиболее распространены острые кишечные инфекции (*Григорьев, Ноговицын* 2017: 175).

Интервью на местах подтверждают приведенную информацию. В Андрюшкино вода загрязнена канализационными выбросами, а в Колымском из кранов течет только горячая техническая вода. В указанных селах в функции ЖКХ входят закачка воды и подача ее в квартиры. Однако техническое состояние инфраструктуры не

позволяет улучшать качество водных ресурсов, которое зависит от динамики окружающей природной среды, что можно проиллюстрировать отрывком из интервью с мастером участка ЖКХ в с. Колымское:

«Вот у нас, допустим, считается вода техническая. Мы которую подаем — это техническая вода, мы не отвечаем за ее качество, у нас нету фильтров, у нас нету очистных сооружений каких-то. Мы набираем воду прямо с реки, поэтому особенно шас вода еще... шас вода чистая, потому что река спокойная, подо льдом тихонечко течет, но в период половодья, когда идет ледоход, когда вода прибывает, она мутная, грязная, ну тут уж мы ничего не можем поделать, единственное — мы обеззараживаем... мы кидаем эти обеззараживающие препараты» (ПМА 2021, с. Колымское, м. 1962 г. р.).

Следовательно, в зимний период, когда река скована льдом и относительно спокойна, качество воды в водопроводе выше, чем летом и особенно в период паводков — тогда оно резко ухудшается, и на это нельзя повлиять. В данном случае приобретение и установка очистных инженерных систем позволили бы увеличить независимость местных жителей от природных флуктуаций.

В Андрюшкино положение усугубляется обмелением р. Алазеи после сильных паводков. Проблема заключается в том, что между участками забора воды из реки для подачи ее в квартиры и сбросом в нее канализационных отходов расстояние не больше 300 метров. Когда в реке высокий уровень воды, течение относит грязную воду и происходит забор относительно чистой воды, пригодной для питья. Однако в период значительного обмеления в насос попадают и канализационные стоки. В Чокурдахе тоже имеются трудности с получением качественной питьевой воды. Зависимость функционирования систем ЖКХ от стихии иногда приводит к прекращению централизованной подачи воды в квартиры местных жителей. Такой случай произошел в 2016 г., когда из-за сильной пурги население Чокурдаха на несколько дней осталось без горячей и холодной воды. Люди стали скупать бутилированную воду, газированные напитки и соки (Пурга лишила жителей Чокурдаха 2016).

Адаптируясь к ситуации дефицита качественной питьевой воды, люди принимают ряд мер. Распространенной практикой является индивидуальная заготовка льда. В марте 2021 г. жители с. Андрюшкино сделали в Алазее несколько «карьеров» для добычи льда. Следует отметить, что заготовка льда из р. Алазеи происходит неподалеку от канализационной трубы, что не смущает местных жителей. Как объясняли информанты, в процессе изменения агрегатного состояния воды в лед превращается наиболее чистая вода, пригодная для питья, поэтому действия местных жителей по использованию льда в качестве источника питьевой воды вполне оправданны. После паводка 2017 г. качество воды в р. Алазее, по оценкам информантов, достигло критически низкой отметки. В связи с этим зимой была организована коллективная добыча льда населением Андрюшкино и складирование мешков с ним посреди села на открытом воздухе; все нуждающиеся могли взять необходимое количество данного ресурса. Предприимчивые люди пытались построить спонтанный бизнес, заготавливая и продавая лед на заказ.

Помимо этого, для получения воды более высокого качества жители с. Колымское остужают и отстаивают горячую воду для дальнейшего использования либо, что более распространено, набирают воду из Колымы или ее притока — реки Омолона, вода которой считается наиболее чистой. Кроме того, люди также используют домашние водоочистные фильтры, как покупные, так и кустарного производства.

Существуют и более масштабные стратегии по очистке воды. Так, в Чокурдах местный предприниматель приобрел на собственные средства мощный фильтр и продает в поселке очищенную воду (ПМА 2023).

Приведенные выше компоненты гастрономического ландшафта Северной Якутии и практики местных жителей показывают, что циклическая темпоральность скоррелирована с временными изменениями в окружающем пространстве, с периодическим возвращением к одним и тем же аффордансам среды. Предсказуемость таких трансформаций определяет большую адаптивность к ним людей по сравнению с линейной темпоральностью. В то же время циклические изменения приводят не только к перестройке способов получения необходимых гастрономических ресурсов, но создают и негативные аффордансы. Циклическая темпоральность, как и линейная, неоднородна, что проявляется, например, в усилении/ослаблении периодически повторяющихся событий и состояний элементов гастрономического ландшафта.

Выводы

В статье продовольственная безопасность рассмотрена не как тотальное и устойчивое явление, а в качестве переплетения феноменов, обладающих собственными темпоральностями с разной степенью стабильности. В таком подходе можно усмотреть противоречие определению продовольственной безопасности, в котором ключевым аспектом является постоянный доступ людей к качественным пищевым ресурсам (World Food Summit 1996). Я хотел показать, что состояние, предполагающее перманентное воспроизводство устойчивых гастрономических аффордансов, в рассмотренном регионе в текущих экономических и материальных условиях представляется едва ли достижимым. Соответственно, то, что называется «продовольственной безопасностью», в североякутском контексте либо отсутствует (тогда надо искать иной подходящий термин), либо существует иначе.

В Аллаиховском и Нижнеколымском районах отношения между разными темпоральностями, слагающими гастрономический ландшафт, не стабилизированы и не институционализированы; они находятся в состоянии постоянного согласования и становления (Ingold 2018). Нестабильны и сами компоненты, которые складываются в комплекс питания в локальном масштабе. Неустойчивость и ограниченность во времени — важнейшие черты продовольственной безопасности, отражающие глубокую связь системы жизнеобеспечения локальных сообществ с экологическими ритмами. Течение времени напрямую влияет на аффордность гастрономического ландшафта, состоящего из переплетения множества компонентов и темпоральностей. Усиление роли сезонной динамики во многих сферах повседневности на постсоветском этапе происходит не в гармоничном сочетании разных темпоральностей («эвритмия»), а выступает неизбежной адаптивной модификацией энергетических (в частности, пищевых) режимов локальных сообществ в условиях дефицита количества и качества ресурсов. Втягивание акторов в циклический паттерн функционирования, особенно тех, которые создавались в другом временном режиме, свидетельствует об унификации темпорального рисунка и больших трудностях при реализации иных темпоральных форм. Циклизация выступает актуальной формой существования совокупности связей, обуславливающих продовольственную безопасность населения северо-восточной Якутии на современном этапе.

Источники и материалы

- ПМА 2019 — Полевые материалы автора. Аллаиховский район Республики Саха (Якутия): пгт Чокурдах, с. Русское Устье, 2019 г.
- ПМА 2021 — Полевые материалы автора. Нижнеколымский район Республики Саха (Якутия): пгт Черский, сс. Андрюшкино, Колымское, 2021 г.
- ПМА 2023 — Полевые материалы автора. Якутск, 2023 г.
- Муниципальный архив — Муниципальный архив муниципального района «Аллаиховский улус (район)» Бухгалтерский отчет ПК «РО «Русское-Устье» за 1997–1999 гг.
- Государственный доклад о состоянии и охране окружающей среды Республики Саха (Якутия) в 2020 году // Правительство Республики Саха (Якутия), Министерство экологии, природопользования и лесного хозяйства Республики Саха (Якутия). Якутск, 2021. 678 с.
- В якутское село 2021 — В якутское село сбросили почти тонну картошки с «кукурузника» // РИА Новости. 12.10.2021. [Электронный ресурс]. <https://ria.ru/20211012/kartoshka-1754199110.html?ysclid=li4xk7qimq84088105> (дата обращения: 26.01.2024).
- Северный завоз 2023 — Северный завоз: что изменилось // Новостной портал КМНСО-ЮЗ-NEWS. 8.04.2024. [Электронный ресурс]. <https://news.kmnsoyuz.ru/news/35414> (дата обращения: 05.02.2025).
- О качестве питьевой воды 2021 — О качестве питьевой воды в Республике Саха (Якутия) по итогам 1-го полугодия 2021 года // Управление федеральной службы по надзору в сфере защиты прав потребителей и благополучия человека по Республике Саха (Якутия). 2021. [Электронный ресурс]. <https://14.rospotrebnadzor.ru/content/1237/92392/?ysclid=li4wn7nefc263570311> (дата обращения: 26.02.2024).
- Ситуация на Индигирке 2013 — Ситуация на Индигирке была беспрецедентной // Уххан сирэ. 2013. [Электронный ресурс]. <http://uhhan.ru/news/2013-11-14-8702?ysclid=li4wtpmgvg147211827> (дата обращения: 26.01.2024).
- Пурга лишила жителей Чокурдаха 2016 — Пурга лишила жителей Чокурдаха питьевой воды // Якутия.инфо. 31.08.2016. [Электронный ресурс]. <https://yakutia.info/article/176630?ysclid=li4ws1156a111031869> (дата обращения: 26.02.2024).
- От «просто грязная» до «очень грязная» 2020 — От «просто грязная» до «очень грязная»: ни одна река в Якутии не является действительно чистой // Якутия.Инфо. 28.8.2020. [Электронный ресурс]. <https://yakutia.info/article/196159?ysclid=li4wnwed26708214161> (дата обращения: 26.01.2024).
- Food and Agriculture 2003 — Food and Agriculture Organization of the United Nations. Chapter 2. Food security: Concepts and Measurement // Food and Agriculture Organization of the United Nations. 2003. [Электронный ресурс]. <https://www.fao.org/3/y4671e/y4671e06.htm#fn3> (дата обращения: 16.01.2025).
- Food Sovereignty 2003 — Food Sovereignty | Explained // La Via Campesina. International Peasants' Movement. 2003. [Электронный ресурс]. <https://viacampesina.org/en/food-sovereignty> (дата обращения: 16.01.2024).
- Thompson 2021 — Thompson S. The Temporality of Food Insecurity // ArcGIS StoryMaps. 2021. [Электронный ресурс]. <https://storymaps.arcgis.com/stories/dba403a50153498ca95ce6047a9cb9c2> (дата обращения: 10.02.2024).
- World Food Summit 1996 — World Food Summit 13–17 November 1996 Rome Italy. Rome Declaration on World Food Security // Food and Agriculture Organization of the United Nations. 1996. [Электронный ресурс]. <https://www.fao.org/3/w3613e/w3613e00.htm> (дата обращения: 05.02.2025).

Научная литература

- Агапов М. Г. Плавмагазины Обского Севера: ландшафты мобильности и режимы темпоральности // Антропологический форум. 2022. № 54. С. 160–190. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-54-160-190>
- Ацуси Ё. Культура питания гыданских ненцев (Интерпретация и социальная адаптация). М.:

- Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1997. 252 с.
- Боброва В. В. Транспортная ситуация и снабжение населения Арктической зоны на примере Анабарского района Республики Саха (Якутия) // Вопросы национальных и федеративных отношений. 2021. Т. 11. № 1. С. 77–87. <https://doi.org/10.35775/PSI.2021.70.1.009>
- Васильев В. В., Грицевич А. В., Селин В. С. Исторические тенденции и современные организационно-экономические проблемы «северного завоза». Апатиты: Изд-во Кольского науч. центра РАН, 2009. 152 с.
- Гибсон Дж. Экологический подход к зрительному восприятию. М.: Прогресс, 1988. 461 с.
- Головнёв А. В., Куканов Д. А., Перевалова Е. В. Арктика: атлас кочевых технологий. СПб.: МАЭ РАН, 2018. 350 с.
- Гончаров Н. С. Связывая пространство: практики и стратегии жизнеобеспечения северных сообществ Республики Саха (Якутия). СПб.: МАЭ РАН, 2024. 416 с.
- Григорьев В. А., Ноговицын Р. Р. Проблемы обеспечения населения Республики Саха (Якутия) питьевой водой и пути решения проблемы // Проблемы современной экономики. 2017. № 3 (63): 175–178.
- Григорьев С. А. Температурные изменения, деградация многолетней мерзлоты и новые вызовы в системе жизнеобеспечения Амгинского улуса РС (Я): результаты полевых наблюдений // Северо-Восточный гуманитарный вестник. 2022. № 1 (38). С. 51–62. <https://10.25693/SVG.2022.38.1.004>
- Гурвич И. С. Этническая история Северо-Востока Сибири. М.: Наука, 1966. 269 с.
- Гурвич И. С. Культура северных якутов-оленьеводов. К вопросу о поздних этапах формирования якутского народа. М.: Наука, 1977. 258 с.
- Давыдов В. Н. «У каждого свои секреты»: стратегии поддержания пищевой автономности на Таймыре // Этнография. 2022. № 1 (15). С. 6–27. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-6-27](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-6-27)
- Давыдов В. Н., Давыдова Е. А. Полевые исследования на Чукотке — 2022: стратегии поддержания пищевой и энергетической безопасности жителями оленеводческого села // Кунсткамера. 2022. № 4 (18). С. 217–229. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4\(18\)-217-229](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4(18)-217-229)
- Давыдова Е. А., Давыдов В. Н. Пути пищи: перемещение и распределение продуктов на Чукотке // Кунсткамера. 2020. № 1 (7). С. 67–73. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-1\(7\)-67-73](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-1(7)-67-73)
- Давыдова Е. А., Давыдов В. Н. Вторая жизнь продовольственных товаров: темпоральность пищи и парадоксы снабжения на Чукотке // Антропологический форум. 2022. № 54. С. 130–159. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-54-132-159>
- Золотухин И. Н. Северный морской путь как трансокеаническая магистраль. Проблемы освоения в аспекте интересов держав Северной Пацифики: взгляд из России // Ойкумена. 2013. № 2. С. 16–29.
- Крупник И. И. Арктическая этноэкология. Модели традиционного природопользования морских охотников и оленеводов Северной Евразии. М.: Наука, 1989. 270 с.
- Малов А. В. Продовольственный суверенитет как фактор современного миропорядка // Россия и современный мир. 2018. № 1 (98). С. 146–156. <https://doi.org/10.31249/rsm/2018.01.10>
- Пиль Э. А. Анализ северного завоза и варианты его реализации. Цифровая наука. 2021. № 3. С. 42–58.
- Проблемы экологии Якутии. Якутск: Изд-во ЯГУ, 1996. 159 с.
- Рахманова Л. Я. Сублимированные продукты и другие инструменты управления временем: трансформации питания оленеводов-хантов Полярного Урала. Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2022. № 1 (56). С. 223–234. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-56-1-19>
- Саввин А. А. Пища якутов до развития земледелия (опыт историко-этнографической монографии). Якутск: Сахаполиграфиздат, 2005. 274 с.
- Саввинов Д. Д. (под ред.). Экологическая безопасность реки Лены: мониторинг, природные и техногенные катаклизмы. Якутск: Ин-т прикладной экологии Севера АН РС (Я), 2021. 136 с.
- Сулейманов А. А. «Ресурсы холода» в системе жизнеобеспечения сельских сообществ Якутии. Вторая половина XIX–XX вв.: Историко-антропологический очерк. Новосибирск: Наука, 2022. 136 с.

- Тураев В. А. Традиционное рыболовство как конфликт интересов аборигенных сообществ, бизнеса и власти // Россия и АТР. 2017. № 2 (76). С. 177–194.
- Чикачев А. Г. Русские на Индигирке. Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 1990. 189 с.
- Carson M., Peterson G. (eds.). Arctic Resilience Report. Stockholm: Stockholm Environment Institute and Stockholm Resilience Centre, 2016. 218 p.
- Crate S. A. Sakha and Alaas: Place Attachment and Cultural Identity in a Time of Climate Change // Anthropology and Humanism. 2021. No 1 (47). P. 20–38. <https://doi.org/10.1111/anhu.12353>
- Davydov V. Fishery in «Free Spaces»: Non-Compliance with Fishery Regulations in a Northern Baikal Evenki Village // Polar Record. 2014. No 4 (50). P. 379–390. <https://doi.org/10.1017/S0032247414000163>
- Fondahl G, Filippova V., Savvinova A., Ivanova A., Stammler F., Gjørsv G. H. Niches of Agency: Managing State-Region Relations through Law in Russia // Space and Polity. 2019. No 1 (23). P. 49–66. <https://doi.org/10.1080/13562576.2019.1594752>
- Hastrup K., Hastrup F. (eds.). Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments. New York: Berghahn Books, 2016. 308 p.
- Hollnagel E., Woods D. D., Leveson N. C. (eds.). Resilience Engineering: Concepts and Precepts. Ashgate: Aldershot, 2006. 410 p.
- Ingold T. One World Anthropology // HAU: Journal of Ethnographic Theory. 2018. No. 8 (1/2). P. 158–171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Lefebvre H. Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic, 2019. 128 p.
- Mauss M. Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology. London: Routledge, 1979. 179 p.
- Shaw H. J. The Ecology of Food Deserts. Doctoral Thesis. University of Leeds, 2003. 258 p.
- Ssorin-Chaikov N. Two Lenins: A Brief Anthropology of Time. Chicago: Hau Books, 2017. 168 p.
- Tilman D., Downing J. A. Biodiversity and Stability in Grasslands // Nature. 1994. No. 367. P. 363–365. <https://doi.org/10.1038/367363a0>

References

- Agapov, M. G. 2022. Plavmagaziny Obskogo Severa: landshafty mobilnosti i rezhimy temporalnosti [Floating Shops in the Ob North: Landscape of Mobility and Modes of Temporality]. *Antropologicheskii forum* 54: 160–190. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-54-160-190>
- Atsushi, Yo. 1997. *Kultura pitaniia gydanskikh nentsev (Interpretatsiia i sotsialnaia adaptatsiia)* [Food Culture of the Gydan Nenets (Interpretation and Social Adaptation)]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 252 p.
- Bobrova, V. V. 2021. Transportnaia situatsiia i snabzhenie naseleniia Arkticheskoi zony na primere Anabarskogo raiona Respubliki Saha (Yakutia) [Transport Situation and Supply of the Population of the Arctic Zone on the Example of the Anabar District of the Republic of Sakha (Yakutia)]. *Voprosy natsionalnykh i federativnykh otnoshenii* 11 (1): 77–87. <https://doi.org/10.35775/PSI.2021.70.1.009> <https://etnopolitolog.ru/index.php/ru/soderzhanie-vypuskov/1-70-202>
- Carson, M., and G. Peterson. (eds.). 2016. *Arctic Resilience Report*. Stockholm: Stockholm Environment Institute and Stockholm Resilience Centre. 218 p.
- Chikachev, A. G. 1990. *Russkie na Indigirke. Istoriko-etnograficheskii ocherk* [Russians on Indigirka. Historical and Ethnographic Essay]. Novosibirsk: Nauka. 189 p.
- Crate, S. A. 2021. Sakha and Alaas: Place Attachment and Cultural Identity in a Time of Climate Change. *Anthropology and Humanism* 1 (47): 20–38. <https://doi.org/10.1111/anhu.12353>
- Davydov, V. 2014. Fishery in «Free Spaces»: Non-Compliance with Fishery Regulations in a Northern Baikal Evenki Village. *Polar Record* 4 (50): 379–390. <https://doi.org/10.1017/S0032247414000163>
- Davydov, V. N. 2022. «U kazhdogo svoi sekrety»: strategii podderzhaniia pishhevoi avtonomnosti na Taimyre [“Everyone Has His Own Secrets”: Strategies for Maintaining Food Autonomy in

- Taimyr]. *Etnografiia* 1 (15): 6–27. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1\(15\)-6-27](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2022-1(15)-6-27)
- Davydov, V. N., and E. A. Davydova. 2022. Polevye issledovaniia na Chukotke — 2022: strategii podderzhaniia pishhevoim i energeticheskoi bezopasnosti zhitelami olenevodcheskogo sela [Field Research in Chukotka in 2022: Strategies for Maintaining Food and Energy Security by the Dwellers of a Reindeer Herders' Village]. *Kunstkamera* 4 (18): 217–229. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4\(18\)-217-229](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2022-4(18)-217-229)
- Davydova, E. A., and V. N. Davydov. 2020. Puti pishchi: peremeshchenie i raspredelenie produktov na Chukotke [The Paths of Food: Mobility and Distribution of Foodstuffs in Chukotka]. *Kunstkamera* 1 (7): 67–73. [https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-1\(7\)-67-73](https://doi.org/10.31250/2618-8619-2020-1(7)-67-73)
- Davydova, E. A., and V. N. Davydov. 2022. Vtoraia zhizn prodovol'stvennykh tovarov: temporalnost pishchi i paradoksy snabzheniia na Chukotke [The Second Life of Products: the Temporality of Food and Supply Paradoxes in Chukotka]. *Forum for Anthropology and Culture (Antropologicheskii forum)* 54: 130–159. <https://doi.org/10.31250/1815-8870-2022-18-54-132-159>
- Fondahl, G, V. Filippova, A. Savvinova, A. Ivanova, F. Stammeler F. and G. H. Gjörv. 2019. Niches of Agency: Managing State-Region Relations through Law in Russia. *Space and Polity* 1 (23): 49–66. <https://doi.org/10.1080/13562576.2019.1594752>
- Gibson, J. 1988. *Ekologicheskii podkhod k zritel'nomu vospriiatiiu* [The Ecological Approach to Visual Perception]. Moscow: Progress. 461 p.
- Golovnev, A. V., D. A. Kukanov, and E. V. Perevalova. 2018. *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. Saint Petersburg: MAE RAN. 350 p.
- Goncharov, N. S. 2024. *Sviaz'vaia prostranstvo: praktiki i strategii zhizneobespecheniia severnykh soobshchestv Respubliki Sakha (Yakutia)* [Connecting Space: Practices and Strategies of Subsistence of Northern Communities of the Republic of Sakha (Yakutia)]. Saint Petersburg: MAE RAN. 416 p.
- Grigoriev, S. A. 2022. Temperaturnye izmeneniia, degradatsiia mnogoletnei merzloty i novye vyzovy v sisteme zhizneobespecheniia Amginskogo ulusa Respubliki Sakha (Yakutia): rezul'taty polevykh nabludenii [Temperature Changes, Permafrost Degradation and Social Challenges in the Life Support System of the Amginsky Ulus of the Republic of Sakha (Yakutia): Field Studies Results]. *Severo-Vostochnyi gumanitarnyi vestnik* 1 (38): 51–62. <https://doi.org/10.25693/SVGV.2022.38.1.004>
- Grigoriev, V. A., and R. R. Nogovitsyn. 2017. Problemy obespecheniia naseleniia Respubliki Sakha (Yakutia) pitievoi vodoi i puti resheniia problem [Problems of Providing the Population of the Republic of Sakha (Yakutia) with Drinking Water and Ways to solve the Problem]. *Problemy sovremennoi ekonomiki* 3 (63): 175–178.
- Gurvich, I. S. 1966. *Etnicheskaiia istoriia Severo-Vostoka Sibiri* [Ethnic History of North-East Siberia]. Moscow: Nauka. 269 p.
- Gurvich, I. S. 1977. *Kultura severnykh yakutov-olenevodov. K voprosu o pozdnikh etapakh formirovaniia yakutskogo naroda* [Culture of the Northern Yakut Reindeer Herders. On the Issue of the Later Stages of the formation of the Yakut People]. Moscow: Nauka. 258 p.
- Hastrup, K., and F. Hastrup (eds.). 2016. *Waterworlds: Anthropology in Fluid Environments*. New York: Berghahn Books. 308 p.
- Hollnagel, E., D. D. Woods, and N. C. Leveson (eds.). 2006. *Resilience Engineering: Concepts and Precepts*. Ashgate: Aldershot. 410 p.
- Ingold, T. 2018. One World Anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 8 (1/2): 158–171. <https://doi.org/10.1086/698315>
- Krupnik, I. I. 1989. *Arkticheskaiia etnoekologia. Modeli traditsionnogo prirodopol'zovaniia morskikh okhotnikov i olenevodov Severnoi Evrazii* [Arctic Ethnoecology. Models of Traditional Environmental Management of Sea Hunters and Reindeer Herders of Northern Eurasia]. Moscow: Nauka. 270 p.
- Lefebvre, H. 2019. *Rhythmanalysis: Space, Time and Everyday Life*. London; New York; Oxford; New Delhi; Sydney: Bloomsbury Academic. 128 p.
- Malov, A. V. 2018. Prodovol'stvennyi suverenitet kak faktor sovremennogo miroporiadka [Food

- Sovereignty as a Factor in the Modern World Order.]. *Russia and the Contemporary World (Rossiia i sovremennyi mir)* 1 (98): 146–156. <https://doi.org/10.31249/rsm/2018.01.10>
- Mauss, M. 1979. *Seasonal Variations of the Eskimo. A Study in Social Morphology*. London: Routledge. 179 p.
- Pil, E. A. 2021. Analiz severnogo zavoza i varianty ego realizatsii [Analysis of Northern Delivery and Options for Its Implementation]. *Digital Science (Tsifrovaia nauka)* 3: 42–58.
- Problemy ekologii Yakutii* [Problems of Ecology of Yakutia]. 1996. Yakutsk: Izdatel'stvo YaGU. 159 p.
- Rakhmanova, L. Ya. 2022 Sublimirovannye produkty i drugie instrumenty upravleniia vremenem: transformatsii pitaniia olenevodov-khantov Polarnogo Urala [Sublimated Products and other Time Management Tools: Transformations of Khanty Reindeer Herders' Nutrition Practices in the Polar Urals]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* 1 (56): 223–234. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2022-56-1-19>
- Savvin, A. A. 2005. *Pishcha yakutov do razvitiia zemledeliia (opyt istoriko-etnograficheskoi monografii)* [Food of the Yakuts before the Development of Agriculture (Experience of a Historical and Ethnographic Monograph)]. Yakutsk: Sakhapoligrafizdat. 274 p.
- Savvinov, D. D. (ed.). 2001. *Ekologicheskaiia bezopasnost' reki Leny: monitoring, prirodnye i tekhnogennye kataklizmy* [Environmental Safety of the Lena River: Monitoring, Natural and Man-made Disasters.]. Yakutsk: Institut prikladnoi ekologii Severa AN RS (Ya). 136 p.
- Shaw, H. J. 2003. *The Ecology of Food Deserts*. Doctoral Thesis, University of Leeds. 258 p.
- Ssorin-Chaikov, N. 2017. *Two Lenins: A Brief Anthropology of Time*. Chicago: Hau Books. 168 p.
- Suleymanov, A. A. 2022. «Resursy kholoda» v sisteme zhizneobespecheniia selskikh soobshchestv Yakutii. *Vtoraia polovina XIX–XX vv.: Istoriko-antropologicheskii ocherk* [“Cold resources” in the Life Support System of Rural Communities of Yakutia. Second Half of the 19th–20th Centuries: Historical and Anthropological Essay]. Novosibirsk: Nauka. 136 p.
- Tilman, D., and J. A. Downing. 1994. Biodiversity and Stability in Grasslands. *Nature* 367: 363–365. <https://doi.org/10.1038/367363a0>
- Turaev, V. A. 2017. Traditsionnoe rybolovstvo kak konflikt interesov aborigennykh soobshchestv, biznesa i vlasti [Traditional Fishery as a Conflict of Interest among Aboriginal Communities, Business and Government]. *Rossiia i ATR* 2 (76): 177–194.
- Vasiliev, V. V., A. V. Gritsevich, and V. S. Selin. 2009. *Istoricheskie tendentsii i sovremennye organisatsionno-ekonomicheskie problemy «severnogo zavoza»* [Historical Trends and Modern Organizational and Economic Problems of “Northern Delivery”]. Apatity: Izdatel'stvo Kolskogo nauchnogo tsentra RAN. 152 p.
- Zolotukhin, I. N. 2013. Severnyi morskoi put' kak transokeanicheskaiia magistral. *Problemy osvoeniia v aspekte interesov derzhav Severnoi Patsifikii: vzgliad iz Rossii* [The Northern Sea Route as a Transoceanic Route. Problems of Development in Terms of the Interests of the Powers of the Northern Pacific: A View from Russia]. *Ojkumena* 2: 16–29.

УДК 316.35

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/25-40

Научная статья

© Е. В. Петрова

РОССИЙСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ГРАЖДАНСКОЕ ЕДИНСТВО В ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ ЖИТЕЛЕЙ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ РЕГИОНОВ (РЕСПУБЛИКА БУРЯТИЯ, ЗАБАЙКАЛЬСКИЙ КРАЙ, ПРИМОРСКИЙ КРАЙ)

На основе результатов социологического исследования (анкетный опрос, глубинные интервью), проведенного в октябре 2023 — сентябре 2024 г. в трех дальневосточных регионах (Республика Бурятия, Забайкальский и Приморский края), проанализирован уровень российской идентичности и патриотизма у разных социально-демографических групп. Отмечены общие тенденции формирования российской идентичности и актуализации патриотических настроений. Установлено, что на фоне внешних вызовов и угроз происходит консолидация той части населения регионов, которая поддерживает внешнюю и внутреннюю политику страны. Солидаризация проявляется в активных действиях, направленных на помощь участникам СВО; в проведении патриотических акций и работе с молодежью. Исходя из полученных данных, сделан вывод о том, что единство населения трех субъектов по принадлежности к «гражданам России» является одним из самых значимых для опрошенных по сравнению с другими коллективными идентичностями. В рейтинге типов идентичностей, респонденты анкетного опроса на первое место поставили поколенческую, на второе — российскую, на третье — региональную (Забайкалье, Бурятию), на четвертое — городскую/сельскую (Приморье), на пятое — этническую идентичность. Тип российской идентичности охарактеризован как государственно-гражданский, в связи с тем, что опрошенные в качестве основного фактора, объединяющего их с другими гражданами России, выбирают «общее государство». Основаниями гражданского единства эксперты глубинных интервью обозначили «русский язык», «многонациональное государство», «патриотизм», «силу духа», «семью, детей», «умение спланировать в трудных ситуациях», «историческую память», «традиционные ценности», «доверие власти». Проанализированы основания патриотизма как составной части российской идентичности и ценности, консолидирующей различные социальные группы. Выявлена широкая распространенность патриотических настроений среди населения регионов. Большинство респондентов и экспертов считают себя патриотами и готовы воспитывать чувство патриотизма в своих детях.

Петрова Елена Викторовна — д. социолог. н., доцент, ведущий научный сотрудник, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (Российская Федерация, 670047 Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6). Эл. почта: elenapet_05@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4612-3471>

*Статья подготовлена в рамках Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности 2023–2025 гг. (руководитель академик РАН В. А. Тишков). Проект «Патриотизм и идентичность в современных социально-политических условиях: основания, типы, ресурсы консолидации» (№ 123091800021-3).

Ключевые слова: *российская идентичность, патриотизм, гражданское единство, Республика Бурятия, Забайкальский край, Приморский край*

Ссылка при цитировании: *Петрова Е. В. Российская идентичность и гражданское единство в представлениях жителей дальневосточных регионов (Республика Бурятия, Забайкальский край, Приморский край) // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 25–40.*

UDC: 316.35

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/25-40

Original article

© *Elena Petrova*

RUSSIAN IDENTITY AND NATIONAL UNITY AMONG THE RESIDENTS OF THE FAR EASTERN REGIONS (REPUBLIC OF BURYATIA, ZABAYKALSKY KRAI, PRIMORSKY KRAI)

The author analyzed the Russian national identity and patriotism among different socio-demographic groups based on the results of a sociological study (survey, in-depth interviews) conducted in October 2023 — September 2024 in three Far Eastern regions (the Republic of Buryatia, Zabaykalsky Krai and Primorsky Krai). The paper presents general trends in the formation of Russian identity and the actualization of patriotic sentiments. It was found that, amid external challenges and threats, there is a consolidation of that part of the population in the regions that supports the country's foreign and domestic policies. This solidarity manifests itself in active efforts to assist SMO participants, patriotic events, and youth outreach. Based on the data obtained, it was concluded that the unity of the population of the three subjects in terms of belonging to "citizens of Russia" is one of the most significant collective identities for respondents. In the ranking of identity types, respondents to the questionnaire ranked generational identity first, Russian identity second, regional identity (Transbaikal and Buryatia) third, urban/rural identity (Primorye) fourth, and ethnic identity fifth. The Russian identity type was characterized as state-national, as respondents were usually choosing the "common state" as the main factor uniting them with other Russian citizens. The experts who conducted in-depth interviews identified the following foundations of national unity: "the Russian language", "a multinational state," "patriotism," "strength of spirit," "family and children," "the ability to unite in difficult situations," "historical memory," "traditional values," and "trust in the authorities." The foundations of patriotism as an integral part of Russian identity and the values that unite various social groups were analyzed. Patriotic sentiments were found to be widespread among the region's population. Most respondents and experts consider themselves patriots and are willing to instill a sense of patriotism in their children.

Keywords: *Russian identity, patriotism, civic unity, Republic of Buryatia, Zabaykalsky Krai, Primorsky Krai*

Author Info: **Petrova, Elena V.** — Dr. Phil. in Social Science, Associate Professor, Leading Research Fellow, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Ulan-Ude, Russian Federation).

E-mail: elenapet_05@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4612-3471>

For citation: Petrova, E. V. 2025. Russian Identity and National Unity Among the Residents of the Far Eastern Regions (Republic of Buryatia, Zabaykalsky Krai, Primorsky Krai). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 25–40.

Funding: The article was prepared within the framework of the Program of Scientific research on the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity in 2023–2025 (headed by Academician of the Russian Academy of Sciences V. A. Tishkov). The project «Patriotism and Identity in Modern Socio-Political Conditions: Foundations, Types, Resources of Consolidation» (№ 123091800021-3).

Введение

В научном и политическом пространстве, а также в основных доктринальных документах РФ в последние годы все чаще звучат обоснования того, что Россия — это государство-цивилизация (Указ 2023). В качестве основы для сохранения страны-цивилизации, укрепления российской идентичности, а также важнейшего инструмента поддержания гражданского единства провозглашаются традиционные ценности, которые определяются как «нравственные ориентиры, формирующие мировоззрение граждан России, передаваемые от поколения к поколению, ... нашедшие свое уникальное, самобытное проявление в духовном, историческом и культурном развитии многонационального народа России» (Указ 2022).

То есть единство граждан России на уровне государственной политики рассматривается в ином контексте, чем в Европе и США. «Гражданское единение в России имеет собственные неповторимые черты, поскольку оно являет собой не «плави́льный тигель» (США), не «абсорбирование иных» (Европейский Союз), а политическое гражданское сплочение, на основе российских духовно-нравственных ценностей и культурной самобытности» (Горлова, Зорин 2023: 7).

Президент РФ В. В. Путин на заседании Совета по межнациональным отношениям в 2021 г. подчеркнул: «Для огромной многонациональной России принципиальное, решающее, можно сказать, значение имеют солидарность людей, чувство сопричастности к судьбе Отечества, ответственности за его настоящее и за будущее...» (Заседание 2021).

Современные вызовы и угрозы, а также политическое, экономическое и информационное давление на Россию, направленное на размывание традиционных ценностей и основ российской государственности, разрушение межнационального согласия и исторической памяти, создают необходимость систематического изучения российской идентичности и гражданского единства. Для решения прикладных и стратегических задач по укреплению консолидации российского общества требуются эмпирические данные, как об общественных настроениях, так и о мнениях экспертов из разных областей и сфер нашей жизни. Основные вопросы, которые интересуют исследователей сейчас и в будущем — кто мы, что нас объединяет, как поддерживать солидарность наших граждан?

Методология исследования

В октябре 2023 — сентябре 2024 гг. сектором социологии Отдела истории, этнологии и социологии ИМБТ СО РАН было проведено социологическое исследо-

вание, направленное на изучение российской идентичности и ресурса патриотизма в дальневосточных регионах (анкетный опрос, фокус-групповые дискуссии, глубинные интервью). Выборка опроса районированная многоступенчатая, репрезентирует взрослое население (I ступень — городские округа и муниципальные районы; II — городские и сельские населенные пункты; III — квоты по полу, возрасту, образованию, этнической принадлежности). При определении генеральной совокупности и разработке выборки исследователи опирались на итоги Всероссийской переписи 2020 г. (население в возрасте 18 лет и старше). Опрошено 1500 человек методом индивидуального анкетирования, в каждом из регионов по 500 респондентов. В Республике Бурятия — из г. Улан-Удэ, Тарбагатайского, Кабанского, Бичурского, Хоринского, Селенгинского, Иволгинского муниципальных районов, генеральная совокупность (N) составила 718502 чел. В Забайкальском крае — гг. Чита, Петровск-Забайкальский, Забайкальск, Красночикойский, Могойтуйский, Дульдургинский муниципальные районы. Генеральная совокупность (N) — 737352 чел. В Приморском крае — гг. Владивосток, Уссурийск, Арсеньев, Артем, Партизанск, Партизанский и Надеждинский муниципальные районы. Генеральная совокупность (N) — 1521203 чел. В каждом регионе проведено по 3 фокус-групповых дискуссии (8 участников в каждой) и по 10 глубинных интервью. В качестве участников ФГ были рекрутированы представители разных социально-демографических групп населения по полу, возрасту, образованию, национальности. Экспертами глубинных интервью выступили сотрудники системы государственного и муниципального управления, НКО, СМИ, культуры, образования, науки.

Выбор трех приграничных субъектов (Республика Бурятия, Забайкальский и Приморский края) для проведения социологического исследования обусловлен их геостратегическим положением в трансграничье России, Монголии, Китая и связан с важнейшими задачами поддержания общественного, межнационального и межконфессионального согласия, сохранения позитивного социального самочувствия населения, обеспечения социально-политической стабильности и национальной безопасности на восточных границах России.

Теоретико-методологические основания анализа российской идентичности и патриотизма как ее эмоционального проявления проанализированы автором ранее (Петрова 2023: 63–65).

При выборе методологической стратегии исследования опирались на существующие наработки российских исследователей ИЭА РАН, ФНИСЦ РАН, ИМЭМО РАН, НИУ ВШЭ и др. (Тишков 1989; Тишков 2013; Тишков 2016; Тишков 2021; Горшков 2015; Данилова 2000; Дилигенский 2002; Дробижева 2018, Дробижева 2020; Ионин 1995; Российская идентичность 2005; Идентичность 2017; Идентичность 2023; Тихонова 2020; Ядов 1994; Ядов 1995). За основу взяли определение российской идентичности, сформулированное в Стратегии государственной национальной политики РФ на период до 2025 г.: «Общероссийская гражданская идентичность (гражданское самосознание) — осознание гражданами Российской Федерации их принадлежности к своему государству, народу, обществу, ответственности за судьбу страны, необходимости соблюдения гражданских прав и обязанностей, а также приверженность базовым ценностям российского общества» (Указ 2012). Патриотизм в исследовании анализировали как форму проявления российской идентичности (Абрамов 2014; Маленков 2022; Российская 2022; Содержательные 2021).

Гражданское единство рассматривали как «основу российской нации, признание гражданами Российской Федерации суверенитета государства, его целостности, единства правового пространства, этнокультурного и языкового многообразия Российской Федерации, исторического и культурного наследия народов Российской Федерации, равных прав на социальное и культурное развитие, на доступ к социальным и культурным ценностям, солидарность граждан в достижении целей и решении задач развития общества» (Указ 2018).

Несомненно, мы учитывали серьезную дискуссию, берущую начало в конце XX в. и связанную с анализом понятий «советский народ», «российская нация» с двух разных (противоположных) оснований — этнокультурного и гражданского, продолжающуюся в настоящее время и переходящую в сферу представленности этих понятий в официальных государственных документах РФ. Соответственно важным остается вопрос о содержании и основаниях российской идентичности, индикаторах ее изучения и мерах по укреплению. Академик В.А. Тишков, обосновывает подход, согласно которому «Россия — и нация и цивилизация», «государство-нация»; «нация понимается как полиэтническое согражданство под единой суверенной властью»; «формирование национальной идентичности в России как фундамента нациестроительства должно происходить на гражданской основе»; «лояльность государству является одним из важнейших показателей российской идентичности» (Тишков 2021).

Российская идентичность и гражданское единство

Эмпирический материал, полученный в ходе проведения социологического исследования позволил определить рейтинг разных типов идентичностей. Опрошенные в анкетном опросе на первое место поставили поколенческую идентичность, на второе — российскую, на третье — региональную (Забайкалье, Бурятия), на четвертое — городскую/сельскую (Приморье), на пятое — этническую. Отметим достаточно высокий уровень российской идентичности, хотя и при меньших значениях ее актуализированной части («всегда») (Таб. 1).

Российская идентичность в Бурятии почти в равной мере выражена у представителей социально-демографических групп, различающихся по полу, возрасту, образованию и национальности, актуализированная идентичность в большей степени представлена у русских (Петрова 2023: 65).

В Забайкальском крае уровень российской идентичности выше у более возрастных респондентов (40–49 лет, 50–59, 60–69, 70 и старше), чем у молодых (18–29, 30–39 лет), при этом разница достигает 7 пунктов. Среди русских считают себя гражданами России — 84,2%, среди бурят — 91,4%, среди представителей других национальностей — 69,4%. Актуализированная идентичность у русских составила 44,5%, у бурят — 54,3%, у представителей других национальностей — 22,2%. Сельские жители чаще идентифицируют себя с россиянами (89,7%), по сравнению с горожанами (79,4%), причем ответ «всегда» характерен для 34,5% городских и 58,7% сельских жителей.

Российская идентичность в Приморском крае, особенно ее актуализированная часть («всегда»), несколько меньше представлена в рейтинге идентичностей жителей этого региона. Если проанализировать распределение ответов респондентов в зависимости от социально-демографических параметров, то можно отметить, что

определенное значение имеет этнический фактор, в то время как возраст, образование и место проживания респондентов серьезно не повлияли на разницу в выборе ответов на этот вопрос. Так, среди русских 83,9% идентифицируют себя с гражданами России («всегда» — 34,9%), среди представителей других национальностей — 63,9% («всегда» — 28,7%). Этническая идентичность в равной мере представлена у жителей всех национальностей в регионе (74,6%).

Таблица 1
Как часто Вы чувствуете, что эти люди Вам близки, о каких группах Вы можете сказать:
«Это — МЫ»? % опрошенных

№	группы	Республика Бурятия			Забайкальский край			Приморский край		
		всегда	иногда	всего	всегда	иногда	всего	всегда	иногда	всего
1	люди моего поколения, возраста	48,6	39,0	87,6	47,4	38,8	86,2	41,0	46,4	87,4
2	граждане России	44,2	40,2	84,4	42,0	40,6	82,6	33,4	45,6	79
3	представители моей веры	32,4	37,6	70,0	32,6	35,2	67,8	24,2	36,4	60,6
4	люди того же достатка, что и я	20,4	38,0	58,4	33,0	30,8	63,8	18,8	43,4	62,2
5	люди моей национальности	34,6	39,8	74,4	38,6	34,4	73	26,2	48,4	74,6
6	жители моего региона	34,2	46,4	80,6	38,8	38,4	77,2	27,2	46,6	73,8
7	жители моего города, села	34,2	45,8	80,0	41,6	34,8	76,4	29,8	47,6	77,4

Источник: составлено по результатам исследований ИМБТ СО РАН 2023–2024 гг.

В глубинных интервью при ответах на вопрос: «Как Вы считаете, чувство «Мы — граждане России» на чем основано и как его поддержать?» были зафиксированы интересные ответы экспертов, раскрывающие понятие российской идентичности и единства граждан России. Так, по мнению экспертов, основанием являются: «... язык, потому что у нас уже очень сильные культурные отличия, страна давно многонациональная..., но мы говорим на русском и существуем с паспортом гражданина России... (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 48*); ощущение, что «Я — гражданин этого большого, могучего, многонационального государства» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 58*); «... гордость за историю страны, за современных наших ребят-героев, гордость за спортивные победы... Люди гордятся при упоминании России, все это в крови у нас, и это есть наше наследство» (*Забайкальский край (г. Чита), муж, выси, 43*); «Стремление сохранить свою Родину, свою страну... чтобы моменты, связанные с военными действиями, — прекратились, и был мир на земле» (*Приморский край (г. Владивосток), жен, выси, 47*); «... ценностные ориентиры. Для россиян всегда были важны такие показатели как справедливость, взаимопомощь, патриотизм» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), жен, выси, 55*).

Эксперты считают, что наше единство как граждан России состоит: «... в сплоченности, патриотизме, любви к Родине... общечеловеческие понятия: семья, дети — все это сплачивает нас» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 58*); «В истории нашей страны, в гордости людей, исторические моменты, включая боевые подвиги, победы...» (*Забайкальский край (п. Новая Чара), жен, выси, 46*); «Единство в духе, в силе, в целеустремленности» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 44*); «... мы, когда нам плохо, сплавляемся все вместе против одной угрозы, и становимся на защиту нашего народа и государства... когда опасность нас прижимает и нет пути назад» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 41*); «В доверии к себе, своему внутреннему содержанию, из всего этого уже рождается доверие к происходящему вокруг. Соответственно, и к правительству, власти, экономической составляющей, социальной. Я верю, что я живу в нужном месте, в нужное время, в нужной стране. Для меня» (*Приморский край (пос. Пограничный), жен, выси, 39*).

Основные рекомендации, прозвучавшие от экспертов, связанные с поддержанием чувства гражданского единства, были сосредоточены на образовательном и воспитательном аспектах, а также укреплении экономического суверенитета: «С малых лет воспитание в семье, воспитание в школе общечеловеческих ценностей, что семья — это мама, папа и дети, что есть традиционные наши ценности, традиционная культура — все это надо воспитывать у детей» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 58*); «... воспитание у юного поколения патриотизма, веры в будущее, в то, чем мы занимаемся, чем увлекаемся» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 37*); «... чтобы мы жили все единой целью, ... то есть народ нужно объединять достаточно высокими, грандиозными устремлениями, чтобы это было общенациональное дело, чтобы каждый жил и понимал, что часть его труда, часть его жизни влияет на всех окружающих, и что мы делаем одно какое-то общее дело. ... но сейчас идет очень серьезное расслоение общества по имущественному признаку... великий разрыв между богатыми и бедными, причем он необоснованный» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 48*); «... необходима перспектива развития нашей страны в целом, то есть должна быть четкая направленность, какой мы хотим видеть нашу страну в ближайшие 5–10–15–20 лет и на поколение вперед... И соот-

ветственно, должен быть вектор развития. ... если будет не просто вектор, но и соответствующая политика, ... Тогда люди будут понимать, ради чего они живут, ради чего они работают, ради чего они растят своих детей» (*Приморский край (г. Артем), муж, вышш, 53*); «Все очень просто — это выведено давным-давно — единый язык, единое культурное пространство, единое экономическое пространство, развитые инфраструктурные связи и четкий отклик от властей, на снизу идущие инициативы, то есть, чтобы не было разрыва между основной массой народа и властью. Когда эта связь налажена, когда вот эти четыре условия соблюдены, да, тогда страна живет единой и развивается» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, вышш, 48*).

Как показало наше исследование, гражданское единство во многом зависит от степени доверия власти. На фоне внешних угроз и вызовов произошло повышение уровня институционального доверия россиян, а также консолидации населения страны с начала СВО (*Петрова и др. 2024: 53–54*). Большинство респондентов анкетного опроса доверяют Президенту России В. В. Путину (Бурятия — 69,6%, Забайкальский край — 76,8%, Приморье — 65,2 %), Правительству России (Бурятия — 59,2%, Забайкальский край — 66,6%, Приморье — 54,6 %), Главам регионов (Бурятия — 69,8%, Забайкальский край — 60,6%, Приморье — 56,4%), тем самым выражая свою лояльность государству.

Скрепты единства

Согласно результатам анкетного опроса, в большей степени объединяет жителей Бурятии, Забайкальского и Приморского краев с другими гражданами России «общее государство», «русский язык» и «родная земля, территория, природа» (*Табл. 2*), что соответствует результатам общероссийских исследований (*Дробижева 2018; Дробижева 2020; Дробижева, Рыжова 2021*). Выбор в качестве главного объединяющего элемента «общего государства» в трех регионах характеризует тип российской идентичности в этих субъектах как государственно-гражданской.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Что больше всего объединяет Вас с другими гражданами России?», % опрошенных

№	варианты ответа	Республика Бурятия	Забайкальский край	Приморский край	В среднем по выборке
1	общее государство	80	74,6	65,8	73,47
2	русский язык	64	67,6	57,2	62,93
3	родная земля, территория, природа	63	57,6	47,4	56,13
4	культура, обычаи, праздники	54	48,2	38,4	46,87
5	историческое прошлое	46	44,2	41	43,73
6	общие символы (флаг, гимн, герб)	32,2	26,2	27	28,47
7	ответственность за судьбу страны	30,8	20,6	22	24,47

Источник: составлено по результатам исследований ИМБТ СО РАН 2023–2024 гг.

По мнению экспертов глубинных интервью, скрепами единства граждан России являются территория, место рождения, российское гражданство, которое не только гарантирует права, но и регламентирует соблюдение определенных обязанностей, а также любовь к Родине, традиционные ценности, общая история и память, сплоченность, многонациональность, мировоззрение, экономическая мощь страны. В ответах на вопрос: «Что, прежде всего, объединяет граждан России?» эксперты отмечали практически те же самые составляющие единства, которые выбирали респонденты в анкетном опросе: «Народ объединяют обычно цели, желание жить в хорошей, красивой, цивилизованной стране» (*Забайкальский край (г. Нерчинск), жен, вышш, 63*); «... историческое наследие, историческое великое прошлое, которое связано с нашей большой территорией, победа в Великой Отечественной войне ...» (*Забайкальский край (г. Чита), муж, вышш, 43*); «... общие ценности, одно государство, общий язык, одни интересы, патриотизм, любовь к Родине, к нашей стране» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, вышш, 37*); «... наша история... традиции, которые сформировались между нашими народами в процессе долгого совместного проживания. Цементирующую роль выполняет и наше советское наследие — советские фильмы, мультфильмы, песни, романтизм советского времени по воспоминаниям о стройках, счастливом детстве, уверенности в завтрашнем дне, надежде на светлое будущее» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), муж., вышш, 52*); «... менталитет, русская культура, обряды, традиции. У нас Россия — многонациональная страна. И все равно граждан России объединяет общий менталитет...» (*Забайкальский край (Читинский район, Верхняя Карповка), муж, вышш, 36*); «Доброта... взаимовыручка, взаимопомощь... доброжелательность» (*Забайкальский край (Читинский район, пгт. Атамановка), жен, вышш, 50*); «Достижения страны, которые служили бы на благо всего общества... открытия научные... развитие космоса» (*Приморский край (пгт. Лучегорск), жен, вышш, 38*); «Много что объединяет: любовь к Родине, история, культура, которая не похожа ни на одну другую культуру. И мировоззрение граждан, я считаю, что оно отличается у россиян от других. Потом особое умение чувствовать. Сопереживать чужому горю, чужой проблеме. Умение сплываться» (*Приморский край (г. Владивосток), жен, вышш, 39*); «...Огромную роль в объединении граждан играет менталитет граждан России, основанный на традициях, присущих россиянам... В случае, если человек получает гражданство РФ, но не знает языка, культуры, не является носителем российского менталитета и старается использовать только положенные по законодательству права, не соблюдая обязанности, такие ненатурализованные новые граждане РФ ослабляют процесс объединения граждан России, они не обладают российской идентичностью и не способствуют консолидации россиян, скорее наоборот, — процессам размежевания, то есть разъединяют граждан России... Наше единство — в помыслах и делах, то есть мысли и дела граждан России должны соответствовать государственным интересам нашей страны, а не других стран..., в противном случае это должно вести к лишению гражданства России... Как поддерживать единство граждан России? Прежде всего, заботой государства и всех его ветвей власти о благополучии граждан, соблюдении прав и обязанностей, законов страны на деле, а не только на словах... Благоговлять надо на добрые дела, а не на красивые слова, хотя и без них иногда трудно обойтись...» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), муж., вышш, 83*).

Ресурсы консолидации граждан России

При изучении российской идентичности важным является вопрос о ресурсах, благодаря которым возможно ее поддерживать и укреплять. В качестве таковых рассматриваются межнациональное и межконфессиональное согласие в обществе, традиционные ценности, удовлетворенность качеством жизни и оптимистичный характер социального самочувствия, высокий уровень доверия, безопасности и патриотизма.

Анализ мнений экспертов глубинных интервью о ресурсах консолидации граждан России показал, что потенциал ресурсов в стране огромный, но не всегда он реализуется и применяется с пользой для общества: «У нас очень большие ресурсы консолидации. Мы же можем очень хорошо жить в нашей стране. У нас такая богатая классика, богатая литература, богатая история. Но не хватает разумного применения ресурсов наших. У нас уровень жизни не так высок, в такой богатой стране» (*Забайкальский край (г. Нерчинск), жен, выси, 63*); «Что нас консолидирует? Работа, уверенность в завтрашнем дне, стабильность, патриотические чувства, любовь к Родине. Какие ресурсы? Семья, работа, помощь государства, правовое государство, законодательство» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 58*); «Консолидация именно граждан? Ну, вот мне кажется, тут можно указать на государство, на власть, то есть государственная политика, последовательная, ... мы объединяемся вокруг сильного лидера, который государственную систему ставит, налаживает, потом контролирует... вокруг системы, адекватной и достойной (*Забайкальский край (г. Чита), муж, выси, 43*); «Мы живем в великой стране, с великими традициями, с великими учеными, с великими музыкантами, то есть у нас великая культура» (*Забайкальский край (Читинский район, Верхняя Карповка), муж, выси, 36*); «Ресурсы в наших людях... в нашей образованности..., в наших умах. Обладаем потенциалом, чтобы быть всегда на лидирующих позициях в развитии во всем, поэтому наш ум — это наш ресурс основной (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 41*); «Я думаю, что основание и ресурсы для консолидации — это, прежде всего, справедливость, которая должна быть в стране. Люди будут объединяться тогда, когда они будут видеть, что законы справедливые, что политика властей справедлива, что по отношению к коррупционерам принимаются самые жесткие меры и самые жесткие законы, когда будет в определенной степени социальная справедливость в отношении людей. Вот это будет основой» (*Приморский край (г. Артем), муж, выси, 53*); «На консолидацию граждан большое влияние оказывает социальное положение граждан. Если человек успешен в какой-то области, в нем заложен потенциал к консолидации в обществе. Этот принцип не является абсолютным, но в большинстве случаев он работает... На чем основана солидаризация граждан России? Думаю, что большую роль играет правильное воспитание. Желание оказывать помощь друг другу, родным, соседям, знакомым, государству возникает не просто так, здесь многое зависит от социализации каждого гражданина и системы солидарности, культивируемой в стране. За последние 30 лет в этой системе у нас в России были большие упущения, поэтому необходимо обновление и дальнейшее развитие феномена солидарности граждан в пространстве всей стран (начиная с самого рождения), который имеет большой потенциал и резерв...» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), муж, выси, 83*).

Патриотизм и его основания

В исследовании был выявлен высокий уровень патриотической идентичности. Подавляющее большинство респондентов анкетного опроса считают себя патрио-

тами (Бурятия — 90%, Забайкальский край — 84,2%, Приморье — 78,8%) и готовы воспитывать чувство патриотизма в своих детях (соответственно 84,2%; 77,4% и 76,2%). Наибольшее влияние на формирование чувства патриотизма у опрошенных оказало их ближайшее окружение, в среде которого проходила социализация — «родители и родственники» (Бурятия — 82,2%, Забайкальский край — 75,6%, Приморье — 68,8%), «книги, фильмы» (Бурятия — 53,6%, Забайкальский край — 50,8%, Приморье — 37,4%), «учителя, преподаватели» (Бурятия — 54,6%, Забайкальский край — 42%, Приморье — 41,4%). Полученные нами данные соответствуют результатам общероссийских опросов, проводимых ВЦИОМ (Патриотизм 2023).

Патриотизм для большинства населения означает «любовь к Родине», «гордость за принадлежность к своей стране и за ее достижения», «чувство долга, осознание своих гражданских обязанностей», «знание и уважение истории своей страны» (Табл. 3).

Таблица 3

Распределение ответов на вопрос: «Что означает патриотизм с Вашей точки зрения?», % опрошенных

№	варианты ответа	Республика Бурятия	Забайкальский край	Приморский край
1	любовь к Родине	79,2	83,8	75,8
2	гордость за принадлежность к своей стране и за ее достижения	55	49,0	48,2
3	знание и уважение истории своей страны	45,8	40	38,6
4	чувство долга, осознание своих гражданских обязанностей	42	41,6	33,4
5	знание и уважение истории, языка, культуры, традиций своего этноса	34	23,6	28
6	уверенность, что своя страна лучше, чем другие страны	33	33,8	20
7	привязанность к отчому дому (своей малой родине)	30,6	24,8	23
8	знание и уважение истории места своего жительства	29,2	21,2	22,6
9	идея, которая объединяет всех граждан страны	17	21	15
10	высшая ценность, необходимая для жизнедеятельности народа и государства	14,8	11,6	21,4

Источник: составлено по результатам исследований ИМБТ СО РАН 2023–2024 гг.

Среди оснований патриотизма лидируют чувства гордости за: «победу в Великой Отечественной войне» (Бурятия — 67%, Забайкальский край — 49,6%, Приморье — 38%), «природные богатства страны» (Бурятия — 58,6%, Забайкальский край — 43,4%, Приморье — 39,2%), «культуру народов России» (Бурятия — 52,8%, Забайкальский край — 53,2%, Приморье — 46,2%). Наиболее значимыми символами-праздниками для опрошенных являются День Победы (Бурятия — 91,8%, Забайкальский край — 88%, Приморье — 75%), Новый год (Бурятия — 80,8%, Забайкальский край — 70,8%, Приморье — 76,4%), День Защитника Отечества (Бурятия — 59,4%, Забайкальский край — 58,8%, Приморье — 43,8%).

Отвечая на вопрос глубинных интервью «Что такое патриотизм?», эксперты охарактеризовали его содержательные стороны: «Конечно, это достаточно широкое понятие, и каждый его понимает по-своему. Но для меня патриотизм — это помощь и поддержка своей страны, то есть не убегать, не прятать голову перед какими-то трудностями, а поддерживать в меру своих сил и возможностей, даже вот касаясь сейчас ситуации со специальной военной операцией» (*Забайкальский край (п. Новая Чара), жен, выси, 46*); «Патриотизм — это желание видеть свою страну сильной, богатой, там, где все происходит в рамках правового поля. Это жизнь, чтобы работать честно. Не давать и не брать взятку. Трудиться на благо страны, добросовестно растить детей так, чтобы они были гражданами страны. Хороших людей надо растить самим мамам и папам» (*Забайкальский край (г. Нерчинск), жен, выси, 63*); «Патриотизм, я считаю, это любовь к Родине, в первую очередь, любовь к своей семье, к своему месту, где ты родился, и не только ты просто любишь, но и что-то еще делаешь, какие-то конкретные дела на пользу, на благо места, Родины, семьи — вот это патриотизм... не смотреть налево, направо, на запад и на восток...» (*Забайкальский край (с. Улеты), жен, выси, 58*); «... это любовь к Родине, уважение к старшим, а также поддержка нашего Президента во всех вопросах. Неважно, какие решения будут приниматься, мы должны всегда быть патриотами своей страны и поддерживать его» (*Приморский край (г. Владивосток), муж, выси, 37*); «Патриотизм — это, в первую очередь, готовность к какому-то действию. Глубину этого действия я могу оставить на обсуждение, потому что кто-то может броситься под танк, а кому-то, скажем так, задержаться на полчаса и оказать какую-то помощь уже оказывается сложно» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), муж., выси, 52*); «Это уверенность в прошлом, настоящем и лучшая вера в будущее. Мы гордимся страной, в которой мы живем, которую сохранили наши деды и прадеды. Сейчас мы верим в нашего Верховного главнокомандующего и прививаем, прежде всего, веру, любовь и уважение к Президенту, флагу, гимну нашему молодому поколению, а также сохраняем уверенность в глазах наших ветеранов, которые воевали во всех войнах, в том числе локальных» (*Приморский край (г. Владивосток), жен, выси, 35*); «Патриотизм — это ответственное отношение к исторической судьбе, настоящему и будущему своей Родины, деятельная вовлеченность в развитие своего государства. При этом патриотизм не может быть односторонним, гражданин будет стремиться стать патриотом своего государства, только в том случае если «государство будет патриотом гражданина», создавая надежные условия и возможности для полноценной реализации потенциала и защиты граждан» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), муж, выси, 38*).

По мнению экспертов, патриотизм может проявляться: «В созидании и улучшении того, что уже есть. В желании, в стремлении к росту не только в рамках человека, а в рамках страны» (*Приморский край (пос. Пограничный), жен, выси, 39*); «... в готовности человека защищать интересы своего государства и прикладывать всяческие усилия к тому, чтобы государство было процветающим... Человек должен уважать свое прошлое, сохранять и не искажать память о ключевых событиях своей страны, помнить о героях, которые защищали страну» (*Республика Бурятия (г. Улан-Удэ), жен, выси, 55*); «В отношении к своему народу, к другим религиям, потому что если ты сам уважаешь себя, свой народ, свою религию, и ты патриот от души и от сердца, то соответственно ты и других будешь тоже уважать и чтить, не нарушая границы других людей... Ложный может быть патриотизм, когда человек

себя в грудь бьет, а на самом деле ворует... Ложных патриотов очень много. Они возле своего дома крапиву скосить не могут. Она у них выше забора. А кричит, что он патриот. Ему надо чистые улицы подать. А у себя во дворе убрать не может. Не патриот» (*Забайкальский край (г. Петровск–Забайкальский), жен, выси, 21*).

Заключение

Анализ данных социологического исследования, как количественных, так и качественных, позволил сделать вывод о том, что для трех дальневосточных регионов характерны общие тенденции формирования российской идентичности и консолидации населения. Полученный эмпирический материал коррелирует с результатами всероссийских исследований ВЦИОМ, ИС ФНИСЦ РАН (Символы 2023; Гордость 2023; Патриотизм 2023; О национальной 2024; Содержательные 2021; Российская 2022; Идентичность 2024). Несмотря на то, что исследуемые регионы отличаются друг от друга по географическому положению, показателям социально-экономического развития, уровню и качеству жизни населения (Приморский край находится в лучшем положении, чем Забайкальский край и Бурятия), жители приграничья продемонстрировали высокий уровень российской идентичности, распространенность патриотических настроений, доверие власти и оптимистичные настроения в отношении будущего страны.

Как и десять лет назад (РИА Новости 2013), большинство респондентов и экспертов нашего исследования считают территориальную целостность и гражданское единство важнейшей задачей для сохранения России и ее суверенитета в рамках создаваемой современной системы справедливого многополярного мира. В качестве оснований единства эксперты видят «русский язык», «многонациональное государство», «патриотизм», «силу духа», «семью, детей», «умение спланировать в трудных ситуациях», «историческую память», «традиционные ценности», «доверие власти». Ресурсами консолидации, по мнению экспертов, являются наша великая история, культурное достояние, патриотизм, возможность жить, работать и растить детей в стабильном правовом государстве с сильным лидером, образованность и ум наших соотечественников, система солидарности граждан, культивируемая в стране. Характеризуя понятие «патриотизм», опрошенные отмечали его эмоциональную составляющую, а также указывали на необходимость деятельностного подхода, выражающегося в конкретных действиях отдельного человека или социальной группы, направленных на улучшение и процветание своей малой и большой Родины.

В целом для укрепления гражданского единства и российской идентичности в многонациональном, поликонфессиональном и поликультурном российском обществе, необходимо повышение уровня и качества жизни населения, обеспечение справедливых отношений между гражданами и государством, поддержание межэтнического и межконфессионального согласия, сохранение этнокультурного многообразия, усиление воспитательного и образовательного направления в работе с детьми и молодежью, воспитание патриотизма и патриотов.

Источники и материалы

Гордость 2023 — Гордость России. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/gordost-rossii> (дата обращения: 10.04.2024 г.).

- Заседание 2021 — Заседание Совета при Президенте РФ по межнациональным отношениям от 30.03. 2021 <https://www.kremlin.ru/events/president/transcripts/65252> (дата обращения: 10.04.2024 г.).
- Идентичность 2024 — Идентичность россиян. Генеральный директор ВЦИОМ Валерий Федоров. <https://wciom.ru/presentation/prezentacii/identichnost-rossijan> (дата обращения: 04.02. 2025).
- О национальной 2024 — О национальной гордости великороссов. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/o-nacionalnoi-gordosti-velikorossov?ysclid=luxhrp5ypa665486361> (дата обращения: 10.04.2024 г.).
- Патриотизм 2023 — Патриотизм — мониторинг. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/patriotizm-monitoring> (дата обращения: 10.04.2024 г.).
- РИА Новости 2013 — Российская идентичность и вызовы времени. Валерий Федоров, генеральный директор ВЦИОМ рассуждает об идентичности россиян XXI в. <https://ria.ru/20130819/957220962.html?ysclid=m6sxpma7a7170661442> (дата обращения: 10.02.2025 г.).
- Символы 2023 — Символы России. <https://wciom.ru/analytical-reviews/analiticheskii-obzor/simvoly-rossii> (дата обращения: 10.04.2024 г.).
- Указ 2012 — Указ Президента РФ от 19.12.2012 г. N 1666 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года» <http://www.kremlin.ru/acts/bank/36512> (дата обращения: 22.03.2024).
- Указ 2018 — Указ Президента РФ от 06.12.2018 г. N 703 «О внесении изменений в Стратегию государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года, утвержденную Указом Президента Российской Федерации от 19 декабря 2012 г. № 1666» <http://www.kremlin.ru/acts/bank/43843> (дата обращения: 22.01.2025).
- Указ 2022 — Указ Президента РФ от 09.11.2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей». <http://www.kremlin.ru/acts/bank/48502> (дата обращения: 04.02. 2025).
- Указ 2023 — Указ Президента РФ от 31.03.2023 г. № 229 «Об утверждении Концепции внешней политики Российской Федерации» <http://www.kremlin.ru/acts/bank/49090> (дата обращения: 04.02. 2025).

Научная литература

- Абрамов А. В. Современный российский патриотизм как маркер гражданской идентичности личности и общества // Вестник МГОУ. Серия «История и политические науки». 2014. № 3. С. 215–221.
- Горлова И. И., Зорин А. Л. Формирование и укрепление общероссийской идентичности и гражданского единства как приоритетные направления современной государственной политики // Социально-гуманитарные знания. 2023. № 2. С. 5–9.
- Горишков М. К. Российская идентичность в контексте новых вызовов и рисков // Научные труды Вольного экономического общества России. 2015. Т. 195. № 6. С. 274–290.
- Данилова Е. Н. Изменения в социальных идентификациях россиян // Социологический журнал. 2000. № 3–4. С. 76–86.
- Дилигенский Г. Г. Люди среднего класса. М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2002. 285 с.
- Дробижнева Л. М. Российская идентичность: дискуссии в политическом пространстве и динамика массового сознания // Полис. Политические исследования. 2018. № 5. С. 100–115.
- Дробижнева Л. М. Смыслы общероссийской гражданской идентичности в массовом сознании россиян // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 4. С. 480–498.
- Дробижнева Л. М., Рыжова С. В. Общероссийская идентичность в социологическом измерении // Вестник российской нации. 2021. № 1–2. С. 39–52.

- Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / Отв. ред. И.С. Семененко / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир», 2017. 992 с.
- Идентичность: личность, общество, политика. Новые контуры исследовательского поля / Отв. ред. И. С. Семененко / ИМЭМО РАН. М.: Издательство «Весь Мир», 2023. 512 с.
- Ионин Л. Г. Идентификация и инсценировка // Социологические исследования. 1995. № 4. С. 3–14.
- Маленков В. В. Образ патриотизма и гражданско-патриотические ориентации молодежи // Изв. Саратов. ун-та. Нов. Сер. Сер.: Социология. Политология. 2022. Т. 22. Вып. 1. С. 6–65.
- Петрова Е. В. Российская идентичность в общественном сознании населения Бурятии // Теория и практика общественного развития. 2023. № 12. С. 62–69.
- Петрова Е. В., Бильтрикова А. В., Дашибалова И. Н. Доверие жителей дальневосточных регионов (Республика Бурятия, Забайкальский и Приморский края) в современных социально-политических условиях // Вестник российской нации. 2024. № 4. С. 48–58.
- Российская идентичность в условиях трансформаций / отв. ред. М. К. Горшков, Н. Е. Тихонова / М.: Наука, 2005. 396 с.
- Российская идентичность и межэтнические отношения. Публичный дискурс и социальная практика / отв. ред. И. М. Кузнецов, С. В. Рыжова. М.: ФНИСЦ РАН, 2022. 434 с.
- Содержательные основы российской идентичности. Региональный и этнокультурный контексты / отв. ред. Е. М. Арутюнова, С. В. Рыжова. М.: ФНИСЦ РАН, 2021. 288 с.
- Тихонова Н. Е. Особенности идентичностей и мировоззрения основных страт современного российского общества // Мир России. 2020. Т. 29. № 1. С. 6–30.
- Тишков В. А. О новых подходах в теории и практике межнациональных отношений // Советская этнография. 1989. № 5. С. 3–15.
- Тишков В. А. Российский народ: история и смысл национального самосознания. М.: Наука, 2013. 649 с.
- Тишков В. А. // Вестник Российской нации. Спецвыпуск 2008–2016 (посвященный трудам академика В. А. Тишкова). 2016. № 51. С. 7–211.
- Тишков В. А. Национальная идея России. М.: Издательство АСТ, 2021. 416 с.
- Ядов В. А. Социальная идентификация в кризисном обществе // Социологический журнал. 1994. № 1. С. 35–52.
- Ядов В. А. Социальные и социально-психологические механизмы формирования социальной идентичности личности // Мир России. 1995. № 3–4. С. 158–171.

References

- Abramov, A. V. 2014. *Sovremennyi rossiiskii patriotizm kak marker grazhdanskoi identichnosti lichnosti i obshchestva* [Modern Russian Patriotism as a Marker of Civil Identity of the Individual and Society]. *Vestnik MGOU. Seriya «Istoriia i politicheskie nauki»* 3: 215–221.
- Danilova, E. N. 2000. *Izmeneniia v sotsial'nykh identifikatsiiakh rossiian* [Recent Changes in the Social Identifications of Russian People]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 3–4: 76–86.
- Diligenskii, G. G. 2002. *Liudi srednego klassa* [People of the Middle Class]. Moscow: Institut Fonda «Obshchestvennoe mnenie». 285 p.
- Drobizheva, L. M. 2018. *Rossiiskaia identichnost': diskussii v politicheskom prostranstve i dinamika massovogo soznaniia* [Russian Identity: Discussions in the Political Space and the Dynamics of Mass Consciousness]. *Polis. Politicheskie issledovaniia* 5: 100–115.
- Drobizheva, L. M. 2020. *Smysly obshcherossiiskoi grazhdanskoi identichnosti v massovom soznanii rossiian* [Meanings of All-Russian Civil Identity in the Mass Consciousness of Russians]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 4: 480–498.
- Drobizheva, L. M., and S. V. Ryzhova. 2021. *Obshcherossiiskaia identichnost' v sotsiologicheskoi izmerenii* [All-Russian Identity in the Sociological Dimension]. *Vestnik rossiiskoi natsii* 1–2: 39–52.
- Gorlova, I. I., and A. L. Zorin. 2023. *Formirovanie i ukreplenie obshcherossiiskoi identichnosti*

- i grazhdanskogo edinstva kak prioritetye napravleniia sovremennoi gosudarstvennoi politiki [Formation and Strengthening of All-Russian Identity and National Unity as Priority Directions of Modern State Policy]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniia* 2: 5–9.
- Gorshkov, M. K., and N. E. Tikhonova (eds.). 2005. *Rossiiskaia identichnost' v usloviakh transformatsii* [Russian Identity under Conditions of Transformation]. Moscow: Nauka. 396 p.
- Gorshkov, M. K. 2015. Rossiiskaia identichnost' v kontekste novykh vyzovov i riskov [Russian Identity in the Context of New Challenges and Risks]. *Nauchnye trudy Vol'nogo ekonomicheskogo obshchestva Rossii* 195 (6): 274–290.
- Ionin, L. G. 1995. Identifikatsiia i instsenirovka [Identification and Staging]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 4: 3–14.
- Malenkov, V. V. 2022. Obraz patriotizma i grazhdansko-patrioticheskie orientatsii molodezhi [Image of Patriotism and Civil and Patriotic Orientations of Youth]. *Izvestiia Saratovskogo Universiteta. Novaia Seriia. Seriia: Sotsiologiya. Politologiya* 22 (1): 6–65.
- Petrova, E. V. 2023. Rossiiskaia identichnost' v obshchestvennom soznanii naseleniia Buriatii [Russian Identity in the Public Consciousness of the Population of Buryatia]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* 12: 62–69. <https://doi.org/10.24158/tipor.2023.12.6>
- Petrova, E. V., A. V. Biltrikova, and I. N. Dashibalova. 2024. Doverie zhitelei dal'nevostochnykh regionov (Respublika Buriatiia, Zabaikal'skii i Primorskii kraia) v sovremennykh sotsial'no-politicheskikh usloviakh [Trust of Residents of the Far Eastern Regions (Republic of Buryatia, Trans-Baikal and Primorsky Territories) in Modern Socio-Political Conditions]. *Vestnik rossiiskoi natsii* 4: 48–58.
- Semenenko, I. S. (ed.). 2017. *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Entsiklopedicheskoe izdanie* [Identity: Personality, Society, Politics. Encyclopedic Edition]. Moscow: Ves' Mir. 992 p.
- Semenenko, I. S. (ed.). 2023. *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Nove kontury issledovatel'skogo polia* [Identity: Personality, Society, Politics. New Contours of Research Field]. Moscow: Ves' Mir. 512 p.
- Tikhonova, N. E. 2020. Osobennosti identichnosti i mirovozzreniia osnovnykh strat sovremennogo rossiiskogo obshchestva [Features of Identities and Worldview of Main Strata of Modern Russian Society]. *Mir Rossii* 29 (1): 6–30.
- Tishkov, V. A. 1989. *O novykh podkhodakh v teorii i praktike mezhnatsional'nykh otnoshenii* [On New Approaches in Theory and Practice of Interethnic Relations]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 3–15.
- Tishkov, V. A. 2013. *Rossiiskii narod: istoriia i smysl natsional'nogo samosoznaniia* [Russian People: History and Meaning of National Self-Awareness]. Moscow: Nauka. 649 p.
- Tishkov, V. A. 2016. *Vestnik Rossiiskoi natsii. Spetsvypusk 2008–2016 (posviashchennyi trudam akademika V. A. Tishkova)* [Bulletin of the Russian Nation. Special Issue 2008–2016 Dedicated to Works of Academician V. A. Tishkov]. Vol. 51: 7–211.
- Tishkov, V. A. 2021. *Natsional'naia ideia Rossii* [National Idea of Russia]. Moscow: AST. 416 p.
- Yadov, V. A. 1994. Sotsial'naia identifikatsiia v krizisnom obshchestve [Social Identification in a Crisis Society]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 1: 35–52.
- Yadov, V. A. 1995. Sotsial'nye i sotsial'no-psikhologicheskie mekhanizmy formirovaniia sotsial'noi identichnosti lichnosti [Social and Socio-Psychological Mechanisms of Formation of Personal Social Identity]. *Mir Rossii* 3–4: 158–171.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/41-53

Научная статья

© Э. В. Мигранова, А. В. Псянчин

ПАТРИОТИЗМ В СОВРЕМЕННЫХ УСЛОВИЯХ (НА ОСНОВЕ АНАЛИЗА ДАННЫХ ФОКУС- ГРУППОВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ СРЕДИ МОЛОДЕЖИ В РЕСПУБЛИКАХ БАШКОРТОСТАН И ТАТАРСТАН)

Статья написана на основе анализа данных, полученных в ходе проведения фокус-групп среди молодежи республик Башкортостан и Татарстан. Данный метод получения информации, благодаря глубине и качеству полученных сведений, признается учеными этнологами и социологами как один из значимых инструментов исследования, он в значительной степени позволяет узнать отношение к исследуемой проблеме той или иной категории населения, их умонастроения, а подчас понять и истинные мотивы поведения человека. Анализ и интерпретация полученного материала позволили осветить ряд вопросов, трендов и закономерностей, касающихся вопросов патриотизма, патриотического воспитания, этнической и общероссийской идентичности, отношения к государственным и республиканским символам и т. д. Рассуждения о патриотизме практически у всех участников дискуссии были связаны с героями России и ветеранами Великой Отечественной войны, с чувством любви и ответственности по отношению к большой и малой Родине. Среди объединяющих россиян факторов были названы русский язык, общая история и территория проживания, схожее мировоззрение и др. Молодежь продемонстрировала запрос на социальную справедливость, при этом часть аудитории высказала неуверенность в завтрашнем дне, заявила о боязни долгосрочного планирования. Но в целом подавляющее большинство участников фокус-групп назвали себя патриотами, причем, они не просто абстрактно рассуждали об этом явлении, а проявляли деятельное стремление, готовность к труду и служению на благо своей Родины.

Мигранова Эльза Венеровна — к. и. н., старший научный сотрудник отдела этнологии, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского научного центра РАН (Российская Федерация, 450054 Уфа, Проспект Октября, 71). Эл. почта: mig.el@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8227-2357>

Псянчин Айбулат Валиевич — д. географ. н., заведующий отделом этнологии, Ордена Знак Почета Институт истории, языка и литературы Уфимского федерального исследовательского центра РАН (Российская Федерация, 450054 Уфа, Проспект Октября, 71). Эл. почта: psyanchin@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1428-4337>

*Исследование выполнено в рамках проекта «Укрепление российского патриотизма как фактора обеспечения единства многонационального народа в условиях современных геополитических вызовов (на примере республик Башкортостан, Татарстан, Удмуртия, Марий Эл, Дагестан, Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия)» (руководитель д. г. н. А. В. Псянчин) Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление общероссийской идентичности 2023–2025 гг. (руководитель академик РАН В. А. Тишков).

Ключевые слова: патриотизм, молодежь, фокус группа, Россия, Республика Башкортостан, Республика Татарстан, российская идентичность

Ссылка при цитировании: Мигранова Э. В., Псянчин А. В. Патриотизм в современных условиях (на основе анализа данных фокус-групповых исследований среди молодежи в республиках Башкортостан и Татарстан) // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 41–53.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/41-53

Original article

© *Elza Migranova and Aibulat Psyanchin*

MODERN PATRIOTISM (BASED ON THE DATA ANALYSIS FROM FOCUS GROUP STUDIES AMONG YOUNG PEOPLE IN THE REPUBLICS OF BASHKORTOSTAN AND TATARSTAN)

The article is based on data analysis from focus group studies of young people in the Republics of Bashkortostan and Tatarstan. This research method, due to the depth and quality of the information received, is recognized by ethnologists and sociologists as an important research tool that allows researchers to understand the attitudes of a particular population category to the problem under study, their mentality, and sometimes understand the true motives of human behavior. The analysis and interpretation of the data revealed several issues, trends and patterns related to patriotism, patriotic education, ethnic and all-Russian identity, attitudes to state and republican symbols, etc. Arguments about patriotism among almost all participants in the discussion were associated with love for the great and small Motherland, heroes of Russia and veterans of the Great Patriotic War. Among the factors uniting Russians, the Russian language, common history and territory of residence, a similar worldview, etc. were listed. The youth demonstrated a request for social justice, and some expressed uncertainty about the future and the fear of long-term planning. But in general, the vast majority of the participants in the focus groups called themselves patriots, demonstrating an active desire and were eager to work and serve for the sake of their homeland.

Keywords: Patriotism, youth, focus group, Russia, Republic of Bashkortostan, Republic of Tatarstan, Russian identity

Authors Info: **Migranova, Elza V.** — Ph.D. in History, Senior Researcher in the Department of Ethnology, Institute of History, Language and Literature Ufa Federal Research Center of the RAS (Ufa, Russian Federation). E-mail: mig.el@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8227-2357>

Psyanchin, Aibulat V. — Dr. of Geography, Head of the Department of Ethnology, Order of the Badge of Honour Institute of History, Language and Literature Ufa Federal Research Centre of the Russian Academy of Sciences. E-mail: psyanchin@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1428-4337>

For citation: Migranova, E. V., and A. V. Psyanchin. 2025. Patriotism in Modern Conditions (Based on the Analysis of Data from Focus Group Studies Among Young People in the Republics of Bashkortostan and Tatarstan). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 41–53.

Funding: The article was prepared within the framework of the Program of Scientific research on the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity in 2023–2025 (headed by Academician of the Russian Academy of Sciences V. A. Tishkov).

Фокус-групповое исследование представляется одним из важных способов получения информации. Этот качественный метод, способствующий глубокому пониманию явлений и процессов, используют в своей работе представители различных научных и практических направлений. По мнению исследователей, репрезентативность фокус-групп зависит от правильного подбора рекрутов, а также наиболее полного и точного использования принятых в науке методических приемов и принципов. Об эффективности данного метода исследования писали С. А. Белановский (Белановский 1996); Н. Н. Богомолова, Т. В. Фоломеева (Богомолова, Фоломеева 1997); О. Т. Мельникова (Мельникова 2007); А. Г. Левинсон (Левинсон 2007); И. В. Чеховский (Чеховский 2012); Т. А. Гонохова и др. (Гонохова и др. 2017); А. Н. Мироненко (Мироненко 2021); Н. П. Щукина (Щукина 2023) и другие. При этом учеными отмечалась необходимость дифференцировать фокус-группу от групповой беседы, открытой групповой дискуссии, включенного наблюдения, экспертного интервью и прочих инструментов, используемых в исследовательской практике.

Согласно методологии, подготовительный этап включал разработку программы и сценария (гайда) с определением правил и целей дискуссии, параметров отбора участников, основных блоков вопросов и т. д.

Было набрано оптимальное количество респондентов, процесс контролировался руководителем проекта. Выборке уделялось особое внимание, ей должны были быть присущи качества генеральной совокупности. В первой фокус-группе приняли участие 9 студентов 3 курса факультета башкирской филологии, востоковедения и журналистики Уфимского университета науки и технологий (ПМА 2024, Уфа), во второй — 11 студентов кафедры антропологии и этнографии Института международных отношений, истории и востоковедения Казанского федерального университета (ПМА 2024, Казань). Для проведения фокус-группы респондентов рассадили так, чтобы они могли видеть друг друга, им были предложены канцелярские принадлежности — ручки и листы бумаги. Из технических средств использовались диктофоны, видеокамера, фотоаппарат.

Ведущая роль в организации фокус-групп принадлежала модератору, которым выступила научный сотрудник сектора Института социально-экономических исследований УФИЦ РАН Э. И. Ахметова. В работе также приняли участие руководитель проекта, заведующий отделом этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН, д. г. н. А. В. Псянчин, к. и. н., с. н. с. отдела этнологии ИИЯЛ УФИЦ РАН Э. В. Мигранова, д. и. н., зав. отделом этнополитологии ИЭИ УФИЦ РАН Ф. Г. Сафин. При необходимости исследователи задавали собравшимся наводящие вопросы, вели краткие полевые заметки (мемо). В качестве вспомогательного инструмента использовались анкеты, которые было предложено заполнить собравшимся. Результаты анкетирования использовались нами как дополнительный источник при проведении исследования. Позднее эмпирический (видео, аудио и фото) материал был обработан, расшифрован, подготовлены отчеты и транскрипты, которые легли в основу различных исследований авторов (Мигранова и др. 2024), в том числе были использованы при подготовке данной статьи.

Анализ и интерпретация полученного материала позволили осветить ряд вопросов, трендов и закономерностей, касающихся вопросов патриотизма, патриотического воспитания, этнической и общероссийской идентичности и т. д.

В первую очередь перед нами стояла задача выяснения того «*Какие ассоциации возникают у молодежи при слове «патриотизм?»*». Ниже приведены варианты ответов¹:

Молодежь РБ

гордость за Родину
любовь к своей Родине
уважение к своей стране
защита Родины, воинские подвиги
ветераны Великой Отечественной войны
научные, спортивные, культурные достижения
художественные фильмы и книги о войне
любовь к малой родине
любовь к своей семье, родителям
гордость за своих родных

знание истории своей Родины

Молодежь РТ

объединение граждан страны

воспоминания из детства
патриотические лагеря.

Большинство ответов участников на этот вопрос и у башкортостанской, и у татарстанской молодежи были следующими:

«Патриотизм — это любовь к своей Родине», «Готовность идти на жертвы ради своей страны», «Патриот — это человек, который любит свою Родину и готов защищать ее», «Гордость за Отчизну», «Уважение к своей стране», «Любовь к своему народу», «Апофеоз, величайшее проявление патриотизма — это самопожертвование во благо Родины, готовность отдать за нее свою жизнь».

Респонденты отмечали, что патриотизм — это не какое-то застывшее, а развивающееся, меняющееся на протяжении истории понятие:

«Российский патриотизм формировали общественно-политические и культурные достижения, воинские подвиги русской императорской, Красной и Советской армии, а также вооруженных сил России».

Ряд молодых людей в обеих республиках, рассуждая о патриотизме, связали его с малой родиной, семьей:

«Патриотизм — это что-то связанное не только со страной в целом, это и гордость за свою малую родину, за свою республику, город, даже, возможно, за семью», «Когда я слышу слово патриотизм, я представляю такую картину: течет река Волга, за ней — горы, леса, поля. Это моя малая родина, одно из самых красивых мест, я ее люблю», «Патриотизм — это любовь к своим близким, родным, к месту, где ты родился, вырос, где у тебя появились друзья».

Один из принявших участие в дискуссии отметил:

«С одной стороны, патриотизм — это больше будто бы такое политизированное общегосударственное явление, а с другой, вот лично для меня, это больше связано с любовью к своему краю».

¹ В центре расположены совпавшие ответы; слева, полученные от респондентов в РБ, справа — от респондентов в РТ.

Некоторые расставили виды патриотизма по иерархии, отметив, что высшее его проявление связывается со страной в целом, затем с малой родиной, далее с семьей, близкими людьми:

«Патриотизм начинается с семьи, с матери, со школы, с учителей, с того места, где ты родился и которое тебе дорого, а продолжается в любви к Родине, к своей стране, к людям, которые объединены одной историей и культурой».

Другие сказали, что патриотизм они испытывают в основном к своей малой родине и в меньшей степени к остальной стране, большинство же подчеркнули, что патриотизм для них преимущественно связан со страной, а не с местом рождения.

Рассуждения о патриотизме почти у всех были связаны с героями России и ветеранами Великой Отечественной войны:

«Патриотизм ассоциируется у меня с историческим подвигом нашего народа, нашей страны во время Великой Отечественной войны», «Патриотизм — это больше гордость за своих родных, за своих предков, которые воевали на фронте», «Патриот — это тот, кто защищает свою страну и поднимает ее престиж», «При слове патриотизм у меня всплывают воспоминания о 9 мая, о Параде Победы, о ветеранах Великой Отечественной войны».

Культурные, научные, спортивные достижения России и россиян также находили отклик у молодежи:

«Для меня патриотизм — это когда видишь свою страну в различных рейтингах на высоком месте, например, в пятерке лучших», «Подъем патриотизма у меня вызывают победы наших спортсменов на мировой арене», «Олимпиады, научные открытия — это то, чем можно гордиться».

В связке с патриотизмом были упомянуты также художественные произведения, книги, фильмы:

«Вспоминаю, что в детстве о патриотизме меня заставили задуматься прочитанные книги о войне, например, «Повесть о настоящем человеке», «Когда слышу слово патриотизм, советские фильмы о войне сразу всплывают у меня в голове», «Песни военно-патриотические очень сильные патриотические чувства вызывают».

Один из студентов из РТ отметил, что лично у него патриотические чувства усилились после посещения военно-спортивного лагеря.

По мнению некоторых, патриотизм — это внутренняя культура человека:

«Патриот — это человек, который делает все возможное для улучшения мира вокруг себя, патриот не выбросит мусор мимо урны, не будет загрязнять природу, всегда поможет тому, кто нуждается в помощи».

Ответы участников фокус-групп оказались сходными с ответами, полученными в ходе анкетирования, проведенного нами среди молодежи РБ и РТ¹. Так, отвечая на вопрос анкеты «*Что такое патриотизм?*» (можно было выбрать несколько вариантов ответов),

¹ В рамках данного исследовательского проекта в 2023–2024 гг. нами было проведено анкетирование среди башкортостанской и татарстанской молодежи (было опрошено около 100 чел. в каждой республике).

абсолютное большинство респондентов выбрали вариант «любовь к Родине» (85,4%); 50,9% отметили, что патриотизм отождествляется у них с «гордостью за свою страну». Между тем, достаточно высокий процент набрали варианты, что «патриотизм — это любовь к малой родине, родной республике, городу, деревне, дому» (47,9%), «любовь к родной природе» (44,2%), «к своему этносу и своей национальной культуре» (36,3%) (ПМА, 2023–2024), что неудивительно, учитывая проведение опроса в таких многонациональных республиках, как Башкортостан и Татарстан.

Живой отклик у участников дискуссии вызвал вопрос о том *«Какие события или исторические личности сыграли значительную роль в истории России?»*

Ответы распределились следующим образом: для молодежи РБ и молодежи РТ такими личностями являются правители России; полководцы; Герои Великой Отечественной войны; национальные герои; деятели искусства, ученые. Молодежь РТ, кроме того, назвала первого космонавта Юрия Гагарина и тружеников тыла.

Анализ ответов позволяет констатировать, что приоритет был отдан политическим деятелям и правителям:

«Говоря о личностях, которые внесли вклад в развитие России, отмечу в первую очередь правителей России разных лет: это Петр I, Елизавета, Екатерина II, Ленин, Сталин, Брежнев, Путин», «Правители России, начиная с Рюрика, заканчивая сегодняшним Президентом Российской Федерации. Каждый из них внес свой вклад в нашу историю, культуру», «В голове сразу Петр I, с его многочисленными реформами, он сделал Россию империей. Для меня, наверное, он самый большой патриот, ну и, конечно, остальные правители Российской империи, Советского Союза, России», «Первая личность, которая сразу приходит в голову, это Ленин», «Для меня примером является Советский Союз, а самыми выдающимися правителями той эпохи Ленин, Сталин, Брежнев. СССР достиг наибольших высот в экономике, политике, культуре и была одержана победа в Великой Отечественной войне», «Для меня именно советская эпоха и ее лидеры являются эталоном, это был наилучший период в истории страны», «Я бы хотел, прежде всего, назвать царей, императоров, генсеков, президентов», «Владимир Владимирович Путин много сделал для России».

В череде исторических личностей, оказавших влияние на историю страны и республик, были названы и первые президенты РБ и РТ — М. Г. Рахимов и М. Ш. Шаймиев. Были также упомянуты выдающиеся российские и советские полководцы и военачальники (Кутузов, Суворов, Рокоссовский, Конев, Жуков и др.). Минигали Шаймуратов, командир легендарной 112 башкирской кавалерийской дивизии, был отмечен ребятами и в Башкортостане, и в Татарстане. Одна из девушек назвала имя летчика, Героя Советского Союза Алексея Петровича Компанийца, который учился в той же школе, что и она.

«А мне вот Зоя Космодемьянская вспомнилась», — отметил другой участник. «А я своего прадеда назову, ветерана Великой Отечественной войны», — продолжил третий. «Мы тоже», — поддержали его ребята. «А у нас семейная династия военных. Мой прадед был участником войны, мой дед и отец тоже ветераны различных войн и вооруженных конфликтов». Вообще Герои Великой Отечественной войны и Герои современной России, по мнению молодежи, сыграли большую роль в истории страны и в воспитании патриотизма.

Один из участников опроса сказал: «Любого человека, кто отдал свою жизнь за Победу, за Родину, кто не вернулся с фронта можно считать героем, патриотом». Была отмечена и заслуга тружеников тыла: «Они тоже очень большие патриоты», — отметили ребята.

Далее были названы деятели культуры, искусства, науки, спорта:

«Роль писателей, музыкантов и спортсменов очень большая, они продвигают Россию на мировой арене», «Российская классическая музыка очень ценится в мире», «На ум приходят писатели, поэты, сразу Пушкина хочется назвать, Лермонтова, Достоевского, Толстого... ведь настоящие патриоты, это не только те, кто сражается на поле боя, но те, кто прославляют страну, благодаря которым сохраняются традиции, культура», «Также всплывает имя Юрия Гагарина — первого человека, полетевшего в космос, человека, который открыл завесу тайны мироздания». Имя национального героя Салавата Юлаева прозвучало на обеих площадках, поскольку, по мнению ребят, «он боролся за права не только башкирского, но и других народов Урало-Поволжья, за их освобождение от крепостной зависимости». Обобщить ответы можно высказыванием одной из участниц: «Каждая из названных личностей внесла посильный вклад в нашу страну».

В ходе беседы собравшимся был также задан вопрос: «*Считаете ли Вы себя патриотами?*». Большинство ребят ответили положительно, однако были и уточнения:

«Я, конечно, считаю себя патриотом, но мне кажется в каком-то общепринятом значении я не совсем подхожу под эти рамки», «Мне очень сложно сказать, являюсь ли я патриотом, я не очень активно участвую в патриотических акциях, но я себя считаю таковым», «Я сам считаю себя патриотом, но не уверен, что так считают другие», «Я себя считаю патриотом хотя бы потому, что я занимаюсь изучением истории своей страны, своего родного края», «Я могу назвать себя патриотом, как и любого человека, который желает сделать что-то лучшее для своей страны, для своей республики, своего города, или даже для своего двора», «Я считаю себя больше патриотом своей малой родины, меня очень волнуют ее проблемы, есть желание прикладывать усилия для развития своего края».

На вопросы «*Считаете ли Вы себя россиянами?*» и «*Что объединяет россиян?*» большинство участников фокус группы ответили положительно и назвали себя россиянами независимо от национальности:

«Да, я считаю себя россиянином, я люблю свою страну, желаю ей блага и готов делать для нее что-то полезное», «Я горжусь тем, что я живу в России, если нужно я готов защищать ее», «Для русского человека в мире нет места лучше, чем Россия», «Я считаю себя россиянином, мы все тут, по сути, россияне, несмотря на то, что мы татары, башкиры...».

К одному из главных признаков, способствующих объединению россиян в один народ, молодые люди отнесли русский язык. Это подтверждается и нашими предыдущими исследованиями, согласно которым, формирование общегражданской идентичности может быть успешным лишь в том случае, если оно опирается на историческое прошлое, на некий фундамент, сплачивающий разнородные элементы общества. Согласно полученным нами данным массового этносоциологического исследования,

охватившего в 2021–2022 гг. республики Башкортостан и Татарстан, главным объединяющим россиян фактором также был назван русский язык — язык межнационального общения. Его выбрали почти 90% опрошенных (в РБ 88,9%, в РТ 89,0%) (ПМА 2021–2022). Вообще, не только в России, но и в других полиэтнических государствах, имеющих сложный культурный, этнический, конфессиональный состав, именно один общий язык берет на себя объединяющую, консолидирующую функцию.

Кроме языка, связывающими элементами были названы «общая история» и «общая территория», то есть совместное проживание в России, а также «общие праздники и традиции»:

«Несмотря на то, что Россия многонациональная страна, у ее народов есть что-то общее в традициях, а также любовь к своей стране», «Я бы назвал еще терпимость к культурам, традициям, религиям других народов, без этого, наверное, не мог бы сформироваться единый российский народ», «Чтобы стать настоящими патриотами, россиянам необходимо осознать свою общую историю».

Эти заявления, как нам кажется, не случайны, поскольку именно через культуру и общее историческое прошлое формируется и представление о национальных интересах, лояльность государству, любовь к Родине, и индивиды вовлекаются в единую систему социального пространства (Псянчин и др. 2021: 70).

Оживленную дискуссию вызвал вопрос *«В каких социальных практиках человек может проявить себя как патриот?»* Многие отметили участие 9 мая в Параде Победы и в шествии Бессмертного полка:

«Когда участвуешь в параде и несешь фотографию своего деда или прадеда, ты сердцем чувствуешь, как приобщаешься к чему-то великому, подвигу, который совершил советский народ». Большое значение, по мнению ребят, имеет помощь пожилым людям и ветеранам: «Я бы еще добавила помощь ветеранам, и не просто какую-то разовую помощь, на праздники или на День Победы, а постоянное внимание к ветеранам, участникам военных действий, и в целом к пожилым людям».

Важным долгом для мужчин была названа «служба в армии, защита Родины». Участие в культурной, научной, спортивной жизни страны, по мнению собравшихся, также является общественно значимой практикой:

«Например, если какой-то ученый делает открытие и получает, скажем, Нобелевскую премию, он вносит большой вклад в укрепление патриотизма», «Создание выдающегося произведения искусства (фильма, картины, оперы и т. д.), ставшего широко известным во всем мире — это тоже патриотизм», «Участие в спортивных соревнованиях, победы на международном уровне очень способствуют проявлению патриотизма не только среди самих спортсменов, но и среди болельщиков», «Стремление сохранять и развивать свою культуру, свой язык — это тоже разновидности патриотизма».

Еще одной областью, где человек может проявить свои патриотические чувства, было названо волонтерство, участие в субботниках и т. д. Приведем несколько высказываний участников:

«В последнее время патриотизм больше связывается с политикой, но ведь это более широкое понятие, связанное с культурой, историей, взаимовыручкой»,

«Для меня важно принести пользу обществу и стране в каких-то социальных практиках, в сфере экологии, например, чтобы сделать мир вокруг себя чище, чтобы людям жилось легче», «Я считаю, что проявление патриотизма — это не обязательно какие-то военные мероприятия, а просто желание человека сделать свою страну лучше».

Несмотря на то, что некоторых участников беседы, по их словам, «не все в современной ситуации устраивает», они все же уверенно назвали себя россиянами и сказали, что «невзирая ни на что, они любят свою страну».

В ходе фокус-группы были также обсуждены вопросы, связанные с воспитанием патриотизма, о том, в каком возрасте у человека начинает формироваться это чувство. Прозвучали следующие ответы:

«Патриотизм формируется в детстве, в семье», «С детства родители должны рассказывать ребенку об истории страны, своего края, о выдающихся личностях, о подвигах своих предков», «В семье ребенку нужно дать нравственные ориентиры, моральные нормы, правильные установки», «Если ребенка правильно воспитывать в семье, он сам поймет, что нужно любить и уважать Родину», «Я считаю, что составление родословной семьи способствует сохранению исторической памяти, формированию патриотизма».

Была отмечена и роль школы:

«Кроме семьи дополнительная подпитка в вопросах патриотического воспитания идет в школе, нужно больше обращать внимание на культурное обогащение, тогда чувства человека будут более искренними», «Вот в школах сейчас ввели новый предмет «Разговоры о важном», где как раз затрагиваются вопросы патриотизма, поднимается флаг, звучит гимн России, думаю, это вносит вклад в воспитание и укрепление патриотизма», «Патриотизм формируется в детстве, ну не совсем в раннем, скорее со школьного возраста, когда дети начинают читать книги, смотреть фильмы о войне», «На уроках обществознания, истории, литературы прививается патриотизм», «Для укрепления патриотизма важны походы в музеи, кино, встречи с ветеранами», «Считаю, что специальные уроки патриотизма в школе не нужны, но нужны какие-то отдельные занятия, например, уроки памяти, на которых бы рассказывалось о великих людях, героях, которые внесли весомый вклад в историю и культуру страны, чтобы у детей появилось желание равняться на них».

Была высказана точка зрения что в вопросах патриотического воспитания важно не переусердствовать, «не перегнуть палку», чтобы не получить обратный эффект:

«Я думаю, если слишком налегать, то ребенку наоборот станет неинтересно, будет отторжение», «Маленьких детей можно воспитывать с помощью мультфильмов, которые вызовут у него интерес», «В образовательных учреждениях, конечно, должно быть патриотическое воспитание, но в рамках разумного, человек, когда станет старше, сам сделает выбор, как ему относиться к тому или иному явлению», «Насильственный, искусственный патриотизм никому не нужен, ни гражданину, ни государству», «Внешкольные мероприятия должны быть добровольными, туда не надо загонять палками, но они должны быть интересными и познавательными, чтобы дети с удовольствием их посещали», «Не нужно силой навязывать патриотизм, это не особо эффективно, иногда это больше похоже на

подмену любви к Родине на повиновение государству».

По мнению части аудитории, патриотизм — это довольно широкое понятие, имеющее отношение к истории, культуре в целом. Приведем один из полученных ответов:

«Вот родился ребенок, с самого раннего возраста его нужно приобщать к истории, культуре, в том числе культуре поведения. Объяснять, например, что нельзя выбрасывать мусор где попало, что нужно уважать старших и т. д. Из этих малых вещей потом формируется зрелая личность».

Было также отмечено, что воспитание патриотизма зависит и от государства, и от общества, обнаружился также запрос на социальную справедливость, без которой, по мнению части аудитории, невозможно воспитание истинного патриотизма:

«Если государство обеспечит человеку защиту, хорошие социально-экономические условия, то это приведет к формированию у растущего гражданина чувства благодарности к власти, он с большой долей вероятности станет патриотом своей страны».

Ряд собравшиеся отметили необходимость разделения понятий Родины, государства и политики:

«Родина — это место, где родился человек, это его родная земля, а государство — это социальный институт, который обеспечивает управление страной, можно любить Родину и не соглашаться с несправедливой политикой по отношению к своим гражданам».

Следует отметить, что среди участников обеих фокус-групп было несколько человек (как правило, 1–2), которые отмечали, что патриотизм не вызывает у них никаких чувств или вызывает негативные чувства:

«Тема патриотизма меня никогда не интересовала», «На самом деле, я никогда не его не испытывала», «Мне сам термин «патриотическое воспитание» не нравится, какой-то затертый он, я считаю», а одна девушка после ознакомления с темой дискуссии не пожелала в ней участвовать и покинула аудиторию.

В рамках нашего исследования нам также было важно понять отношение собравшихся к государственным символам. Подавляющее большинство участников дискуссии правильно описали гимн, флаг и герб России. Чувства собравшихся варьировались от искреннего восхищения:

«Я ощущаю какой-то восторг от них, они очень красивые, особенно герб», «Когда играет гимн сердце замирает, и хочется тут же встать и подпевать», «Мне нравится гимн, я его знаю наизусть, мне также нравится, как выглядят герб и российский флаг-триколор», «Когда звучит гимн, все обязаны вставать, продемонстрировав тем самым свое уважение и любовь к Родине», «Когда звучит гимн в честь наших спортсменов у меня это вызывает сильные эмоции, до слез», «Герб, флаг и гимн ассоциируются у меня с Россией и вызывают теплые чувства», «Уважение к государственным символам у меня с детства» до нейтрального отношения: «Я особо ничего не чувствую по отношению к символам государства, может, только от гимна», «Сами по себе символы не вызывают у меня каких-то чувств, но когда они используются в больших мероприятиях, особенно международных, то тогда, да, появляется чувство уважения и гордости».

От государственных символов разговор перешел к республиканским символам, но, к сожалению, знания о них оказались на порядок ниже, что согласуется и с данными анкетирования. Так, если правильное расположение цветов на флаге России назвали 87,1%, то на флаге Башкортостана или Татарстана — чуть более половины респондентов, авторов гимна страны знали около 40%, а республиканских гимнов — не более 15% (ПМА 2023–2024).

Собравшимся было предложено назвать и неформальные республиканские символы, имеющие для них значение как для жителей Башкортостана и Татарстана. Среди ответов прозвучали следующие:

природа, башкирский и татарский язык, традиции, праздники, менталитет народов, народное искусство (фольклор, эпос, сказки, предания, песни, танцы, музыка, литература, театр, ремесла, музыкальные инструменты, костюмы, орнамент) и т. д.

В заключение отметим, что в ходе описанных фокус-групповых исследований была получена релевантная поставленным целям и задачам информация, которая позволила подтвердить первоначальную исследовательскую гипотезу об актуальности темы патриотизма среди молодежи республик Башкортостан и Татарстан. Данный метод, благодаря глубине и качеству данных, внес значительный вклад в реализацию указанного проекта и показал себя эффективным инструментом, способным реально отражать доминирующую в том или ином коллективе картину.

Важной тактикой ведения дискуссии являлось наблюдение за эмоциональной составляющей группы. Обращалось внимание и на невербальные компоненты общения. В целом дискуссии проходили в доброжелательной обстановке, наблюдалась достаточно высокая степень вовлеченности участников, неподдельный интерес и желание как можно более точно выразить свои мысли.

В целом, при сопоставлении данных фокус-групп и анализа анкет, собранных среди молодежи РБ и РТ, обнаружился довольно низкий процент не считающих себя патриотами. Таковых оказалось лишь 9%, в то время как патриотами назвали себя 62,3% респондентов. Однако определенную озабоченность вызывает тот факт, что почти треть опрошенных затруднились ответить на этот вопрос (ПМА 2023–2024). Вероятно, это может свидетельствовать о недостаточной степени зрелости гражданского самосознания у отдельных представителей молодежи. Наблюдения также показывают, что у части данной категории населения присутствуют неуверенность в завтрашнем дне, боязнь долгосрочного планирования и другие негативные установки.

В связи с этим, всем вовлеченным в воспитательный процесс — семье, образовательным, культурным, научным, общественным организациям, органам власти и самоуправлению, средствам массовой информации и т. д. необходимо прикладывать больше усилий для формирования у молодежи ценностных ориентаций, связанных с патриотизмом.

Между тем, определенный оптимизм вызывает то, что большинство представителей молодежи не просто абстрактно рассуждает о патриотизме, но и проявляет деятельное стремление: готовность к труду и служению на благо своей Родины. О высокой значимости данной темы для современного общества может свидетельствовать тот факт, что при проведении анкетирования более 96% респондентов отметили, что «патриотизм сегодня актуален» (ПМА 2023–2024). Эти цифры подтверждают и наглядно демонстрируют, что в сегодняшних реалиях проблематика патриотизма находится на острие общественно-политической повестки.

Источники и материалы

- ПМА 2021–2022 — Полевые материалы авторов. Результаты массового анкетирования, проведенного в республиках Башкортостан и Татарстан (опрошено по 1000 респондентов в каждой республике) по проекту «Сохранение и развитие этнокультурного и языкового многообразия республик как условие укрепления российского федерализма». Руководитель исследования А. В. Псянчин.
- ПМА 2023–2024 — Полевые материалы авторов. Результаты анкетирования, проведенного в республиках Башкортостан и Татарстан по проекту «Укрепление российского патриотизма как фактора обеспечения единства многонационального народа в условиях современных геополитических вызовов». Руководитель исследования А. В. Псянчин.
- ПМА 2024, Уфа — Полевые материалы авторов. Фокус-группа, проведенная среди молодежи г. Уфы. Руководитель исследования А. В. Псянчин.
- ПМА 2024, Казань — Полевые материалы авторов. Фокус-группа, проведенная среди молодежи г. Казани. Руководитель исследования А. В. Псянчин.

Научная литература

- Белановский С. А. Метод фокус-групп. М.: Магистр, 1996. 272 с.
- Богомолова Н. Н., Фоломеева Т. В. Фокус-группы как метод социально-психологического исследования: учебное пособие. М.: Магистр, 1997. 80 с.
- Гонохова Т. А., Буханько И. С., Свидерских М. И., Усольцева Е. О. Фокус-группа как качественный метод исследования общественной активности сельских жителей Республики Алтай // Мир науки, культуры, образования. 2017. № 6 (67). С. 281–284.
- Левинсон А. Г. Открытые групповые дискуссии как метод прикладных социологических исследований // Вестник общественного мнения. 2007. № 6. С. 45–53.
- Мельникова О. Т. Фокус-группы: Методы, методология, модерирование. М.: АспектПресс, 2007. 320 с.
- Мигранова Э. В., Псянчин А. В., Зарипов А. Я. Патриотизм как компонент мировоззрения молодежи Республики Башкортостан // Oriental Studies. 2024. Т. 17. № 6. С. 1267–1278. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2024-76-6-1267-1278>
- Мироненко А. Н. Фокус-группа как качественный метод исследования // Трибуна ученого. 2021. Вып. 12. С. 37–44.
- Псянчин А. В., Мигранова Э. В., Зарипов А. Я. К вопросу об этнической и общероссийской идентичности в республиках Башкортостан и Татарстан // Этнокультурное и языковое многообразие народов России (на примере республики Башкортостан, Татарстан, Саха (Якутия), Дагестан). Уфа: ИИЯЛ УФИЦ РАН, 2021. С. 62–75.
- Чеховский И. В. Метод фокус-групп: этапы реализации исследования // Вестник РУДН. Серия Социология. 2012. № 4. С. 145–154.
- Щукина Н. П. О методах анализа данных фокус-групповых исследований // Вестник Самарского муниципального института управления. 2023. № 3. С. 100–108.

References

- Belanovskii, S. A. 1996. *Metod fokus-grupp* [The Focus Group Method]. Moscow: Magistr. 272 p.
- Bogomolova, N. N., and T. V. Folomeeva. 1997. *Fokus-gruppy kak metod social'no-psikhologicheskogo issledovaniya: uchebnoe posobie* [Focus Groups as a Method of Socio-Psychological Research: Study Guide]. Moscow: Magistr. 80 p.
- Chekhovskii, I. V. 2012. *Metod fokus-grupp: etapy realizatsii issledovaniia* [The Focus Group Method: Stages of Research Implementation]. *Vestnik RUDN. Seriya Sociologiya* 4: 145–54.
- Gonokhova, T. A., I. S. Bukhanko, M. I. Sviderskii, and E. O. Usoltseva. 2017. Fokus-gruppa kak kachestvennyi metod issledovaniya obshchestvennoi aktivnosti selskikh zhitelei Respubliki Altay

- [Focus Group as a Qualitative Method of Studying the Social Activity of Rural Residents of the Altai Republic]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* 6 (67): 281–284.
- Levinson, A. G. 2007. Otkrytye gruppovye diskussii kak metod prikladnykh sociologicheskikh issledovaniy [Open Group Discussions as a Method of Applied Sociological Research]. *Vestnik obshchestvennogo mneniya* 6: 45–53.
- Mel'nikova, O. T. 2007. *Fokus-gruppy: metody, metodologiya, moderirovanie* [Focus Groups: Methods, Methodology, Moderation]. Moscow: AspektPress. 320 p.
- Migranova, E. V., A. V. Psyanchin, and A. Ya. Zaripov. 2024. Patriotizm kak komponent mirovozzreniya molodezhi Respubliki Bashkortostan [Patriotism as a Component of Youth's Worldviews: The Case of Bashkortostan]. *Oriental Studies* 17(6): 1267–1278. <https://doi.org/10.22162/2619-0990-2024-76-6-1267-1278>
- Mironenko, A. N. 2021. Fokus-gruppa kak kachestvennyi metod issledovaniia [Focus Group as a Qualitative Research Method]. *Tribuna uchenogo* 12: 37–44.
- Psyanchin, A. V., E. V. Migranova, and A. Ya. Zaripov. 2021. K voprosu ob etnicheskoi i obshcherossiiskoi identichnosti v respublikakh Bashkortostan i Tatarstan [On the Issue of Ethnic and All-Russian Identity in the Republics of Bashkortostan and Tatarstan]. In *Etnokul'turnoe i yazykovoe mnogoobrazie narodov Rossii (na primere respubliki Bashkortostan, Tatarstan, Saha (Yakutiya), Dagestan)* [Ethnocultural and Linguistic Diversity of the Peoples of Russia (on the Example of the Republics of Bashkortostan, Tatarstan, Sakha (Yakutia), Dagestan)], ed. by A. V. Psyanchin. Ufa: IYAL UFIC RAN. 62–75.
- Shchukina, N. P. 2023. O metodakh analiza dannykh fokus-gruppovykh issledovaniy [On the Methods of Data Analysis of Focus Group Studies]. *Vestnik Samarskogo munitsipal'nogo instituta upravleniia* 3: 100–108.

© Г. С. Корытин

ПРОЦЕССЫ ПОСЛЕВОЕННОГО ВОССТАНОВЛЕНИЯ В ЧЕЧЕНСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

Статья посвящена процессам послевоенного восстановления на территории Чеченской Республики с 2000 года по настоящее время. В современной социальной антропологии вопросы реконструкции и преодоления последствий этнополитических конфликтов не так часто оказываются в центре внимания специалистов. В исследовании автор опирался на полевые материалы, собранные им в 2023–2024 гг. в Чеченской Республике. В статье обозначен демографический, социально-экономический, духовный и культурный ущерб, нанесенный Чечне в результате конфликтов. Кроме того, рассматривается тяжелый процесс восстановления социальной инфраструктуры, а также средства и способы, благодаря которым это стало возможным. На основе полевых материалов и литературных данных автором анализируется роль некоторых чеченских традиций, социальных институтов и исламских моральных ценностей в восстановлении Чечни. Проанализированы процессы и проблемы, которые наблюдались в сельской местности в Чечне как сразу после завершения активных боевых действий, так и в наши дни.

Ключевые слова: традиции, исламские ценности, социальные институты, постконфликтное восстановление

Ссылка при цитировании: Корытин Г. С. Процессы послевоенного восстановления в Чеченской Республике // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 54–72.

UDC: 39+323.2

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/54-72

Original article

© Georgy Korytin

THE POST-WAR RECONSTRUCTION IN THE CHECHEN REPUBLIC

The article is devoted to the processes of post-war reconstruction in the Chechen Republic, from 2000 to the present. Nowadays, the issues of reconstruction and overcoming the consequences of ethnopolitical conflicts are not so often the focus of attention of social anthropologists. The author relied on field materials collected in 2023–2024 in the Chechen Republic. The article examines the demographic, socio-economic and cultural damage caused to Chechnya as a result of the conflicts. It considers the difficult process of rebuilding the social infrastructure, as well as

Корытин Георгий Сергеевич — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: e.korytin@list.ru

the means and methods by which this became possible. Based on field materials and literary data, the article analyzes the role of some Chechen traditions, social institutions and Islamic moral values in the restoration of Chechnya. The article also analyzes the processes and problems that were observed in rural areas in Chechnya, both immediately after the end of active hostilities, and in our days.

Keywords: *traditions, Islamic values, social institutions, post-conflict reconstruction*

Author Info: Korytin, Georgy S. — Postgraduate student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: e.korytin@list.ru

For citation: Korytin, G. S. 2025. The Post-War Reconstruction in the Chechen Republic. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 54–72.

Одним из самых крупных этнополитических конфликтов на постсоветском пространстве, без сомнения, является конфликт в Чеченской Республике, продлившийся с перерывами с 1994 по 2000 гг. По результатам тяжелых и кровавых боев к началу 2000-х гг. Чеченская Республика оказалась в состоянии тяжелейшего гуманитарного кризиса. После того как в 2000-м г. завершились наиболее активные боевые действия перед народом Чечни, ее новым руководством и федеральным центром встала проблема постконфликтного восстановления этого региона и налаживания всех сфер жизни общества.

Чечня в преддверии третьего тысячелетия

В результате вооруженного конфликта к середине 2000 г. республика лежала в руинах. Официальные данные свидетельствуют о том, что были практически уничтожены семь населенных пунктов, в том числе и столица — город Грозный. Более чем на 70% были разрушены 18 аулов и сел. Около 21 тыс. домов не подлежали восстановлению, а еще 80 тыс. жилых строений были серьезно повреждены.

За годы конфликта экономика Чечни была уничтожена. Промышленность, в том числе нефтяная, а также система энергетики практически перестали существовать. Аграрный сектор республики не мог обеспечить даже 20% потребностей собственного населения в продовольствии. Системы газо- и водоснабжения были разрушены, перестал работать транспорт, многие объекты культуры были повреждены или уничтожены. По самым скромным подсчетам ущерб, нанесенный за годы конфликта экономике Чечни, равняется 40–45 млрд рублей. И это без учета ущерба, нанесенного нефтяной индустрии, который вместе с потерей сырья и загрязнением экологии равняется приблизительно 60 млрд рублей.

Демографические потери оказались не менее страшными. Численность постоянного населения Чечни сократилась с 1074 тыс. человек в начале 1994 г. до 621 тыс. в начале 2003 г., т. е. примерно на 42% (Ибрагимов, Тишков 2006: 125). По одним данным, гражданские потери оцениваются от 22 до 60 тыс. человек. В период конфликта из Чечни выехало более 500 тыс. человек. До 1991 г. в Грозном проживало 425 тыс. человек, в том числе 200 тыс. русских. К зиме 1999 г. в столице Чечни осталось около 20 тыс. человек, а русскоязычное население республики не превышало 5%. В период с 1997 по 1999 гг. около 600 тыс. человек в Чечне потеряли работу. К середине 2001 г. без крова над головой оставались 150 тыс. человек.

Большая часть людей, оставшихся в республике, была вынуждена жить в состоянии страха и нищеты. Огромное количество оружия, находившееся в Чечне, и харак-

тер власти Д. Дудаева и А. Масхадова привели к росту преступности. Установилась новая форма взаимоотношений: прав тот, у кого в руках оружие. В этот же период в республике расцвела практика заложничества. Только из числа русскоязычного населения и иностранцев было захвачено около 700 человек. Сколько было похищено и взято в заложники чеченцев, сказать сложно, приблизительно это 3 тыс. человек (Гакаев, Яндаров 2001: 10–13).

В книге «Культура Чечни: история и современные проблемы» дается следующая оценка потерь в конфликте. За время первого чеченского конфликта федеральные войска потеряли убитыми 4 103 солдата и офицера, еще 19 784 были ранены и 1 231 пропал без вести. За время контртеррористической операции 1999–2009 гг. потери федеральных войск составили 3 тыс. человек убитыми, 7 865 — ранеными, порядка 40 человек — пропавшими без вести. Потери боевиков за время двух чеченских кампаний составили около 25 тыс. человек. Относительно потерь среди мирного населения достоверных данных нет. Разные источники и авторы дают разные цифры погибших. Ж. Ж. Гакаев говорит о 40–100 тысячах погибших гражданских лиц в первую войну и 2,2 тыс. убитыми и 4,5 тыс. ранеными — во вторую (Туркаев 2002: 330).

Восстановление городской инфраструктуры

По мнению некоторых чеченских экономистов, главный метод, который применялся в восстановлении социально-экономической сферы Чечни, — это программный. С 2000 по 2012 гг. восстановление республики шло по федеральным целевым программам (2002–2007 гг., а затем 2008–2012 гг.). Начиная с 2014 г., развитие велось уже по государственным программам. Программный метод показал себя очень успешным в восстановлении Чечни (ПМА 2023: Сулейман Решиев).

Федеральная целевая программа 2002–2007 гг. предполагала восстановление административных зданий, органов государственной власти Чеченской Республики и зданий администраций муниципальных образований. Выполнялись работы по разбору завалов, демонтажу разрушенных зданий и сооружений, переработке и утилизации отходов и т. д. В сфере ЖКХ производились работы по восстановлению систем водоснабжения, водоотведения, теплоснабжения и электроснабжения (Постановление Правительства РФ № 889 от 21.12.2001).

Во время проведения работ по разбору завалов и демонтажу зданий, города и населенные пункты, как правило, распределялись на отдельные секторы. Во главе каждого сектора назначалось ответственное лицо, в полномочия которого входило руководство работами по вывозу мусора и восстановлению зданий. Эти же главы секторов должны были договариваться со строительными компаниями, искать строительные материалы и т. д. В каждом населенном пункте существовал также главный штаб, который координировал работу всех секторов и их руководителей (ПМА 2024: Абдул Алаудинов).

«В то время город Грозный был похож на одну большую строительную площадку», — так высказался об этом времени один из респондентов. Активное участие в данных работах принимали все слои населения Чечни. Местными органами власти проводились масштабные субботники по расчистке и благоустройству улиц, в которых было задействовано большое количество людей (ПМА 2023: Ибрагим Идилов).

Если говорить об образовании в Чеченской Республике, то необходимо отметить, что еще до войны ситуация была непростой. По данным последней Всесоюзной пе-

реписи населения 1989 г. в ЧИАССР на 1000 человек в возрасте 15 лет и старше приходилось 142 человека, не имевших общего среднего образования. Численность студентов в высших учебных заведениях на 1990 г. среди чеченцев (в расчете на 10 тыс. человек каждой национальности) составляла 142 человека. Численность специалистов с высшим средним и средним специальным образованием по национальностям союзных, автономных республик и автономных областей СССР в 1957 г. (в расчете на 10 тыс. человек каждой национальности) составила 19,1. Таким образом, по состоянию на 1989 г. среди автономных республик и областей России в Чеченской Республике был самый высокий показатель по числу граждан, не имевших полного и неполного среднего образования. Чечня находилась на последнем месте в Северо-Кавказском регионе по удельному весу лиц с высшим образованием. Она обладала самым низким среди народов союзных республик удельным весом научных сотрудников (Гакаев, Яндаров 2001: 202–223).

Понятно, что разразившийся в 1990-е гг. чеченский конфликт не только не способствовал улучшению ситуации, но привел образовательную систему в республике к полному коллапсу. С началом постконфликтной реконструкции восстанавливать образование в республике пришлось практически с нуля. Первые положительные сдвиги наметились к 2005 гг., тогда в Чечне функционировали 489 школ, из них 110 (22,5%) находились в городах и поселках городского типа. В 460 общеобразовательных школах обучалось 212,3 тыс. человек. Из них в городах и поселках были расположены 102 школы и 358 — в сельской местности. В 2004 г. в республике работали 29 среднеобразовательных школ с охватом 13,8 тыс. обучающихся. Также в республике действовали 4 специализированные школы для детей с ограниченными возможностями здоровья, где обучалось 346 человек (Ибрагимов, Тишков 2006: 495).

Всего в рамках Федеральной целевой программы 2002–2007 гг. было восстановлено 5 473 объекта, в том числе жилые дома общей площадью 679,1 тыс. кв. м. Были восстановлены 71 школа, в общей сложности на 23 521 ученическое место, 70 учреждений здравоохранения на 9 760 коек, 48 км магистральных теплотрасс, 5 промышленных предприятий, 201 трансформаторная станция и более 484 км электрических сетей (Постановление Правительства РФ № 537 от 15.07.2008).

В 2008 г. была принята новая федеральная целевая программа социально-экономического развития Чеченской Республики на 2008–2012 гг. Для ее реализации выделялось около 120 млрд рублей. Целью программы было создание условий для перехода к устойчивому развитию экономики и социальной сферы республики. В ее рамках планировалось: увеличение занятости трудового населения и сокращение безработицы, достижение необходимых темпов экономического роста, восстановление системы инженерной инфраструктуры (включая восстановление межрегиональных и региональных транспортных сетей), обеспечение доступа населения к современным информационно-коммуникационным технологиям и обеспечение населения Чеченской Республики доступным и качественным жильем (Постановление Правительства РФ № 537 от 15.07.2008).

Значительную роль при восстановлении как города Грозный, так и остальных населенных пунктов республики сыграли профсоюзы. В феврале 2000 г. началось создание профактива профсоюзов. Затем появились первичные профсоюзные организации. С апреля 2001 г. профсоюзы были юридически оформлены, а уже в феврале 2002 г. был издан указ об регулировании социально-правовых отношений. Про-

фсоюзы принимали участие в реализации программы «Город без следов войны». За рекордные сроки в Грозном были полностью восстановлены 58 строений: жилые многоэтажные здания, детские сады, школы, больницы и административные центры (ПМА 2024: Хусайн Солтагереев).

Восстановление системы жизнеобеспечения в городской и сельской местности

В книге «Общество в вооруженном конфликте» В. А. Тишков отмечает, что в период конфликта и в послевоенное время в начале 2000-х гг. значительное число жителей Чечни было занято в сфере торговли. «Торговали всем, что можно продать, и все, кто мог что-то произвести, приобрести или украсть. Торговали везде, где возможен спрос и даже там, где его почти не было: в частных магазинах и кафе, на рынках, в крытых павильонах, с лотков, с рук, с земли. Главным торговым центром был Центральный рынок Грозного» (Тишков 2001: 438–440).

О важной роли рыночной торговли говорит и А. Д. Осмаев в работе «Чеченская Республика в 1996–2005 гг.: трудный путь к миру». «Средоточием жизни в Грозном стал Центральный рынок, где можно было купить все необходимое: продукты и промтовары, аудио и видеокассеты любого содержания. Поход на Центральный рынок часто мог закончиться и для военного, и для мирного жителя смертельным исходом. Здесь регулярно проводились облавы, задерживали молодых людей, грабили торговцев и столь же регулярно происходили нападения на военных и сотрудников чеченской милиции. Несмотря на эти инциденты, рынок функционировал, разрастаясь и захватывая близлежащие улицы и кварталы» (Осмаев 2014: 339).

А. Д. Осмаев подчеркивает, что символом повседневного вида города Грозный в это время стали оконные рамы, обтянутые полиэтиленовой пленкой вместо стекол с торчавшими из них трубами «буржеек», на которых только и можно было готовить еду. Большой проблемой была заготовка дров. Чтобы запастись дровами нужно было ездить по всему городу и разбирать завалы, постоянно рискуя подорваться на mine. В качестве дров использовалась разбитая мебель, сломанные рамы, двери и т. д.

В первые годы после окончания боевых действий основным источником электричества в Грозном (как и во многих других населенных пунктах) долгое время были генераторы. Их покупали вскладчину или платили владельцу крупного генератора. Некоторые люди переводили генератор с дизельного топлива на газ, так как за него не надо было платить (Осмаев 2014: 337–338).

Добыча воды также была большой проблемой. Многим жителям Грозного приходилось ходить за несколько километров, чтобы запастись водой. Со временем воду стали развозить автоцистернами и специальными водовозными машинами. Когда это началось, то цена на одно ведро воды сразу выросла с 50 копеек до 1–2 рублей. Большим подспорьем для горожан стала деятельность международных гуманитарных организаций (например, Польской гуманитарной акции), которые работали по программе ЮНИСЕФ. На улицах, где проживало более 50 человек, ставили специальные резиновые емкости (так называемые «подушки») для чистой воды, из которых жители могли бесплатно ее набирать (Осмаев 2014: 337–338).

Несмотря на то что сельское хозяйство серьезно пострадало в ходе конфликта, основной системы жизнеобеспечения продолжала оставаться плоскостная аграрная экономика. «Эта экономика складывалась на базе разных форм собственности и хозяйствования,

таких как личные приусадебные участки, мелкая фермерская аренда, сохранившиеся в ряде равнинных районов крупные государственные хозяйства... Индивидуальные хозяйства производили продукцию для собственного потребления, делясь с городскими родственниками. На рынок вывозились только овощи, выращиваемые в теплицах и парниках (особенно огурцы и помидоры). Некоторые перепродавали разные воды, сигареты и сладости, чтобы хотя бы немного заработать «живых» денег» (Тишков 2001: 438–440).

Во время полевых выездов мне удалось поговорить с информантами в сельской местности и получить некоторые данные о том, как шло восстановление сельских территорий в Урус-Мартановском и Шатойском районах Чечни. В селе Шалажи один из респондентов (Ибрагим), высказался об этом так: «...В каждом селении были люди, у которых родственники занимались бизнесом или работали за пределами республики. Такие люди жертвовали значительные суммы денег на восстановление родных сел. У нас в селе Шалажи таких было около 10 человек». Далее Ибрагим отметил, что инициативные люди были практически в каждом селе. Они либо жертвовали деньги, либо на свои средства снаряжали грузовики с гуманитарной помощью и строительными материалами.

Те люди, которые никуда не выезжали и остались жить преимущественно в селах, тоже организовывались в группы и старались восстановить то, что могли, своими силами. В частности, в селе Шалажи, местные жители в складчину купили строительные материалы и отстроили мечеть. Такие процессы происходили практически в каждом небольшом населенном пункте.

В этом же селении Шалажи удалось узнать, что многие жители в наиболее тяжелые годы послевоенной разрухи спасались личными подсобными хозяйствами. В некоторых семьях, живущих в сельской местности, могло быть по 2–3 коровы, куры или овцы. Многие сельские жители выращивали кукурузу и овощи. При этом в городах осталось крайне мало жителей: значительная часть людей уехала в другие регионы, а те, у кого были родственники в сельской местности, уехали из городов в села. В связи с этим роль огородов и личных подсобных хозяйств в выживании людей значительно возросла.

Стоит отметить, что исторически земледелие являлось одним из основных традиционных занятий чеченцев. Б. А. Калоев пишет: «Уже в XVIII в. главным занятием равнинных жителей Чечни было земледелие. Оно велось с применением основных систем полеводства: залежной, подсечной, плодосменной... Главными зерновыми культурами на равнине Чечни были пшеница и просо, а в горах ячмень, овес и пшеница. Возделываемая еще в XVIII в. почти всеми равнинными жителями Чечни кукуруза стала в начале XIX в. самой распространенной культурой, проникшей в горные районы» (Калоев 1981: 30–31).

Помимо земледелия, одним из главных хозяйственных занятий чеченцев было скотоводство, где ведущую роль традиционно играло овцеводство. Коз выращивали редко. Разводили также и крупный рогатый скот, однако Калоев, отмечает, что «в среднем содержали на двор не более 2–3 голов крупного рогатого скота горской породы...» (Калоев 1993: 48–61).

Продолжали работать госхозы «Юбилейный», «Солнечный», «Пригородный», «60 лет Октября», «Знаменский», «Кругловский», «Ильинский», «Марию». Летом 1999 г. впервые был получен неплохой урожай в государственном секторе. Госхоз «Юбилейный» Грозненского района имел 530 га посевов пшеницы и ячменя и получил

средний урожай 21 ц с га. Буквально «сидя на нефти», сельские хозяйства испытывали недостаток горючего и смазочных материалов, а также сельскохозяйственных машин (тракторов, комбайнов). Крупного рогатого скота и овец в Чечне сохранилось столько, сколько в прошлом было в одном только крупном хозяйстве» (Тишков 2001: 439).

Респонденты рассказывали, что существовал также обмен сельхозпродукции на другие виды товаров. Универсальным средством обмена выступали мука и сахар. Один из информантов рассказывал мне, что для них было обычной практикой обмениваться товарами с горными районами. Жители горных поселений привозили картошку, а в обмен забирали дрова (ПИМА 2024).

Анализируя данные Б. А. Калоева, а также основываясь на полевых материалах, можно сделать следующий вывод: отдельные элементы традиционного хозяйства чеченцев сохранились до конца XX — начала XXI в. Они сыграли существенную роль в выживании значительного числа мирного населения Чечни как в период конфликта, так и в первое время после его завершения.

Процесс разминирования в сельской местности в Чечне

Одна из главных проблем в Чечне, мешавшая активному восстановлению сельских территорий, была связана с минированием сельхозземель. Наиболее активные работы по разминированию начались в 2012 г.: на федеральном уровне было принято решение о выделении на эти цели 500 млн рублей (Абдурахманов 2012б: 175–176). В 2012 г. началось разминирование в Шалинском, Курчалоевском и Урус-Мартановском районах. Позднее география разминирования значительно расширилась (Пятый канал 2012). По состоянию на 2017 г. работы велись в восьми районах Чечни: Ачхой-Мартановском, Урус-Мартановском, Грозненском, Курчалоевском, Октябрьском и др., а также в Сунженском районе Ингушетии (Вестник Кавказа 2017).

Изначально предполагалось завершить разминирование территории к 2015 г., однако затем сроки завершения разминирования несколько раз переносились на 2017, 2018 и 2020 гг. По состоянию на 7 января 2016 г. было разминировано 9 602,2 га, то есть только 42% территории, на которых обнаружены и уничтожены 9 857 взрывоопасных предметов (Чечня сегодня 2016). Если судить по материалам средств массовой информации, то темпы разминирования на протяжении долгого времени оставались недостаточными. Работа по разминированию, как правило, прекращалась с наступлением холодов. На протяжении долгого времени разминирование шло преимущественно силами саперов Южного военного округа, а позднее к ним присоединились силы МЧС.

Несмотря на то что значительная часть Чечни уже очищена от взрывчатых устройств и боеприпасов, работа в данном направлении продолжается и по сей день. По состоянию на сентябрь — октябрь 2023 г. из-за угрозы наличия взрывоопасных предметов на территории Чечни не используется по назначению более 4 тыс. га земли, необходимой для развития сельского хозяйства и для реализации различных экономико-социальных и инвестиционных проектов (ТАСС 2023).

Роль чеченских традиций, исламских ценностей и социальных институтов в преодолении последствий войны

Необходимо отметить, что кавказский регион и в особенности Чечня всегда отличались большой ролью традиций, социальных институтов и этикета в повседневной

жизни проживающих здесь народов. Многие черты традиционного уклада чеченского общества в том или ином виде сохранились до наших дней. Для лучшего понимания обстановки в Чечне после завершения активной фазы конфликта и места традиций, исламских ценностей и социальных институтов в современном чеченском обществе, нужно проанализировать, какие социальные и культурные процессы происходили в республике в то время.

В ходе исследования удалось выяснить, что традиционные ценности и этикет являются не просто абстракцией для чеченцев, а играют вполне конкретную социальную роль. Первое, о чем стоит упомянуть, — это осознание коллективной ответственности и взаимопомощи у чеченцев. Данный обычай называется «белхи» («общественная помощь» — *чеч.*). Считается, что чеченец не может не помочь чеченцу или кому-то другому в каком-либо деле. Самое главное, по словам респондентов, что «это должно быть сделано искренне».

Этнограф Зулай Имрановна Хасбулатова в статье «Белхи как традиционная форма взаимопомощи...» пишет о том, что «белхи» является традиционной чертой общественного быта чеченцев (Хасбулатова 2017: 2). Этот обычай возник в глубокой древности в связи с хозяйственной необходимостью. Обычай взаимопомощи был одной из самых распространенных форм контактов молодежи у чеченцев и, соответственно, проявлением норм поведения, нравственности «гиллакх». «Белхи» — сложный по своей структуре обычай, в центре которого находился совместный бескорыстный, неоплачиваемый труд. Его участниками были не только члены патронимии, т. е. она не носила родственный характер, а была уже общесельской, общесоседской взаимопомощью.

Изначально «белхи» устраивался в любой день недели. В наше время он обычно проводится в субботу или воскресенье, т. е. в выходные дни. На «белхи» приглашались и собирались девушки, замужние и незамужние женщины, холостые и женатые мужчины. Молодые люди и девушки на этих мероприятиях знакомились и общались. В отношении вопроса об участии в «белхи» у чеченцев сложился и соблюдался целый комплекс этических норм и представлений. Так, принятие приглашения не было обязательным правилом, однако чеченцы считали, что даже в случае неотложных дел приглашенный должен был прийти и объяснить причину отсутствия или же, немного поработав, уйти. В крайнем случае ему следовало прислать кого-либо для объяснения причины пропуска. Таким образом, наличествовала нравственная обязанность, которая в некоторой степени сохранилась и до наших дней (Хасбулатова 2017: 2).

По словам респондентов, изначально «белхи» играл очень важную роль преимущественно при строительстве нового жилища, и зачастую речь шла именно о строительстве саманного дома. Если какой-либо чеченец строил жилье, то на помощь ему обязательно приходили не только родственники и друзья, но и все соседи по улице. Этот обычай также помогал передавать знания по строительству от старших к молодым.

Данная традиция сыграла большую роль в восстановлении как сельских, так и городских территорий в Чеченской Республике. Во многом именно она послужила главной мотивацией для чеченцев при восстановлении сел и городов и преодолении послевоенной разрухи. Сегодня «белхи» активно поддерживается Духовным управлением мусульман Чечни. Один из респондентов высказался об этом следующим образом: «Чеченские семьи — это почти трудовые бригады. Минимизация алкоголя. Если кто-то делает что-то и ему нужна помощь, остальные члены семьи обязательно придут на помощь и сделают это даром» (ПМА 2024: Арсанов Ибрагим).

Некоторые респонденты с грустью отмечают, что в последнее время данный обычай постепенно исчезает или принимает новые формы. Это связано еще и с тем, что сегодня уже не строятся саманные дома. В строительстве используются новые материалы и в такой ситуации, чтобы оказать помощь нужно иметь специальные навыки. В связи с этим, вместо того чтобы собирать людей для «белхи» многие предпочитают просто нанять рабочих и построить дом за свои деньги без помощи соседей и знакомых. В тех случаях, когда «белхи» все-таки собирается, некоторые люди предпочитают просто оказать помощь деньгами или строительными материалами. Об этом рассказал один из респондентов по имени Вахит: «Недавно у меня был случай, когда сгорел дом у моего родственника. Собрались родственники и соседи. Помогали в основном деньгами, покупкой строительных материалов, те, кто мог, помогали строить и работали физически».

Обычай «белхи» напрямую связан с таким понятием, как «гиллакх». Под этим термином понимаются как внешние проявления культуры поведения (мимика, жесты, тональность голоса, умение сидеть, стоять, есть, слушать, говорить), так и многие другие аспекты, на которые обращают внимание при оценке человека. Некоторые примеры правил «гиллакх» таковы: вставать при появлении старшего, младшему идти слева от старшего, не начинать есть раньше гостя и не ложиться раньше него спать. Таким образом, традиция «гиллакх» в общих чертах включает в себя манеры поведения, уважение к старшим, совесть, гостеприимство, умение говорить и т. д.

Отдельно стоит сказать про одно из основных правил «гиллакх» — гостеприимство. У чеченцев оно связано не только с этикетом, но и с вопросами этнической идентификации иноплеменников. Этнограф Ян Вениаминович Чеснов, в работе «Лекции по исторической этнологии» приводит весьма интересный факт: «У чеченцев в условиях расселения на плодородной северокавказской равнине, но при постоянной опасности от врагов существовал обычай принятия иноплеменника. Ему давали землю при его обязательстве выступить с оружием для совместной обороны и на сходке села объявляли, что такой-то теперь будет считаться «нахом» (членом этноса нахов, вайнахом)» (Чеснов 1998: 21).

По мнению некоторых информантов, большинство чеченцев как в сельской местности, так и в городе продолжают соблюдать традиции. Однако в последние годы (под влиянием модернизации и глобализации) часть чеченцев начинает относиться более либерально к некоторым традициям и устоям, причем это одинаково хорошо видно, как в селе, так и в городе. Одной из основных причин этого, по мнению информантов, является «...повальное увлечение молодежи гаджетами и Интернетом» (ПМА 2024: Уздорбиев Абдулхамид).

Традиция «гиллакх» значима в контексте постконфликтных процессов, которые происходили в Чечне в начале 2000-х гг. Некоторые респонденты отмечают, что после прихода к власти в республике Ахмат Кадыров начал опираться, в первую очередь, на представителей старшего поколения: старейшин, ветеранов и героев труда. С их помощью новое руководство республики стремилось повлиять на людей (тех, кто воюет — призвать сложить оружие, а тех, кто уехал из республики, — вернуться домой) (ПМА 2024: Уздорбиев Абдулхамид).

Необходимо отметить, что описанная выше традиция коллективной взаимопомощи у чеченцев связана не только с традиционным чеченским этикетом «гиллакх», но и с тайповой системой чеченского общества. М. О. Косвен, описывая семейную общину

и патронимию на Кавказе, писал: «Выражение экономического единства патронимии составляла взаимопомощь между семьями данной патронимии. Эта черта особо стойко сохранялась в быту всех народов Кавказа даже тогда, когда патронимия испытала уже глубокий распад. Взаимопомощь выражалась в том, что все семьи патронимии неукоснительно являлись на помощь тогда, когда одна из семей предпринимала какую-нибудь работу, для выполнения которой сил одной семьи было недостаточно, например, постройку или ремонт дома, работы, связанные с устройством семейного праздника, при крупных затратах при устройстве свадьбы, похорон, поминок и т. д. Взаимопомощь распространялась и на более широкую родственную группу, но тогда как дальние родственники помогали по желанию, помощь членов патронимии была обязательной или производилась в первую очередь» (Косвен 1963: 198).

Для лучшего понимания темы необходимо остановиться на особенностях тайпов и их роли в постконфликтной Чечне. Стоит отметить, что среди наших чеченских респондентов не было единого мнения по этому поводу. Некоторые полагают, что «это уже позапрошлый век» и на сегодняшний день никаких тайпов в Чечне нет. Но несколько респондентов подтвердили, что тайпы есть и сегодня, но их политическая роль очень незначительна.

В работе «Чеченская Республика и чеченцы: история и современность...», под редакцией Х. И. Ибрагимова и В. А. Тишкова содержится следующая характеристика тайповой структуры. Чеченский тайп — это классическая самоуправляемая территориальная община, состоящая из одного или нескольких сел и делегировавшая часть своих полномочий ассоциациям более высокого уровня. Чеченский тайп имеет целый ряд характерных черт: единство территории, общую экономическую, правовую и идеологическую базу. Правовой основой тайповой организации было традиционное право, которое в научной практике кавказских народов принято называть адатом (Ибрагимов, Тишков 2005: 178–179).

В. Ю. Гадаев в работе «Чеченская традиционная культура и этика» приводит схему актуальных для современной Чечни семейных и фамильно-родственных групп. Первой стадией в этой структуре идет «Дьозал», то есть семья. Она, как правило, состоит из двух или трех поколений родственников. Второй стадией является «Цийнан нах» — группа близкородственных семей, включающих 4–6 поколений родственников. Третьей стадией является «Некьи» — объединение родственных групп («Цийнан нах»), ведущих свою линию от общего предка до 7–8 поколения родственников. Четвертой стадией является «Гар» — группа «Некьи», объединенная идеей легендарного родства до 9–10 поколения родственников. Пятой стадией является «Тайп» — территориальная община, состоящая из совокупности близкородственных «Гар». Шестой стадией является «Тукхум» — союз тайпов (Гадаев 2020: 233). Седьмой стадией считается «Мохк» — ассоциация тукхумов.

Как уже было сказано ранее, в процессе исследования у респондентов не было единого мнения насчет тейпов в современной Чечне и их социальной и политической роли. Али Салтагириев высказал предположение о том, что на сегодняшний день в Чечне насчитывается больше ста тейпов. Также он отметил их слабую политическую роль. Тем не менее стоит сказать, что нынешнее руководство Чеченской Республики относится к тейпу «Бено», и в руках представителей этого тайпа и сосредоточена вся основная власть. Другой наш информант (Ибрагим Идилов) утверждал, что тейпы были окончательно уничтожены или почти уничтожены, когда произошел переход эко-

номики на рыночные рельсы: «Капитализм окончательно добил тайпы» (ПМА 2024: Идилов Ибрагим). Некоторые информанты считают, что тайпы продолжают играть свою роль в повседневной жизни людей: «Современные тайпы по-прежнему защищают интересы своих людей. Тейпы по-прежнему не теряют своей силы» (ПМА: 2024).

М. А. Мамакаев в работе «Чеченский тайп в период его разложения» отмечает, что к середине XIX в. в Чечне насчитывалось 135 тайпов. Большинство из них были объединены в тукхумы. Так, в тукхум Аьккхий входили следующие тайпы: Барчахой, Жевой, Ноккхой, Пхьарчой, Пхьарчахой и др. Их представители в основном проживали на востоке Чечни, на границе с Дагестаном. В тукхум Маьлхи входили тайпы Италчхой, Камалхой, Кхоратхой, Меший, Саканхой, Терагхой и др., преимущественно расселенные на границе с Хевсуретией и Ингушетией. В тукхум Нохчмахкхой объединились тайпы Беной, Билтой, Ишхой, Куршалой и др., расположившиеся в восточных и частично в центральных районах Чечни. Были и некоторые тайпы, которые проживали независимо от тукхумов, в частности, Зурзакьхой, Пешхой, Садой и др. Считается, что объединение тайпов в тукхумы было необходимо для обороны и проходило по территориальному признаку (Мамакаев 1973: 18–19).

Большинство исследователей полагает, что чеченский тайп исчезает как социальный институт к концу XIX в. Основной причиной является отсутствие дальнейшей необходимости в его социально организующих функциях. На сегодняшний день чеченский тайп превратился из социально-политической организации в категорию мифологическую и морально-нравственную, во многом отражающую представления чеченцев о всеобщем равенстве и справедливости. Повышенный интерес к тайповой организации усилился в 90-е гг. XX вв. в связи с конфликтом и ослаблением государства. В этот период были проведены съезды многих чеченских тайпов, были избраны главы и руководящие органы и разработаны программы действий. Но в связи с тем, что они уже не имели реальной политической и социально-экономической власти, этот процесс постепенно угас (Ибрагимов, Тишков 2005: 184).

На мой взгляд, в послевоенной и современной Чечне тайп уже не несет в себе социально-политических и организующих функций. Тем не менее, на морально-нравственном уровне тайпы по-прежнему играют значительную роль в картине мира современных чеченцев. Вероятно, это связано с тем, что культура тайповой демократии у чеченцев исторически играет важную роль в воспитании молодежи и формировании уважения к прошлому.

Говоря о роли социальных и религиозных структур в послевоенной Чечне, нельзя не сказать о роли вирдовых братств в повседневной жизни чеченцев. По словам информантов, в каждом селении есть представители того или иного вирдового братства от тарикатов накшбандийа или кадирийа. Респонденты в селе Шалажи упомянули, что «вирдовые братства сегодня играют роль интеграционных рычагов. Они помогают людям координировать свои усилия и оказывать взаимопомощь друг другу» (ПМА 2024: Арсанов Ибрагим).

Вахит Акаев в статье «Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления» пишет по поводу вирдовых братств следующее: «Принцип религиозно-политической организации вирдовых братств не основан на принадлежности только к одному тейпу. В вирдовое братство, как правило, входят представители разных тейпов... Если соотнести количественно чеченские вирды и тейпы, то первых значительно меньше, чем вторых...» (Акаев 2008: 131).

Исследователи предполагают, что на сегодняшний день в Чечне присутствуют около 30 вирдовых братств. Накшбандийский тарикат является вторым по численности тарикатом в Чечне. В него входят следующие вирдовые братства: Ташу-Хаджи, Ахма-тук-Хаджи, Докку-Шейх, Дени-Шейх, Юсуп-Хаджи, Багаутдин Арсанов, Умалат-Хаджи, Элах-Мулла, Сугаип-Мулла, Узун-Хаджи, Солса-Хаджи, Сулейман-Хаджи, Албаст-Хаджи, Магомед-Амин, Янгильба-Хаджи, Кана-Шейх, Ибрагим-Хаджи, Косум-Хаджи, Шамсуддин-Хаджи.

Кадирийский тарикат является самым многочисленным в Чечне, примерно 65% чеченцев являются его приверженцами. В него входят вирдовые братства Кунта-Хаджи, Баматгирей-Хаджи, Чинмирза, Али Митаев, Юсуп-Хаджи, Хусейн-Хаджи, Мани-Шейх, Магомед-Хаджи, Вис-Хаджи (Гадаев 2020: 269–270).

Я. В. Чеснов в статье «Суфизм и этнический менталитет у чеченцев» приводит некоторые различия, которые наблюдаются у представителей кадирийского и накшбандийского тарикатов в Чечне. Так он свидетельствует, что накшбандийский тарикат изначально опирался на более зажиточные слои населения. Накшбандийцы не проводят громких зикров, которые характерны для кадирийского тариката (Чеснов 2001: 65).

Кадирийский тарикат в Чечне напрямую связан с деятельностью Кунта-хаджи Кишиева, который был исламским суфийским проповедником, осуществлявшим миссионерскую деятельность в Чечне в середине XIX в., в разгар Кавказской войны. Отличительной особенностью кадирийского тариката является проведение общественного моления («громкого зикра»). Особое значение в кадирийа придается психосоматическим средствам моления Богу: определенный ритм дыхания и форсированный выдох, резкие и ритмичные движения головой, удары ногой о землю и т. п. при мысленной или вслух произнесенной молитве (Чеснов 2001: 53).

Каждое братство имеет свою структуру. Как правило, оно распадается на мюридские общины. Мюридская община — это организация мюридов в системе вирдового братства, объединяющая его последователей. Руководит религиозной общиной тамада — авторитетный в вопросах догматики и культа член мюридской общины. В каждом селе или ауле обычно имеется несколько мюридских общин, входящих в разные вирдовые братства. Например, в Урус-Мартане находятся мюридские общины, которые входят в вирдовые братства Солса-Хаджи, Кунта-Хаджи.

В больших селах, где имеется значительное количество приверженцев того или иного вирда, мюридские общины делятся на мюридские группы. Мюридская группа — это первичная мюридская организация в системе вирдового братства, возглавляемая активным мюридом (туркх), который подчиняется тамаде (Гадаев 2020: 269–270).

Вирдовые братства играли роль «интеграционных рычагов», а также объединяли и мотивировали людей. Во многом благодаря вирдовым братствам новому руководству Чеченской Республики удалось повлиять на простых людей, сплотить их для дальнейшего восстановления республики и уговорить вернуться тех, кто уехал.

Эти сведения подтверждает Вахит Акаев: «Роль вирдов в социальной и политической мобилизации чеченцев достаточно ощутима. Потомки шейхов или вирдовые авторитеты обычно имеют больший вес в чеченском обществе, чем тейповые авторитеты. Поэтому часто те или иные политические деятели в ходе политических кампаний или во время выборов разных уровней часто обращаются к ним с просьбой мобилизовать свою «паству» для их поддержки. Вирдовые авторитеты также играют ключевую роль в примирении враждующих сторон, особенно кровников» (Акаев 2011а: 114).

В селе Шалажи были две общины вирдовых братств, принадлежащих к кадирийскому и накшбандийскому тарикатам. Благодаря их деятельности, а также благодаря усилиям сельской администрации удалось объединить большинство жителей села для совместного ремонта многих зданий и разбора завалов. Причем это удалось сделать даже несмотря на отсутствие помощи со стороны федерального центра (ПМА 2024: Мурдалов Муслим).

Продолжая данную тему, стоит сказать о роли ислама, исламских ценностей и религиозных учреждений в современной Чечне. Как сказал один из наших информантов: «все чеченцы — мусульмане, но степень соблюдения у всех разная». Стоит отметить, что большая часть населения Чечни действительно очень религиозна. Один из респондентов так характеризовал религиозность чеченцев: «Многие взрослые, которые были рождены в СССР, все же могут быть атеистами или же быть религиозными крайне поверхностно. Но тем не менее люди средних лет и в особенности молодежь религиозны в подавляющем большинстве...» (ПМА 2024: Мурдалов Муслим).

С начала 2000-х гг. происходит активное религиозное восстановление. Со стороны государства основной упор делался на миротворческую и стабилизирующую роль религии. Религиозные деятели убеждали уехавших людей вернуться и принимать участие в восстановлении республики. Они же старались воздействовать на участников вооруженных формирований, призывая их сложить оружие и вернуться к мирной жизни.

Сразу необходимо отметить, что традиционный для Чечни ислам не имеет ничего общего с ваххабизмом. В. Х. Акаев в работе «Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты» отмечает несовместимость между традиционным исламом и принесенным на Северный Кавказ «ваххабизмом». Он пишет следующее: «Традиционный ислам на Северном Кавказе адаптировался к местным (кавказским) этнокультурным особенностям, отсюда и его своеобразие. Ислам на Кавказе привился на почве традиционного образа жизни и архетипической культуры кавказских этносов. Между тем ваххабизм — явление внекавказское, возникшее на почве аравийской культуры, разительно отличающейся от культурных традиций народов Кавказа... Неприятие ваххабизма на Северном Кавказе состоит не в том, что мусульмане данного региона являются плохими последователями ислама, а в том, что историко-культурные типы арабов и кавказцев разительно отличаются» (Акаев 2011б: 152–154).

Далее В. Х. Акаев отмечает следующее: «Последователи традиционного для региона ислама не приемлют не только ваххабитскую идеологию и практику религиозных обрядов, но и их образ жизни, поведенческие и культурные установки, отрицание почтительного отношения к старшим, отказ от кавказских обычаев и традиций. В силу чего конфликт между «северокавказским ваххабизмом» и суфизмом имеет не только догматический, идеологический характер, но и социокультурную направленность, что проявляется во взаимном неприятии образа жизни, поведенческих установок, культурных ценностей, присущих им» (Акаев 2011б: 152–154).

Отдельно необходимо упомянуть такое важное направление религиозной деятельности, как примирение кровников. Обычай кровной мести, как утверждают многие респонденты, сохраняется. Один из информантов так высказался на эту тему: «До сих пор бывают ситуации, когда в автомобильной катастрофе, например, погибает человек. И даже если по правилам ПДД, тот, от чьей руки он погиб, прав, родственники погибшего все равно начинают свое расследование. Параллельно с

этим, родственники «виноватого» прячут его и отправляют своих представителей к потерпевшей стороне, чтобы начать переговоры о примирении. Иногда потерпевшая сторона может сразу объявить, что не имеет претензий к семье «обидчика». Если же дело дошло до примирения, то обязательно будет назначен третейский судья (он играет роль посредника)» (ПМА 2024).

Известно, что важную роль в примирении кровников играет муфтият Чеченской Республики. Примирение кровников и сохранение семей от разводов является одним из основных направлений его деятельности. Каждый год Муфтият ЧР выкладывает статистику (на сайте Государственного информационного агентства) сколько кровников удалось помирить и сколько семей удалось сохранить. Так, например, за 2022 год удалось урегулировать 58 конфликтов на почве кровной мести. А всего с 2013 по 2023 гг. в Чечне помирили 1668 кровников.

В данном случае особую важность играет взаимосвязь светской и религиозной повседневной жизни. Имамы мечетей, кадии и другие религиозные деятели (помимо религиозной сферы) занимаются активной общественной деятельностью, участвуют в праздничных мероприятиях и т. д.

Регулированием религиозной жизни в Чечне занимаются следующие религиозные институты: «Духовное управление мусульман Чеченской Республики» (ЦРО-ДУМ ЧР); Совет Улемов Чеченской Республики; Председатели совета имамов (кадии) районов ЧР; Председатели совета мечетей (имамы) населенных пунктов районов ЧР. Сюда же стоит отнести и религиозные образовательные организации, о которых будет сказано ниже.

В наиболее трудный для республики период наблюдалась активизация религиозных общественных организаций. Один из респондентов (Арсанов Ибрагим Абдул-Рахмонович) является создателем и руководителем общественной организации — АНО «Центр Дени Арсанова», которая активно принимала участие в постконфликтном восстановлении Чечни, в частности, в восстановлении села Шалажи в Урус-Мартановском районе. Она же принимала участие в восстановлении Школы языков имени Дени Арсанова. Стоит отметить, что Ибрагим Арсанов является правнуком известного религиозного деятеля Чечни XIX–XX вв. — шейха Дени Арсанова.

С начала 2000-х гг. в Чечне началось активное религиозное строительство. Респонденты свидетельствуют о том, что в ходе вооруженного конфликта на территории Чеченской Республики были разрушены почти все мечети и зияраты. На сегодняшний день почти в каждом селении есть мечеть. За последние 20 лет были отреставрированы и восстановлены почти все зияраты: около 130 зияратов, а также около 1 300 мечетей (ПМА 2024).

Особо стоит выделить три главные мечети Чечни. Все они были построены при Рамзane Кадырове и как нельзя лучше показывают плоды религиозного возрождения в Чечне. Первой является мечеть «Сердце Чечни» имени Ахмата Кадырова, расположенная в центре Грозного. Она является одной из самых больших в России и в Европе. Ее строительство было начато в апреле 2006 г., а закончено в октябре 2008 г., причем инициатором строительства выступал еще А. А. Кадыров, но реализовано это было уже при его сыне.

Данная мечеть входит в Исламский комплекс, в который также входят Духовное управление мусульман Чеченской Республики и Российский исламский университет имени Кунта-Хаджи. Сама мечеть выполнена в классическом османском стиле.

Снаружи и внутри она отделана мрамором. Ее площадь составляет 5 000 кв. м, она вмещает более 10 тыс. человек. Столько же человек вмещает прилегающая к мечети площадь и летняя галерея.

Вторая, не менее важная мечеть имени Аймани Кадыровой была открыта в апреле 2014 г. в городе Аргун. Она названа в честь матери Р. А. Кадырова. Сама мечеть выполнена в очень современном виде. Ее строительство (фирмой «Инкомстрой») началось в 2011 г. по проекту турецкого специалиста Дениза Байкана. Также в строительстве принимал участие Региональный общественный фонд имени Ахмата Кадырова.

Третья мечеть имени пророка Муххамеда — «Гордость мусульман». Она расположена в Шали, примерно в 30 км от Грозного и является самой большой мечетью в Европе, вмещая до 30 тыс. человек. На прилегающей территории могут разместиться до 70 тыс. человек. Над проектом мечети работали архитекторы из Узбекистана (ПИМА 2023).

Отдельно мы хотели бы остановиться на религиозном образовании в современной Чечне. Сами чеченцы говорят, что сейчас в республике есть все необходимое для получения качественного религиозного образования. Здесь существует большое количество медресе, в которых даются основные знания о Коране и арабском языке. Срок обучения в медресе у каждого индивидуальный, поскольку все зависит от времени освоения программы. В республике есть несколько школ хафизов, в которых ученики учат Коран наизусть.

В августе 2009 г. был открыт Российский исламский университет. Большую поддержку в этом оказал В. В. Путин. За время своего существования РИУ подготовил 475 специалистов по различным направлениям. Один из его сотрудников отметил значительную роль, которую сыграл РИУ в консолидации и объединении чеченцев. По его словам, «в период конфликта чеченцы были духовно разобщены. В каждом поселении были свои особенности и определенная отчужденность от остального народа. Создание нового религиозного университета, восстановление мечетей, а также деятельность Ахмата Кадырова, а потом Рамзана Кадырова способствовали объединению народа» (ПИМА 2023).

Однако помимо общеизвестного Российского исламского университета, в Чечне есть еще одно учреждение высшего религиозного образования — Курчалоевский исламский институт имени Ахмата-Хаджи Кадырова. Изначально он был создан в 1988 г. и представлял собой «Северо-Кавказское медресе». Но в 1991 г. медресе было преобразовано в высшее религиозное учебное заведение. В 2004 г. оно было официально переименовано в Курчалоевский исламский институт имени Ахмата-Хаджи Кадырова. В 2007 г. была проведена реконструкция вуза: построены новые корпуса, общежитие на 220 человек, столовая и спортзал.

В современной Чечне есть некоторые особенно выдающиеся религиозные деятели, к словам которых прислушиваются простые чеченцы. Одним из наиболее часто упоминаемых лиц является бывший муфтий Чеченской Республики Ахмад-Хаджи Шамаев. Он стал муфтием ЧР при А. Кадырове и с 2000 по 2005 гг. возглавлял муфтият. Помимо него также часто упоминается Салах Митаевич Межиев, который возглавляет муфтият и Духовное управление мусульман Чеченской Республики с 2014 г. по настоящее время. Часто называется имя Хож-Ахмеда Кадырова, который является Председателем Совета алимов СКФО. По мнению некоторых информантов, на сегодняшний день он один из наиболее значимых проповедников в Чечне. Еще респондентами упоминался Асвад Хареханов — доктор исламских наук и за-

меститель министра образования и науки ЧР. О нем также отзывались, как об очень эрудированном проповеднике, который обучался исламу в Египте (ПМА 2024).

Однако в процессе исследования нам пришлось столкнуться с интересной тенденцией. По свидетельству более молодых респондентов и по нашему скромному опыту, в республике есть определенное количество молодых людей, которые хотят получать религиозное образование за границей. Причиной этого является стремление некоторой части молодых людей получать более качественное и квалифицированное, как им кажется, религиозное знание. Обычно в таком контексте упоминается Египет и некоторые другие арабские страны. Насколько данное мнение является распространенным, сказать сложно, но то, что данная тенденция присутствует, не вызывает сомнения.

Межконфессиональная обстановка в Чеченской Республике остается мирной. Необходимо отметить, что руководство республики прикладывает значительные усилия, чтобы обеспечить мир и согласие.

Помимо мусульманских организаций и религиозных структур в регионе представлена и православная община. На данный момент она насчитывает 7 православных приходов. Также необходимо отметить, что одним из первых зданий, которое было восстановлено, стал храм Архангела Михаила в Грозном. Он является одним из самых значимых в республике и находится недалеко от мечети «Сердце Чечни».

Нельзя не отметить, что периодически отдельные представители ваххабитов и экстремистов пытаются дестабилизировать обстановку. Так, на уже упомянутый храм Архангела Михаила в 2018 г. было совершено нападение вооруженными террористами. В результате погибли один прихожанин и двое полицейских, охранявшие храм. Террористы же были ликвидированы. Председатель Духовного управления мусульман Чеченской Республики Салах-хаджи Межиев принес соболезнования родным и близким погибших, а также отметил, что данное преступление было совершено в месяц Рамадан и совершившие его не имеют ничего общего с настоящим исламом.

Настоятель храма Архангела Михаила подтвердил, что несмотря ни на что, на сегодняшний день в республике поддерживается межконфессиональный мир и согласие. Он подчеркнул, что совместно с Духовным управлением мусульман Чеченской Республики периодически проводятся совместные мероприятия, в которых он и другие представители Русской православной церкви принимают самое активное участие.

В Чечне активно отмечаются как исламские, так и христианские религиозные праздники, регулярно проводятся конференции на тему религиозного просвещения и сохранения традиционных духовно-нравственных ценностей, в которых принимают участие христианские и исламские религиозные деятели (ПМА 2024).

Заключение

Таким образом, Чеченская Республика вступила в XXI век в состоянии тяжелейшего гуманитарного кризиса. Была почти полностью разрушена вся социально-экономическая сфера, республика понесла тяжелые демографические потери, а чеченское общество было морально подавлено и расколото.

Необходимо отметить, что восстановление объектов инфраструктуры и выход из гуманитарного кризиса были бы невозможны без серьезной поддержки со стороны федерального центра. Важную роль сыграло новое руководство Чеченской Республики, которое принимало участие не только в восстановлении экономики и государственных институтов, но и стремилось к сплочению и объединению людей.

Помимо этого, огромное значение имели традиционные институты и устои чеченского общества. Обычай коллективной взаимопомощи «белхи», который берет свое начало в традиционном чеченском этикете «гиллакх» и исторически играет важную роль в повседневной жизни чеченских тейпов, вновь проявился в послевоенной Чечне. Он помогал людям сообща восстанавливать жилища и общими усилиями обустройства повседневный быт.

Традиционные социальные и религиозные институты, такие как тейпы и вирдовые братства играли при этом важную объединительную роль для людей. Тем не менее в послевоенной Чечне тейпы выполняют, скорее, морально-нравственную миссию и для большинства людей не содержат каких-либо социально-организационных функций. Куда более значительна роль вирдовых братств (ввиду значительного уровня религиозности среди населения Чечни). Вирдовые братства и их мюридские общины на низовом уровне принимали важные решения по отстройке и восстановлению тех или иных объектов, сбору средств, координации усилий и т. д. Они же инициировали организацию субботников, проведению работ по разбору завалов и т. д.

Данные религиозные и социальные институты важны еще и потому, что исторически роль старшего поколения, шейхов и их потомков была очень значительна в повседневной жизни чеченского общества. Разные политические силы в разные периоды истории старались делать ставку именно на данные категории населения. В послевоенной Чечне происходило примерно то же самое. Новое руководство республики старалось привлекать ветеранов, авторитетных представителей вирдов и других представителей старшего поколения для возвращения населения в республику и для воздействия на членов незаконных вооруженных формирований, призывая последних сдаться и вернуться к мирной жизни.

Некоторые из описанных выше традиционных институтов и обычаев продолжают сохраняться в сельской местности в Чечне, несмотря на общие глобализационные процессы. В самый тяжелый период послевоенной разрухи часть сельского населения продолжала спасаться при помощи личных подсобных хозяйств, огородничества и животноводства, которые исторически были развиты у чеченцев.

На сегодняшний день в сельских районах Чечни имеют место определенные сложности. Развитие фермерских и личных подсобных хозяйств задерживается в связи с отсутствием поддержки со стороны государства и сильной конкуренцией со стороны агрохолдингов. Помимо этого, процесс разминирования сельских территорий Чечни, растянувшийся на годы, также долгое время не позволял населению активно заниматься сельскохозяйственной деятельностью. Сохраняются такие традиционные для многих регионов проблемы, как отсутствие работы и нормального трудоустройства в сельской местности, а также отток населения в города. Тем не менее, можно утверждать, что Чеченская Республика не только оправилась от тяжелых последствий двух военных кампаний, но и начала устойчивое развитие.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора (ПМА). Арсанов Ибрагим, г. Грозный, 2024; Уздорбиев Абдулхамид, г. Грозный, 2024; Мурдалов Муслим, г. Грозный, 2024; Ибрагим Идилов г. Грозный 2023, 2024; Сулейман Решиев, г. Грозный, 2023; Аббас Осмаев, г. Грозный, 2023, 2024; Дена Батаев, г. Грозный, 2023, 2024.

Постановление Правительства РФ 2001 — Постановление Правительства РФ № 889 21.12.2001 // Гарант. [Электронный ресурс]. <https://base.garant.ru/1587193/?ysclid=m4tsm>

[xif1190720567](#)

Постановление Правительства РФ 2008 — Постановление Правительства РФ № 537 «О Федеральной целевой программе «Социально-экономическое развитие Чеченской Республики на 2008–2011 г.» 15.07.2008 // Гарант. [Электронный ресурс]. <https://base.garant.ru/6390630/?ysclid=m4tsqnoaj209386578>

Пятый канал 2012 — В Чечне разминируют поля к весенней посевной // Пятый канал. [Электронный ресурс]. 17.04.2012. (дата обращения: 09.12.2024). <https://www.5-tv.ru/news/53410/?ysclid=m4hateql9u914851966>

Вестник Кавказа 2017 — Саперы приступили к разминированию горно-лесистой местности в Чечне и Ингушетии // Вестник Кавказа. [Электронный ресурс]. 11.04.2017. (дата обращения: 09.12.2024). <https://vestikavkaza.ru/news/Sapery-pristupili-k-razminiroyaniyu-gorno-lesistoy-mestnosti-v-Chechne-i-Ingushetii.html?ysclid=m4hazb42yt469103495>

Чечня Сегодня 2016 — В Чеченской Республике проведено разминирование на 42% запланированных площадей // Чечня Сегодня. [Электронный ресурс]. 28.01.2016. (дата обращения: 09.12.2024). <https://chechnyatoday.com/news/289593?ysclid=m4hbknxsg6190429343>

ТАСС 2023 — В Шалинском районе Чечни проведут работы по разминированию // ТАСС. [Электронный ресурс]. 21.09.2023. (дата обращения: 09.12.2024). <https://tass.ru/obschestvo/18813063?ysclid=m4hdb88x6p388552498>

Научная литература

Абдурахманов Д. Б. Человек и эпоха: Ахмад-хаджи Кадыров. М.: б./и., 2012. 288 с.

Абдурахманов Д. Б. Человек и эпоха: Рамзан Кадыров. М.: б./и., 2012. 368 с.

Акаев В. Х. Конфликты между традиционным и нетрадиционным направлениями в исламе: причины, динамика и пути преодоления // Центральная Азия и Кавказ. 2008. № 2 (56). С. 126–134.

Акаев В. Х. «Суфийская культура на Северном Кавказе: теоретические и практические аспекты» / Отв. ред. Г. В. Драч. Изд. 2-ое, перераб. и доп. Грозный: ГУП «Книжное издательство», 2011. 208 с.

Акаев В. Х. История и специфика современного исламского возрождения в Чеченской Республике // Центральная Азия и Кавказ. 2011. № 3. С. 104–119.

Гадаев В. Ю. Чеченская традиционная культура и этика: учебное пособие. Махачкала: АЛЕФ, 2020. 516 с.

Калоев Б. А. Земледелие народов Северного Кавказа. М.: Наука, 1981. 248 с.

Калоев Б. А. Скотоводство народов северного Кавказа: с древнейших времен до начала XX в. М.: Наука, 1993. 229 с.

Косвен М. О. Семейная община и патронимия. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 219 с.

Мамакаев М. А. «Чеченский тайп в период его разложения». Грозный: Чечено-Ингушское книжное издательство, 1973. 46 с.

Осмаев А. Д. Чеченская Республика в 1996–2005 гг.: трудный путь к миру. Грозный: б./и., 2014. 552 с.

Тишков В. А. Общество в вооруженном конфликте: Этнография чеченской войны. М.: Наука, 2001. 552 с.

Хасбулатова З. И. «Белхи» как традиционная форма взаимопомощи, связанная с хозяйственным и семейным бытом чеченцев в XIX–XX вв. // Общество: философия, история, культура. 2017. № 8. С. 87–89.

Чеснов Я. В. Суфизм и этнический менталитет у чеченцев // Расы и народы. Вып. 26. М.: Наука, 2001. 269 с.

Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии: Учебное пособие. М.: Гардарики, 1998. 400 с.

Культура Чечни: история и современные проблемы / отв. ред. Х. В. Туркаев. М.: Наука, 2002. 382 с.

Чеченская Республика и чеченцы: история и современность: материалы Всероссийской научной конференции. Москва, 19–20 апреля 2005 года / отв. ред. Х. И. Ибрагимов, В. А. Тишков. М.: Наука, 2006. 575 с.

Чечня от конфликта к стабильности / отв. ред. Д. Д. Гакаев, А. Д. Яндаров. М.: Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2001. 277 с.

References

- Abdurakhmanov, D. B. 2012. *Chelovek i epokha: Ahmad-khadzhi Kadyrov* [Man and Era: Akhmad-Khadzhi Kadyrov]. Moscow. 288 p.
- Abdurakhmanov, D. B. 2012. *Chelovek i epokha: Ramzan Kadyrov* [Man and Era: Ramzan Kadyrov]. Moscow. 368 p.
- Akaev, V. Kh. (2009) 2011. *Sufijskaia kul'tura na Severnom Kavkaze: teoreticheskie i prakticheskie aspekty* [Sufi Culture in the North Caucasus: Theoretical and Practical Aspects]. Grozny: Knizhnoe Izdatel'stvo. 208 p.
- Akaev, V. Kh. 2008. Konflikty mezhdru traditsionnym i netraditsionnym napravleniiami v islame: prichiny, dinamika i puti preodoleniia [Conflicts Between Traditional and Nontraditional Directions in Islam: Causes, Dynamics, and Ways to Overcome Them]. *Central Asia and the Caucasus* 2(56): 126–134.
- Akaev, V. Kh. 2011. Istoriia i spetsifika sovremennogo islamskogo vrozozhdeniia v Chechenskoi Respublike [History and Specifics of the Modern Islamic Revival in the Chechen Republic]. *Central Asia and the Caucasus* 14(3): 104–119.
- Chesnov, Yu. V. 1998. *Leksii po istoricheskoi etnologii: Uchebnoe posobie* [Lectures on Historical Ethnology: Textbook]. Moscow: Gardarika. 400 p.
- Chesnov, Yu. V. 2001. *Sufizm i etnicheskii mentalitet u chechentsev* [Sufism and Ethnic Mentality Among Chechens]. Moscow: Nauka. 269 p.
- Gadaev, V. Yu. 2020. *Chechenskaia traditsionnaia kul'tura i etika: uchebnoe posobie* [Chechen Traditional Culture and Ethics: Textbook]. Makhachkala: ALEF. 516 p.
- Gakaev, D. D., and A. D. Yandarov. 2001. *Chechnia ot konflikta k stabil'nosti* [Chechnya from Conflict to Stability]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences. 277 p.
- Ibragimov, Kh. I., and V. A. Tishkov (eds.). 2006. *Chechenskaia Respublika i chechentsy: Istoriia i sovremennost': Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [The Chechen Republic and the Chechens: History and Modernity: Materials of the All-Russian Scientific Conference]. Moscow: Nauka. 575 p.
- Kaloev, B. A. 1981. *Zemledelie narodov Severnogo Kavkaza* [Agriculture of the Peoples of the North Caucasus]. Moscow: Nauka. 248 p.
- Kaloev, B. A. 1993. *Skotovodstvo narodov Severnogo Kavkaza: S drevneishikh vremen do nachala XX v.* [Cattle Breeding of the Peoples of the North Caucasus]. Moscow: Nauka. 229 p.
- Khasbulatova, Z. I. 2017. "Belhi" kak traditsionnaia forma vzaimopomoshchi, sviazannaia s khoziaistvennym i sem'innym bytom chechentsev v XIX–XX vv. ["Belhi" as a Traditional Form of Mutual Assistance Related to Economic and Family Life of the Chechens in the 19th and 20th Centuries]. *Society: Philosophy, History and Culture* 8: 87–89.
- Kosven, M. O. 1963. *Semeinaia obshchina i patronimiia* [Family Community and Patronymic]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 219 p.
- Mamakaev, M. A. 1973. *Chechenskii taip v period ego razlozheniia* [Chechen Teip in the Period of Its Decomposition]. Grozny: Checheno-Ingushskoe knizhnoe izdatel'stvo. 46 p.
- Osmaev, A. D. 2014. *Chechenskaia respublika v 1996–2005 gg.: Trudnyi put' k miru* [The Chechen Republic in 1996–2005: A Difficult Path to Peace]. Grozny. 552 p.
- Tishkov, V. A. 2001. *Obshchestvo v vooruzhennom konflikte: Etnografiia chechenskoi voiny* [Society in Armed Conflict: Ethnography of the Chechen War]. Moscow: Nauka. 552 p.
- Turkaev, Kh. V. 2002. *Kultura Chechni: Istoriia i sovremennye problemy* [Culture of Chechnya: History and Modern Problems]. Moscow: Nauka. 382 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/73-90

Научная статья

© Н. А. Белова, А. М. Белов

ПРОВИНЦИАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ПЕРЕМЕН: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО МОНИТОРИНГА КОСТРОМСКОЙ ОБЛАСТИ В 2020–2025 гг.

В статье представлено исследование социокультурных перемен в Костромской области в период с 2020 по 2025 годы. Авторы, основываясь на разнообразных современных методах этнологического мониторинга, рассматривают достижения и проблемы, возникающие в процессе неизбежной трансформации общества. Основное внимание уделяется анализу социально-экономического развития региона, уровню жизни и повседневным трудностям жителей Костромской области, а также изменениям в традиционном укладе жизни, влиянии глобализации и урбанизации, особенностям сохранения культурного наследия и традиций. В работе анализируются факторы, способствующие изменению культурной идентичности жителей провинции, включая миграционные процессы, экономическое развитие региона и др. Исследование показывает, что несмотря на позитивные тенденции, такие как рост интереса к истории и культуре родного края, существуют значительные проблемы, связанные с экономическим спадом, низким уровнем доходов, некачественной медициной и образованием. Авторы предлагают ряд рекомендаций по улучшению ситуации, включая создание условий для развития локальных инициатив, поддержку молодежных проектов и внедрение образовательных программ, направленных на сохранение и популяризацию местного культурного наследия и региона в целом.

Ключевые слова: этнологический мониторинг, социокультурные изменения, Костромская область, демография, проблемы, достижения

Ссылка при цитировании: Белова Н. А., Белов А. М. Провинциальное измерение социокультурных перемен: по материалам этнологического мониторинга Костромской области в 2020–2025 гг. // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 73–90.

Белова Наталья Андреевна — к. и. н., научный сотрудник Центра этнополитических исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А). Эл. почта: belova@iea.ras.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7675-7419>

Белов Андрей Михайлович — д. и. н., профессор, Костромской государственной университет (Российская Федерация, 156005 Кострома, ул. Дзержинского, 17). Эл. почта: belovi_1957@mail.ru

* Публикация подготовлена в рамках плана НИР Института этнологии и антропологии РАН.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/73-90

Original article

© Natalia Belova and Andrey Belov

THE PROVINCIAL DIMENSION OF SOCIOCULTURAL CHANGE: BASED ON THE ETHNOLOGICAL MONITORING OF THE OSTROMA REGION IN 2020–2025

This article presents a study of economic and sociocultural changes in the Kostroma Region from 2020 to 2025. Drawing on a variety of ethnological monitoring data, the authors examine the achievements and challenges arising as a result of inevitable societal transformation. The primary focus is on socioeconomic development, living standards, and the daily challenges of the region's residents, as well as on changes in traditional lifestyles, the impact of globalization and urbanization, and the preservation of cultural heritage and traditions. The paper analyzes factors contributing to the shift in the cultural identity of provincial residents, including migration, the region's economic development, and others. The study reveals that despite positive trends, such as growing interest in the history and culture of the region, significant challenges remain, including economic decline, low incomes, and poor healthcare and education. The authors offer a number of recommendations for improving the situation, including creating conditions for the development of local initiatives, supporting youth projects, and implementing educational programs aimed at preserving and promoting local cultural heritage.

Keywords: *ethnological monitoring, sociocultural changes, Kostroma Oblast, demography, problems, achievements*

Authors Info: **Belova, Natalya A.** — Ph.D. in History, Research Fellow at the Center for Ethnopolitical Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: belova@iea.ras.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-7675-7419>

Belov, Andrey M. — Doctor of History, Professor, Kostroma State University (Kostroma, Russian Federation). E-mail: belovi_1957@mail.ru

For citation: Belova, N. A., and A. M. Belov. 2025. The Provincial Dimension of Sociocultural Change: Based on the Ethnological Monitoring of the Kostroma Region in 2020–2025. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 4: 73–90.

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.

Костромская губерния или наместничество как самостоятельный регион была создана в 1778 г., в правление Екатерины II вскоре после подавления пугачевского бунта и проведения губернской реформы. За полтора века существования Российской империи (1778–1917) Костромская губерния вошла в число промышленно развитых регионов, имея текстильную специализацию (льготкацкую). В XX в. две мировых войны, революционные потрясения и политика большевиков привели к слому многих традиций, ликвидации вместе с приходами тысяч сел и деревень, а после распада СССР

и краху колхозов. Все это заложило основы нынешней ситуации: падение численности населения Костромской области, сложности в экономическом и промышленном развитии и как следствие низкий уровень жизни населения, решить эти проблемы не удалось до сих пор. Отметим, что Костромская область отражает ситуацию по России в целом, и проведение этнологических экспертиз в этом регионе остается актуальным.

Этнологический мониторинг — это не просто наблюдение за этническими группами, а сложная система анализа социально-культурной и политической ситуации в многонациональных обществах, это не только вклад в сохранение и развитие этнокультурного многообразия, но и предотвращение конфликтов, основанное на понимании глубинных социальных процессов. В его основе лежит комплексный анализ, позволяющий выявить существующие и потенциальные угрозы, включая проявления национализма, экстремизма и ксенофобии.

Необходимость создания сети этнологического мониторинга в России появилась впервые в 1990-х гг. Важными центрами в РФ по изучению межэтнических отношений остаются Центр этнополитических исследований Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (ИЭА РАН), созданный В. А. Тишковым в 1993 г. и Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (EAWARN), который также возглавляется В. А. Тишковым. Эти два центра выявляют стратегические задачи в области мониторинговых исследований в России. Они дают оценку и прогнозируют возникновение угроз конфликтов (диагностируют потенциально конфликтогенные ситуации, дают предложения по их предупреждению и разрешению мирным путем). Осуществляется также сбор и обработка данных о событиях, связанных с межнациональными и межконфессиональными отношениями. Эксперты дают оценку эффективности деятельности органов исполнительной власти и органов местного самоуправления в сфере реализации государственной национальной политики, изучают проблемы влияния «культуры» на этнические и религиозные конфликты. Анализируются также особенности адаптации мигрантов в России и возникающие в этой связи риски межгрупповой напряженности, исследуется и прогнозируется этнокультурная и религиозная динамика ситуации в российских регионах с точки зрения вероятных рисков для устойчивого развития страны.

В. А. Тишков видит главную цель мониторинга в анализе «событий и тенденций в сфере этнических отношений и урегулирования конфликтов, а предмет мониторинга должен включать проблемные темы, группы риска, конкретные формы конфликтных проявлений» (Тишков, Степанов 2013: 14). В. А. Тишков под этноконфессиональным мониторингом и ранним предупреждением конфликтов понимает основанную на локально-компаративном анализе способность оценивать социально-культурную и политическую ситуацию в многоэтнических странах, регионах и местных сообществах с целью сохранения и развития многообразия и выявления существующей или потенциальной угрозы конфликта, а также способность донести соответствующую оценку для принятия превентивных мер со стороны общества и государства (Тишков 2004: 6). «Мы определяем этнический конфликт как любую форму гражданского противостояния, при которой хотя бы одна из конфликтующих сторон мобилизуется по этническим границам или от имени той или иной этнической общности» (Тишков 2004: 8).

Этномониторинговых исследований в современной науке много, поэтому отметим наиболее важные среди них. Технологии разрешения и урегулирования конфликтов рассмотрены в трудах Н. В. Шилова, В. А. Тишкова, А. Г. Здравомыслова, Р. М. Тимо-

шева, Ю. А. Ургалкина, Г. А. Чеджемова и др. Философско-политическому изучению вопросов этничности посвящены работы М. Н. Губогло, Л. Д. Гудкова, Т. И. Заславской, Ю. А. Левады, В. А. Ядова, В. Н. Ярской, Е. Г. Ясина, Н. А. Барышной. Проблемы организации проведения, оценки эффективности этноконфессиональных мониторингов и их роль в национальной политике отражены в научных исследованиях В. А. Тишкова, Н. А. Барышной, Д. Э. Латыпова, В. В. Степанова, Ю. И. Деревянченко, С. Р. Хайкина, С. Б. Бережковой. Эти авторы внесли значительный вклад в понимание природы конфликтов, разработку стратегий их преодоления и исследование взаимосвязей между этничностью и основными социальными институтами.

Вопросы этнологического характера и мониторинг ситуации в Костромской области осуществлялся с 2014 г. В основном это исследования Н. А. Беловой и А. М. Белова, в которых анализировались разные аспекты социальной и межэтнической ситуации в регионе. В последней статье 2022 г. представлены итоги изучения социально-экономического положения Костромской области в 2021 г. Результаты отражают действительный уровень жизни населения, демографическую ситуацию и межэтническое взаимодействие фактически во всем Центральном федеральном округе. В статье представлен и проанализирован портрет мигранта, то, каким видит его местное население, а также основные пожелания простых россиян к представителям других народов и конфессий. Авторы статьи предприняли попытку разобраться в причинах подобного отношения, а также раскрыть основные мигрантские фобии и предубеждения, которые возникли у местных жителей под действием различных факторов. Итогом проекта стали рекомендации для местных и федеральных властей в сфере межэтнического взаимодействия, а также успешной адаптации не только мигрантов, но и подготовки местных жителей к новым меняющимся реалиям (Белов, Белова 2022: 243–263).

Как мы уже сказали ранее, проведение этномониторинга крайне важно для общества и государства в целом. Результаты такого исследования являются злободневными и актуальными. Именно поэтому в нашей работе мы хотели бы проанализировать ситуацию в одном из слаборазвитых регионов Центральной России — Костромской области с 2022 по 2025 гг., которая является типичным депрессивным субъектом РФ, где отражается российская действительность и проблемы как социально-экономического, так и этнического характера. Такое исследование, на наш взгляд, позволяет сделать правильные выводы, полезные как для науки, так и для повседневной жизни региона. Результаты могут использоваться для оптимизации региональной политики, стимулирования положительного восприятия разных этнических групп и улучшения социальной среды в регионе.

Демография

Демографическая ситуация в современной России является одной из ключевых тем, определяющих будущее страны. Она отражает состояние численности населения, рождаемости, смертности, миграции и старения общества. Рассмотрим динамику демографической ситуации в регионе, чтобы выявить текущие тенденции и перспективы.

С 2010 по 2023 гг. население Костромской области сократилось на 13% (с 672,9 тыс. чел. до 560,8 тыс. чел.) — это худший показатель среди всех регионов ЦФО (Численность населения 2025; Карапетян 2023). По сообщениям Росстата за

2024 г., в Костромской области по-прежнему наблюдались негативные тенденции в демографии. За первые пять месяцев 2024 г. численность населения региона уменьшилась почти на 3 тыс. человек. Смертность в области выросла на 19%, а рождаемость снизилась на 1,5%. В результате количество умерших более чем в два раза превысило число новорожденных (Скворцова 2024).

Костромские власти прилагают усилия по улучшению ситуации различными средствами поддержки. В области введен целый ряд мер помощи семьям с детьми. Получателями различных субсидии являются более 30 тыс. семей. По инициативе губернатора С. К. Ситникова в Костромской области установлена дополнительная выплата — 100 тыс. рублей при рождении третьего и последующего ребенка. Для улучшения жилищных условий многодетным семьям предоставляется социальная выплата на погашение ипотечного кредита при приобретении жилья (Выплата 2024). В июле 2022 г. С. К. Ситников подписал изменения в областной закон (У многодетных 2022), благодаря чему многодетные семьи могут получить средства повторно при рождении четвертого и каждого последующего ребенка, даже если семья уже улучшила свои жилищные условия, но при этом продолжает выплачивать ипотеку. Родители новорожденных при выписке из роддома получают от региона подарочные комплекты одежды. Во многом благодаря этим мерам поддержки семей и материнства, Костромская область по итогам 2023 г. вошла в тройку лидеров ЦФО по суммарному коэффициенту рождаемости (В тройке 2024). Специалисты отмечают, что это достигнуто, главным образом, за счет роста рождений первых детей и увеличения числа многодетных семей, но этот показатель не учитывает особенности городов и районов внутри региона. Конечно, демографическая статистика приводится местными властями с позитивной стороны и дает некоторые основания для оптимизма. Благодаря реализации комплекса мер поддержки в регионе с каждым годом становится все больше многодетных семей. По информации департамента по труду и социальной защите населения Костромской области, за первые четыре месяца 2024 г. число многодетных семей составило 8 148 (В тройку лидеров 2024). Увеличились также и четвертые рождения — почти на 18%, рост рождения пятых и последующих детей составил более 2%.

По информации на июнь 2024 г., в Костромской области 30 713 семей с детьми получают различные меры социальной поддержки. Это 24 вида социальных выплат и пособий на 53 580 детей. В 2025 г. губернатор С. К. Ситников подписал постановление о выдаче молодым семьям сертификатов на бесплатную диагностику репродуктивного здоровья. Они вручаются молодоженам в ЗАГСе в день регистрации брака. Сертификат получают жители региона в возрасте от 18 до 35 лет, а воспользоваться им можно в течение года (Молодожены 2024).

Вместе с тем, личные беседы с местными жителями показывают, что не все меры поддержки реализуются властями должным образом. Так многодетной матери, имеющей четырех детей, было отказано в предоставлении бесплатного земельного участка, поскольку метраж жилой квартиры семьи превышает установленную норму и несмотря на ее статус нуждающихся и малоимущих (ПМА 2025). Также было выявлено в личных беседах, что отказывают костромичам и в пособиях, которые выплачиваются нуждающимся, если сумма дохода превышает установленный максимум всего на 12 руб. (ПМА 2024).

Согласно последним отчетным данным, бюджет Костромской области ориентирован на социальные программы и развитие социальной сферы (запланировано 401

млн руб.) в рамках проектов «Семья» и «Молодежь». Вместе с тем, местные жители указывают, что эти проекты «большая “говорильня”» и стремление представить все в выгодном свете в новостях: «На деле очень трудно “выбить” льготы, пособия, собрать все необходимые документы». Комментарии в социальных сетях показывают, что «землю многодетным дают в отдаленных местах, где строительство затруднено и даже не подведено электричества» (Детские пособия 2025).

Поэтому, несмотря на комплекс мер, организуемых властями, для поддержки многодетных семей, этих мероприятий явно недостаточно, чтобы преодолеть тенденции по убыли населения.

По данным «Костромастата», за 2024 г. миграционная убыль населения Костромской области по сравнению с аналогичным периодом 2023 г. сократилась на 37,0% (на 627 чел. больше, чем приехало), с зарубежными странами, наоборот, наблюдался миграционный прирост — 465 чел. (Миграционная ситуация 2025). Это произошло за счет роста числа прибывших из других регионов России — на 20,4%, а также снижения числа выбывших в страны СНГ и другие зарубежные страны — на 5,9% (Демографическая ситуация 2025). За 2024 г. из региона уехали 4 845 человек, в основном в другие регионы России, а на постоянное место жительства в область прибыли 4 542 чел. (Скворцова 2024).

Таким образом, можно сказать, что одна из центральных проблем в регионе — демографическая, и она требует срочного решения, поскольку назревает серьезный кадровый дефицит, особенно рабочих специальностей. Мониторинг интернет источников, беседы с предпринимателями показал общую острую нехватку кадров. Сформировалась потребность в рабочих кадрах, главным образом требуются водители (18,5%), операторы (12,0%), разнорабочие (10,6%), курьеры (10,1%), слесари (8,0%), менеджеры (7,3%), грузчики (7,2%), комплектовщики (7,1%), продавцы (7,0%), сварщики (6,1%) — то есть мужские специальности на основе физического труда разной степени тяжести.

В 2024 г. в местных СМИ сообщалось, что для решения проблемы кадрового дефицита в регионе рассматривают возможность создания исправительных центров прямо при заводах, чтобы осужденные лица могли работать на конкретных производствах (Жесткий дефицит кадров 2024). Но по данным сервиса hh.ru, на одну открытую вакансию в регионе приходится всего два резюме, в то время как в среднем по России этот показатель равен трем (Дефицит кадров 2024).

Сложности в этот вопрос добавляет ситуация со средними профессиональными заведениями, которые были реформированы, а преподавательский состав сокращен. Сейчас во многих учебных заведениях по подготовке кадров среднего образования наблюдается кризисная ситуация, поскольку обучать рабочих специальностям некому. Немного лучше ситуация и в вузах. Поскольку реформирование и укрупнение университетов привело к массовому увольнению преподавателей, сокращению бюджетных мест и количеству образовательных дисциплин. Это сказалось на подготовке будущих специалистов. Уже сейчас в области возникла острая нехватка учителей, врачей, инженеров, других квалифицированных специалистов.

Уровень жизни населения

Уровень жизни населения отражает общее социальное самочувствие людей, включающее материальное обеспечение, доступность здравоохранения, образова-

ния, качество жилищных условий, уровень занятости и безопасности. Рассмотрим ситуацию с уровнем жизни в Костромской области, исходя из основных показателей: экономических (доходы, занятость, цены и инфляция), социальных (образование, здравоохранение, жилищный фонд и обслуживание, социальная защита), экология и культурные показатели региона.

Костромская область по данным Центра экономических исследований «РИА Рейтинг» в рейтинге регионов России занимает 62-е место, а по уровню жизни и благосостояния семей — 72 место (Определено место 2025), и за последние три года ситуация существенно не изменилась (в 2024 — 69, 2023 — 69) (Стабильно 2025). Таким образом, очевидно, что Костромская область относится к регионам с невысоким уровнем жизни.

Согласно статистической информации, среднедушевые доходы населения Костромской области в 2024 г. составили 55 770 руб., а расходы 43 370 руб. (Заработная плата 2025). Вместе с тем, известно из статистических исследований, что средняя заработная плата, не отражает действительное положение, рассчитывается для общей картины уровня жизни населения и возможности отследить его рост или падение. Приблизненными к реальности являются модальная и медианная заработные платы¹. По формуле взятой с сайта РОССТАТА при детальном анализе данных источника получилось, что медианная зарплата составила всего 41 827,5 руб., поскольку соотношение медианной зарплаты к средней составляет 70–75% (Методика 2025). Т. е. согласно источнику, реальная заработная плата, которую получает большинство жителей ниже на 25%, если из этого вычесть подоходный налог, то получается, что большинство живет примерно на 40 тыс. в месяц. При этом к расходам надо добавить коммунальные платежи (в среднем в летний период — 4–5 тыс. руб. и в отопительный сезон 7–10 тыс. руб. на семью), к ним относятся и расходы на детей, минимальная сумма составляет 13 933 руб. (Спиркова 2024), а для взрослого человека трудоспособного возраста — 15 497 руб. По прогнозу, в 2024 г. доля населения Костромской области с денежными доходами ниже черты бедности составила 8,5% (48 132 чел.) (О прогнозе 2025). При этом уровень бедности в области остается довольно высоким, особенно в сельской местности и небольших городах. Недостаточно развитый рынок труда, невысокие зарплаты и низкая покупательная способность снижают общий уровень материальной обеспеченности костромичей.

В мае 2024 г. региональными СМИ была распространена информация о том, что Кострома стала одним из лучших 15 городов по качеству жизни в России. Первое место в этом рейтинге занял Грозный, Москва оказалась только второй. Рейтинг составлялся Финансовым университетом при Правительстве Российской Федерации (ТОП-10 2024). Согласно рейтингу, Кострома с индексом 63,2 оказалась на 15-м месте городов России по качеству жизни на I квартал 2024 г. Эксперты оценивали уровень материального благополучия, эффективность медицины, доступность образования (Эксперты назвали Кострому 2024). Появились и отклики жителей по этому поводу:

¹ Модальная зарплата — это заработная плата, которая встречается в определенной выборке чаще всего. Проще говоря, модальная зарплата — самая распространенная; Медианная зарплата — это значение, которое находится посередине всех зарплат сотрудников определенной группы — например, страны, отрасли, организации, отдела. Условно медиана делит работников на две половины — тех, кто зарабатывает меньше, и тех, кто больше этого значения.

Ильина Г.: «Зато в Костроме спокойно и без подготовки можно начинать снимать фильм про войну. На дорогах почти сплошные ямы, как после бомбежки, в центре уже годы стоит развалина, парк Эрмитаж, где отдыхали костромичи, превратили в кормушку для власть имеющих. А чего стоят новомодные тротуары с бракованными плитками. Ноги поломать можно».

Потанина И.: «Я люблю свой город, поэтому вдвойне обидно за то, что город весь — большая помойка. Грязь по всему городу, да виноваты все и власти, и жители. Жители бросают все, окурки, упаковку, бутылки и т. д. Власти не убирают город, а делают вид».

Ар*ем: «Вы выезжали когда-нибудь за пределы вашего населенного пункта (не хочу обижать) и видели ли аттракционы? По-моему, главный аттракцион вашего населенного пункта — это дороги! И мост!» (авторская пунктуация и орфография цитат сохранены — Н. Б., А. Б.) (Комментарии 2024)¹.

Центральные проблемы для областного центра в 2024 г., которые вызывали наибольшее возмущение жителей — состояние дорог (особенно моста через Волгу) и горячее водоснабжение. Жилищные условия большинства жителей характеризуются низким качеством, значительной долей ветхих домов и нехваткой комфортного жилья. Проблема касается и доступности качественных коммунальных услуг: проблемы с горячим водоснабжением, теплом, газом и электричеством наблюдаются регулярно. Износ инженерных сетей приводит к частым перебоям в подаче необходимых коммунальных благ, создавая дискомфорт для населения, о чем мы подробно уже рассказали выше (Скидка на бедность 2022).

Образование в регионе отличается средним уровнем качества. Основная масса школ и детских садов оснащена необходимым оборудованием, но проблемы нехватки учителей, квалифицированных преподавателей и специализированного оснащения сохраняются. Университеты области предлагают ограниченный набор специальностей, что затрудняет трудоустройство молодежи после окончания учебных заведений.

В сфере здравоохранения, администрация медленно, но пытается решить назревшие проблемы. В областные города закупается новое медицинское оборудование, организовываются медицинские центры хирургической и др. помощи, заключаются контракты с узкими специалистами (педиатрами, офтальмологами, гинекологами и др. врачами) с предоставлением служебного жилья (программа действует с 2012 г.) (Более двадцати врачей 2024). Несмотря на предпринятые меры, область испытывает недостаток финансирования здравоохранения, повсеместно используется устаревшее оборудование, а поликлиники и больницы испытывают дефицит квалифицированных медицинских кадров. Многие больницы и поликлиники находятся в неудовлетворительном состоянии, несмотря на предпринимаемые областной администрацией усилия и государственные программы модернизации. Доступность качественной медицинской помощи оставляет желать лучшего, особенно в отдалённых районах области.

Общий уровень жизни населения Костромской области по-прежнему невысок. Проблемы материального благополучия, жилищных условий, медицины, образова-

¹ Комментарии подобраны авторами.

ния и экологии продолжают существовать, сдерживая развитие региона и негативно сказываясь на социальном самочувствии жителей. Улучшить ситуацию возможно только путем масштабных государственных вложений, внедрения прогрессивных управленческих практик и увеличения инвестиционной привлекательности региона.

Межэтнические и конфессиональные отношения в регионе

Межэтнические отношения играют ключевую роль в поддержании стабильности общества любого региона, и Костромская область здесь не исключение. Исторически так сложилось, что основную массу населения Костромской области составляют русские. Но вместе с ними проживают представители татар, украинцев, белорусов и других народов. У каждого народа есть своя уникальная культура, обычаи и традиции, что обогащает культурное пространство региона. Тем не менее, с увеличением миграционных потоков и появлением новых этнических сообществ в области возникают и некоторые противоречия. Иногда они связаны с культурными особенностями, религиозными проявлениями, языком и обычаями. Так, мигранты из Средней Азии, Кавказа и стран СНГ приносят свои традиции и привычки, что настороженно воспринимается местным населением.

В Костромской области большинство жителей являются по своему вероисповеданию православными. Вместе с тем растет количество так называемых приверженцев различных сект, в первую очередь — «неоязычников», которые придерживаются старославянских верований. В одном из источников упоминалась группа приверженцев неоязыческих верований под названием «Всесвятая грамота», которая, по информации авторов, зародилась примерно в конце XX в. на территории Костромского края (Всесвятая грамота 2025). Следует помнить, что неоязычество относится к новым религиозным движениям и не признается Русской Православной Церковью. В 2024 г. также прошел громкий судебный процесс, в рамках которого рассматривалось дело о коллективной подготовке местных жителей к грядущему «концу света». О секте никто не знал, пока сами ее участники не пошли в суд из-за денежных споров, поскольку лидер секты — спаситель — долгое время собирал с участников денежные взносы, а потом отказался их возвращать (Движение СОРОК 2025). Это говорит не только о доверчивости и наивности народа, но и о повышенной чувствительности к непроверенной, ложной и опасной информации, которую легко внедряют в сознание людей провокаторы и мошенники.

Действовала также секта под названием «Русская Православная Церковь — Царская империя». Лидером секты является Леонид Власов, считающий себя новым воплощением пророка Илии. При этом он был трижды судим за уголовное преступление. Правой рукой Власова считался некий Александр Кормищенко, называющий себя «митрополит всея Руси и пророк Енох» (Движение СОРОК 2025).

Распространение сект и прочих нелегальных общественных объединений и групп имеет довольно серьезные последствия, поскольку именно молодежь чаще всего попадает в такого рода объединения, подвергается психологическому или физическому воздействию. Как отмечают эксперты, в 2022–2025 г. в России наблюдается определенный расцвет всевозможных сект. Высказывается мнение о тревожности ситуации еще и потому, что это может быть связано с деятельностью враждебных спецслужб, вербующих простых граждан и оказывающих поддержку деятельности неоязыче-

ским организациям, стремясь дестабилизировать ситуацию в России. Адепты этих учений часто проявляют агрессивное поведение по отношению к мирному населению и потенциально могут быть вовлечены в террористическую деятельность на территории РФ. Все это требует постоянного внимания и при необходимости быстрого реагирования со стороны правоохранительных органов для предупреждения деструктивного поведения.

Ситуация с мусульманами в городе относительно стабильна. С 2017 г. в Костроме функционирует официальная мечеть, и представители мусульманской общины ведут активную общественную деятельность как среди мусульман, так и представителей других конфессий. Радик Сафиуллин — главный имам Костромской мемориальной мечети. В июле 2024 г. он посетил СИЗО-1 УФСИН России по Костромской области и встретился с подозреваемыми, обвиняемыми и осужденными, исповедующими ислам (УФСИН России 2024). Также Имам Сафиуллин выражал от лица костромских мусульман соболезнование семьям погибших и пострадавших при теракте «Крокус Сити Холл» (Представители религиозных 2024). Активную общественную деятельность позитивного характера, которая имеет общественно-полезный и практический результат ведет Сергей Хусаинов — руководитель Костромской областной общественной организации адаптации и интеграции соотечественников «Объединенная среднеазиатская община». С. Хусаинов помогает приезжающим на территорию Костромской области мигрантам познакомиться с правилами поведения в обществе, занимается юридическим сопровождением, разъясняет миграционное законодательство РФ, организует изучение русского языка, помогает мигрантам адаптироваться в новом для них месте (Хусаинов 2025).

Тем не менее, в целом отношение костромичей к мусульманам и представителям других народов остались без особых изменений — в стадии латентной напряженности. По-прежнему высказывается недовольство по поводу мечети на центральной улице города. Многие горожане боятся жертвоприношений, поскольку теперь мечеть посещают не только татары (исконные жители Костромы), но и приезжие мигранты-мусульмане. Неодобрительно жители относятся и к телефонным разговорам по видео или громкой связи, особенно такое поведение возмущает водителей общественного транспорта. Но здесь надо оговориться, местные представители общественных объединений пытаются наладить диалог с населением, проводя разъяснительные беседы среди жителей, устраивая различные праздники-угощения, знакомя с культурой неславянских народов и исламом. Поэтому в личных беседах с костромичами меньше проявляются «мнимые страхи», тем не менее, остаются опасения терроризма, «мигрантских клише», при этом появилось больше осознанности, понимания и толерантности в комментариях костромичей.

В декабре 2024 г. губернатор Костромской области С. К. Ситников подписал постановление, которое изменило требования к привлечению на работу иностранных граждан. Введен запрет на привлечение иностранных рабочих, осуществляющих трудовую деятельность на основании патента, в нескольких сферах экономики: образование; обеспечение электрической энергией, газом и паром; очистка и распределение воды; сбор и обработка сточных вод; сбор, обработка и утилизация отходов. Ранее ограничительная мера действовала только на работу в сфере легкового такси и арендованных легковых автомобилей (Костромская область определила 2024). Предприятиям региона, где задействованы иностранцы, дано три месяца на приве-

дение численности иностранных работников в соответствии с ограничениями. За это время им необходимо оптимизировать процессы и подготовиться к работе без привлечения иностранной рабочей силы.

Член общественного совета при УМВД России по Костромской области, доцент кафедры уголовно-правовых дисциплин Юридического института Костромского государственного университета Людмила Сиверская называет подписанное губернатором постановление грамотным регулированием миграционной политики на уровне региона. Она считает принятие такого решения своевременным и актуальным, поскольку в настоящее время вопросы безопасности стоят на первом плане (Костромская область определила 2024).

Если вспомнить, написанное ранее, область испытывает серьезный кадровый дефицит в рабочих профессиях и, учитывая этот факт мероприятия местных властей в отношении мигрантов, не несут позитивных изменений для экономики региона и требуют пересмотра.

В качестве вывода можно сказать, что межэтнические отношения в Костромской области носят сложный, многогранный характер, отражающий исторические корни, современную социальную динамику и глобальные тенденции миграции. Необходимо развивать механизмы конструктивного взаимодействия между разными этническими группами, укреплять диалог и взаимопонимание. Устойчивое развитие региона зависит от способности эффективно решать вопросы межэтнических отношений, обеспечивая гармонию и согласие в обществе.

Изменения в инфраструктуре: проблемы и достижения

Газификация области. Газификация Костромской области представляет собой важный этап социально-экономического развития региона, направленный на улучшение качества жизни населения и стимулирование экономического роста. Газификация отдаленных районов области является одной из самых сложных задач и власти относительно успешно справляются с ней. Температура воздуха зимой в отдаленных районах достигает -40 градусов, что делает условия для проживания сложными. Несмотря на это, газ в некоторые районы области не проведен до сегодняшнего дня. Ускоренная газификация области началась после визита в 2020 г. премьер-министра М. Мишустина. В 2024 г. сообщалось, что Костромская область активно участвует в программе догазификации, в рамках которой жители газифицированных населенных пунктов получают возможность бесплатно провести газ до границ земельного участка. По решению Президента РФ В. В. Путина программа объявлена бессрочной. Сообщалось также, что до конца 2024 г. планировалось завершить третий этап строительства газопровода-отвода «Галич — Мантурово — Шарья». Новый участок протяженностью почти 60 км позволил подключить к газу несколько сотен объектов, включая частные и многоквартирные дома, коммерческие предприятия и учреждения социальной сферы (Газификация 2024). Для многодетных и малоимущих семей, граждан старше 65 лет установлена единовременная выплата до 100 тыс. рублей. Другие категории граждан все чаще стали пользоваться кредитами на газификацию, которые предоставляются жителям сельских территорий (Сергей Ситников 2024). Кроме того, подписана программа газификации до 2026 г., в результате которой размах газификации региона вырастет до 84%, а возможность доступа к газу получат

еще более 40 тыс. семей (Костромская область. Сообщество 2024).

Вместе с тем, детальное изучение вопроса показывает, что газ проведен не во все населенные пункты Костромской области и, например, пос. Островское, через который проходит газовая магистраль, не газифицирован. И только в начале 2025 г. началась разработка документации для проведения газа, который планируется проложить в 2026–2027 гг. (См.: Комментарии VK 2024). К этому необходимо добавить, что газификация очень дорогая для большинства жителей области, часто неподъемная сумма, несмотря на льготы. В среднем затраты на подключение газа к частному дому в Костромской области достигают 300–400 тыс. рублей (Газификация частного дома 2025), при том, что средняя заработная плата большинства жителей области в сельской местности составляет 25–30 тыс. руб.¹, а подчас и того меньше. Поэтому многие не имеют возможности подключить свои дома к газу и живут в тех же условиях, используя дрова.

Горячее водоснабжение и отопление. Система теплоснабжения в областном центре характеризуется высокой степенью износа коммуникаций и недостаточной энергоэффективностью. Старые трубы подвержены коррозии и требуют ремонта, что ведет к дополнительным расходам коммунальных служб и снижению надежности обслуживания потребителей. По словам энергетика, прежде чем приступить к ремонтным работам в рамках концессионного соглашения специалисты компании еще в 2018–2019 гг. провели с вертолета инфракрасную аэросъемку городских теплосетей. Благодаря такому методу была установлена полная картина состояния коммуникаций. Диагностика показала 75% износ труб. Утечка из тепловых сетей превышала нормативы в 7,5 раз (Анурина 2022). Но серьезная проблема с теплосетями началась в августе 2022 г., когда без горячей воды в Костроме осталось 199 домов. Из них 4 — из-за ремонтных работ на внутридомовых сетях горячего водоснабжения, 95 — из-за текущих повреждений на теплосетях, 100 — из-за плановых ремонтов.

В августе 2022 г. в рамках подготовки к новому отопительному сезону были проведены гидравлические испытания теплосетей от ТЭЦ-1 и ТЭЦ-2 (В Костроме организованы работы 2022). В результате испытаний было выявлено, что тепловые системы не были готовы к новому зимнему сезону, и значительное число жителей оказались под угрозой остаться не только без горячей воды, но и без отопления. В ноябре 2022 г. из-за серии коммунальных аварий в Костроме появилась «долина гейзеров» в нескольких районах города, когда из-под земли забил горячий воздух, который из-за мороза превращался в пар (Не только горячий источник 2022; Долина гейзеров 2024). Проблема не решалась продолжительное время и в некоторых районах города жители были без горячей воды с мая по сентябрь 2024 г. С наступлением холода, к 10 октября 2024 г. из-за отставания в графике замены труб в теплотрассах без горячей воды и тепла оставались, по данным городской администрации, более чем 300 многоквартирных дома (Ширханов 2024). Живущие почти полгода без горячей воды костромичи массово стали требовать возврата денег, направлять заявления в прокуратуру, после чего вопрос решился довольно быстро (ПМА 2024). Вот примеры заголовков статей в СМИ в 2024 г. на эту тему: «Превращаемся в курорт: гейзеры массово забили в Костроме»; «Прокуроры выехали посмотреть, почему костромичи 5 месяцев живут без воды»; «Тысячам костромичей подарили горячую

⁰ См. подробнее на сайте <https://joblab.ru/city/2251/>; <https://manturovo.joblab.ru/vacancy>; <https://vohma.joblab.ru/vacancy> и др.

воду: кому повезло»; «Особый случай: костромичи не могут получить информацию о возобновлении ГВС в доме»; «Это безводное лето. Коммунальные проблемы необходимо решить до зимы» и др.¹

Таким образом, необходимо отметить, что система коммуникаций в Костроме нуждается в серьезной перестройке и инвестициях для преодоления существующих трудностей. Решением могли бы стать инновационные технологии, применение передового опыта развитых городов и активное участие государства в финансировании модернизации городских систем теплоснабжения. Решение этих проблем станет одним из важнейших шагов в улучшении качества жизни костромичей, повышении привлекательности города для туристов и предпринимателей.

«Злободневные» проблемы жителей

Дороги и ремонт моста. Кострома расположена на двух берегах р. Волга. Строительство автомобильного моста через Волгу было завершено только в 1970 г. Костромской автодорожный мост — единственный автодорожный мост через Волгу на участке между Ярославлем и Кинешмой (до 2003 г. — Нижним Новгородом). Действующий мост требует постоянного ремонта и не справляется с транспортной нагрузкой. В марте 2025 г. Президент РФ В. В. Путин одобрил строительство второго моста через Волгу и проект получил федеральный статус (Шиханов 2025). Вместе с тем, аналогичные разговоры ведутся с 2012 г. и никаких серьезных изменений нет до сегодняшнего дня. Поэтому костромичи не верят в разрешение острой транспортной проблемы (ПМА 2025).

Первый капитальный ремонт костромского моста состоялся в 2018 г. и тогда он перекрывался частично (две полосы были открыты для передвижения автомобилей), въезд грузовому транспорту был разрешен только ночью, продвижение по мосту могло занимать в среднем от часа до трех. Мост простоял в обновленном состоянии только 4 года, и в 2024 г. было объявлено о проведении новых ремонтных работ. В июле 2024 г. в Костроме начался капитальный ремонт моста через Волгу. Подрядчиком выступала московская компания ООО «Автобан-мост». Планировалось, что работы будут вестись в круглосуточном режиме и завершатся за 2 месяца (Киуру 2024). Движение на мосту было восстановлено только в октябре, а подрядчик отремонтировал всего половину дорожного покрытия. Полностью ремонтные работы были завершены в конце мая 2025 г., вместо заявленных двух месяцев Жители выражали недовольство количеством рабочих, привлеченных подрядчиком. Отмечалось, что, несмотря на обещания о круглосуточном режиме работы, активность дорожников была низкой.

Вот примеры комментариев местных жителей:

«Ехал в 8 вечера — два студента каких-то топтались на мосту, ничего не делая и из всей техники стояла только ГАЗель бортовая без водителя... все! Я так понимаю один студент передавал дневную смену второму студенту на ночную смену. РАБОТА КИПИТ»;

«Да никто не против, чтобы его ремонтировали. Да, это нужно сделать!!! Но, если уж перекрыли мост, создали людям проблемы, то работайте!!!! В три смены, ночью работайте, чтобы сократить неудобства».

¹ Названия подзаголовков взяты с сайтов: kostroma.aif.ru; www.kostroma.kp.ru; <https://kostroma.today> и др.

«Народ недоволен отсутствием работников. Хотя разговоров было по телеку», — отмечает еще один житель города в соцсетях (Костромичи в пабликах 2025).

Таким образом, проблема транспортной доступности в областном центре является одной из главных на сегодняшний день. Из-за существенной разницы в стоимости жилья многие жители Костромы вынуждены селиться в Заволжском районе, в то время как их место работы может находиться в других частях города. В связи с этим вопрос оптимизации транспортной и дорожной инфраструктуры приобретает особую актуальность для местных жителей.

Достижения. Хотелось бы указать и на позитивные мероприятия, проводимые администрацией областного центра. В июле 2023 г. успешно прошла транспортная реформа, которую берут за пример другие регионы РФ. На межрегиональном транспортном форуме в 2024 г. было отмечено, что реализация транспортной реформы в Костроме опиралась на аналогичный опыт Тверской области, но была доработана с учетом местных особенностей (Проведение транспортной реформы 2024). Основные итоги реформы сводятся к следующим показателям. Во-первых, регулярность рейсов выросла 68% до 99%, во-вторых, произошел рост пассажиропотока в два раза (с 75 до 140 тыс. человек в день), улучшилась система оплаты проезда, в первую очередь для льготных категорий граждан. Эти меры привели к росту доходов бюджета в виде платы за проезд и налоговых отчислений предприятий отрасли. Но самый главный показатель — удовлетворенность реформой горожанами. Костромичи были рады комфорту и дизайну новых автобусов, отмечали, что на остановках установили баннеры с транспортной схемой, а волонтеры помогают разобраться с новой схемой движения автобусов (Системный подход 2025).

Заключение

Проведенное исследование позволило выявить важные характеристики и тенденции, касающиеся социокультурной динамики и межэтнических отношений в Костромской области. Население области представлено несколькими десятками национальностей, что свидетельствует о высоком уровне этнического разнообразия. Русские преобладают количественно, однако существенную роль играют татары, украинцы, белорусы и представители других народов. Исторически сложились устойчивые формы совместного существования различных этнических групп, характеризующиеся миролюбием и уважением к культуре соседей. Однако в условиях усиления миграционных процессов появились элементы неопределенности и риска усиления межэтнической напряженности.

К основным факторам, стабилизирующим межэтнические отношения, относятся высокий уровень терпимости, сохранение культурной самобытности, гарантии равных прав и свобод, а также деятельность региональных и муниципальных властей по профилактике конфликта. Среди рисков можно выделить распространение экстремистских настроений, появление сект, конфликты на почве трудовой конкуренции, недовольство переселенцев местными условиями проживания, языковой барьер и непонимание культурных норм. Дальнейшее укрепление межнационального единства региона предполагает разработку комплексной стратегии интеграции мигрантов, поддержку культурно-просветительских инициатив, организацию специализированных курсов адаптации и обучения русскому языку.

Предлагается усилить работу специализированных центров по изучению межкультурных вопросов, усилить работу образовательных учреждений по формированию понимания ценностей национального согласия, расширить информационно-разъяснительные кампании среди местного населения и вновь прибывших мигрантов.

В целом, мониторинг Костромской области показал, что при правильном подходе и эффективном взаимодействии заинтересованных сторон Костромская область способна успешно преодолевать возможные кризисы и развиваться как регион с высоким уровнем межэтнической устойчивости и согласия.

Источники и материалы

- Апурина 2022 — Апурина А. ТГК 2 объяснила костромичам, почему они месяцами живут без горячей воды // Комсомольская правда. [Электронный ресурс]. <https://www.kostroma.kp.ru/daily/27455.5/4658612/> (дата обращения: 7.10.2022).
- Более двадцати врачей 2024 — Более двадцати врачей в Костромской области получили в собственность жилье // Россия. Телевидение и радио. [Электронный ресурс]. 04.06.2024. <https://gtrk-kostroma.ru/news/boleee-dvadsati-vrachey-v-kostromskoy-oblasti-poluchili-v-sobstvennost-sluzhebnoe-zhile/>
- В Костроме организованы работы 2022 — В Костроме организованы работы по восстановлению горячего водоснабжения в жилых домах // Пресс-служба Администрации города Костромы. [Электронный ресурс]. 18 августа 2022. <https://gradkostroma.ru/news/1c710df0-3533-4ec4-af72-6a38cc4887d5.aspx>
- В тройке 2024 — Костромская область в тройке регионов-лидеров ЦФО по коэффициенту рождаемости // Департамент по труду и социальной защите населения Костромской области. [Электронный ресурс]. 2 мая 2024. <https://socdep.kostroma.gov.ru/news/detail.php/225357>
- В тройку лидеров 2024 — Костромская область вошла в тройку лидеров ЦФО по суммарному коэффициенту рождаемости // Пресс-служба Администрация Костромской области. [Электронный ресурс]. 30.03.2024. <https://adm44.ru/news/detail.php/225301>
- Всесвятая грамота 2025 — «Всесвятая грамота». Неоязычество в Костромском крае // Миссионерско-образовательный отдел Костромской епархии. [Электронный ресурс]. <https://missionkos.pravorg.ru/files/2015/03/Неоязычество-в-Костромском-крае.pdf> (дата обращения: 31.07.2024).
- Выплата 2024 — Выплата в 450 тысяч рублей — это государственная субсидия, которая выдается многодетным семьям на основании федерального закона № 157-ФЗ «О мерах государственной поддержки семей, имеющих детей» (принят летом 2019 года, дополнен и изменен летом 2024 года) // Президент России. [Электронный ресурс]. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/44403> (дата обращения: 12.08.2025).
- Газификация 2024 — Газификация: В регионе завершен третий этап строительства газопровода-отвода «Галич-Мантурово-Шарья» // ООО «Издательский дом «Авангард»». [Электронный ресурс]. <https://gpk0-avangard.ru/2024/05/gazifikaciya-v-regione-zavershen-tretij-etap-stroitelstva-gazoprovoda-otvoda-galich-manturovo-sharya/> (дата обращения: 16.05.2024).
- Газификация частного дома 2025 — Газификация частного дома. Этапы и стоимость // Монтажно-инжиниринговая компания Alaska. [Электронный ресурс]. <https://alaska-mik.ru/project/zachem-nuzhna-skvazhina-na-vodu/> (дата обращения: 31.07.2024).
- Движение СОРОК 2025 — Движение СОРОК СОРОКОВ. ДАСС // Социальная сеть ВКонтакте [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-53664310_413464 (дата обращения: 31.07.2024).
- Демографическая ситуация 2025 — Демографическая ситуация в Костромской области // Костромастат. [Электронный ресурс]. <https://www.44.rosstat.gov.ru>

- Детские пособия 2025 — Детские пособия. Кострома44. Kapital44. Комментарии участников форума // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-191132211_141452 (дата обращения: 12.08.2025).
- Дефицит кадров 2024 — Дефицит кадров зафиксирован в Костромской области // АБН 24 Центр. Костромская область Общество. [Электронный ресурс]. <https://abnews.ru/center/news/kostroma/2024/7/31/deficit-kadrov-zafiksirovan-v-kostromskoj-oblasti> (дата обращения: 31.07.2024)
- Долина гейзеров 2024 — Долина гейзеров в Костроме появилась на улице Деминская // Кострома. Новости, Подслушано, Юмор. Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-102022824_742436 (дата обращения: 12.01.2024)
- Жесткий дефицит 2024 — Жесткий дефицит кадров в Костроме начнут прикрывать заключенными // Kostroma.Today. [Электронный ресурс]. https://news.rambler.ru/community/53058368/?utm_content=news_media&utm_medium=read_more&utm_source=copylink (дата обращения: 9.07.2024).
- Заработная плата 2025 — Заработная плата в Костромской области (включая организации малого предпринимательства) // КОСТРОМАСТАТ. [Электронный ресурс]. [https://44.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Среднедушевые%20денежные%20доходы%20и%20расходы%20населения%20в%202023-2024%20гр.\(3\).pdf](https://44.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Среднедушевые%20денежные%20доходы%20и%20расходы%20населения%20в%202023-2024%20гр.(3).pdf)
- Карапетян 2023 — Карапетян Р. Нас все меньше. Статистика: «обезлюживание» области продолжается // Еженедельник «Аргументы и Факты» № 46. «АиФ-Кострома». [Электронный ресурс]. 15.11.2023. https://kostroma.aif.ru/society/nas_vsygo_menshe_statistika_obezyuzhivanie_oblasti_prodolzhaetsya (дата обращения: 31.07.2024).
- Киуру 2024 — Киуру А. Километровые пробки, автобусные полосы и когда это закончится: что известно о ремонте моста через Волгу в Костроме Комсомольская правда. [Электронный ресурс]. 19 июля 2024. <https://www.kostroma.kp.ru/daily/27610.5/4961131/>
- Комментарии 2024 — Комментарии подобраны автором // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. <https://kuda-perechat.com/f-o/czentralnyij-federalnyij-okrug/kostromskaya-oblast/kostroma/>; https://vk.com/wall-198038683_76618 (дата обращения: 31.07.2024).
- Комментарии VK 2024 — Комментарии // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-186602114_54317 (дата обращения: 31.07.2024).
- Костромичи в пабликах 2025 — Что пишут костромичи в социальных сетях и пабликах // Комсомольская правда. [Электронный ресурс]. <https://www.kostroma.kp.ru/online/news/5914125/> пишут костромичи в городских пабликах в ВК (дата обращения: 31.07.2024).
- Костромская область определила 2024 — Костромская область определила виды деятельности, где не допускается работа иностранных граждан // Пресс-служба. Администрация Костромской области. [Электронный ресурс]. 7 декабря 2024. <https://adm44.ru/news/detail.php/265762>
- Костромская область. Сообщество 2024 — Костромская область // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. 11 февраля 2024. https://vk.com/wall-186602114_54317
- Медленно, но верно 2022 — Медленно, но верно: горячая вода возвращается в дома костромичей // Сетевое издание «МК в Костроме». 22 сентября 2022. <https://kostroma.mk.ru>
- Методика 2025 — Методика расчета показателей заработной платы // Федеральная служба государственной статистики. [Электронный ресурс]. <https://65.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Методика%20расчета%20показателей%20ЗП.pdf> (дата обращения: 31.07.2024).
- Миграционная ситуация 2025 — Миграционная ситуация в Костромской области за 2024 год // Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Костромской области. [Электронный ресурс]. <https://44.rosstat.gov.ru/folder/79874/document/260315> (дата обращения: 15.09.2025).
- Молодожены 2024 — Молодожены Костромской области смогут пройти обследование репродуктивной системы в лучших клиниках региона // Портал государственных органов Костромская область. [Электронный ресурс]. <https://adm44.ru/news/detail.php/220890/>

(дата обращения: 24 апреля 2024).

Не только горячий источник 2022 — Не только горячий источник, но и долина гейзеров появилась в Костроме // Комсомольская правда. Кострома. [Электронный ресурс]. 22 ноября 2022. <https://www.kostroma.kp.ru/online/news/5030090/> (дата обращения: 31.07.2024).

О прогнозе 2025 — О прогнозе социально-экономического развития Костромской области на 2025 год и на плановый период 2026 и 2027 годов // Администрация Костромской области. [Электронный ресурс]. <http://pravo.gov.ru/proxy/ips/?docbody=&prevDoc=109313328&backlink=1&&nd=109304159&rdk=1&refoid=109313330> (дата обращения: 31.07.2024).

Определено место 2025 — Определено место Костромской области в рейтинге по уровню благосостояния семей // MKRU. [Электронный ресурс]. <https://kostroma.mk.ru/economics/2025/05/29/opredeleno-mesto-kostromskoy-oblasti-v-reytinge-po-urovnyu-blagosostoyaniya-semey.html> (дата общения: 29.05.2025).

ПМА 2024 — Полевые материалы автора. Костромская область, Кострома. 2024.

ПМА 2025 — Полевые материалы автора. Костромская область, Кострома. 2025.

Представители религиозных 2024 — Представители религиозных объединений Костромской области выражают соболезнования в связи с терактом в Подмоскowie // Комсомольская правда Кострома. [Электронный ресурс]. 23 марта 2024. <https://www.kostroma.kp.ru/online/news/5731563/>

Проведение транспортной реформы 2024 — Проведение транспортной реформы в Костроме поставили в пример другим регионам // RU News. [Электронный ресурс]. 24.10.2024. <https://runews24.ru/kostroma/24/10/2024/provedenie-transportnoj-reformyi-v-kostrome-postavili-v-primer-drugim-regionam> (дата обращения: 12.09.2025).

Сергей Ситников 2024 — Сергей Ситников: Все вопросы по газификации региона сегодня успешно решаются // Интернет-портал «Российской газеты». [Электронный ресурс]. 22 марта 2024. https://rg.ru/2024/03/22/reg-cfo/sergej-sitnikov-vse-voprosy-po-gazifikacii-regiona-segodnia-uspeshno-reshaiutsia.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F

Системный подход 2024 — Системный подход к изменению транспортной системы в Костроме сделал её максимально удобной для людей. Рубрика: Транспорт и дорожное хозяйство // Портал государственных органов. Костромская область. [Электронный ресурс]. 05.02.2024. <https://adm44.ru/news/detail.php/207893>

Скворцова 2024 — Скворцова А. В Костромской области умерло вдвое больше людей, чем родилось // РИАМО. [Электронный ресурс]. 12.08.2024. <https://riamo.ru/news/obschestvo/v-rossijskom-regione-umerlo-vdvoe-bolshe-ljudej-chem-rodilos/>

Скидка на бедность 2022 — Скидка на бедность: Кострома побил рекорд по количеству деревянных домов // Kostroma News. [Электронный ресурс]. 28.12.2022. <https://www.kostroma.news/news/skidka-na-bednost-kostroma-pobila-rekord-po-kolichestvu-derevyannyh-domov/> (дата обращения: 12.08.2025).

Спиркова 2024 — Спиркова С. А. Прожиточный минимум в Костромской области на 2024 год // Департамент по труду и социальной защите населения Костромской области. [Электронный ресурс]. 15.01.2024. <https://socdep.kostroma.gov.ru/news/detail.php/203528>

Стабильно 2025 — Стабильно: Костромская область за год не сдвинулась в рейтинге регионов // Новости Костромы. [Электронный ресурс]. <https://k1news.ru/> (дата обращения: 15.09.2025).

ТОП-10 2024 — Костромская область — в ТОП-10 Национального экологического рейтинга // Костромские ведомости. [Электронный ресурс]. 02.04.2024. <https://44kv.ru/vlast/kostromskaja-oblast-v-top-10-nacionalnogo-jekologicheskogo-rejtinga/> (дата обращения: 12.09.2025).

У многодетных 2022 — У многодетных семей — новые меры поддержки // Костромская областная дума. [Электронный ресурс]. 15 сентября 2022. https://kosoblдума.ru/press/article/U_mnogodetnyh_semeii_novye_mery_podderzhki.html

УФСИН России 2024 — УФСИН России по Костромской области. Сообщество Мусульмане Костромы. // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. <https://vk.com/wall->

[149384027_1262](#) (дата обращения: 12 июля 2024).

Хусаинов 2025 — Хусаинов Сергей Вячеславович: руководитель Костромской областной общественной организации адаптации и интеграции соотечественников «Объединённая среднеазиатская община» // Социальная сеть ВКонтакте. [Электронный ресурс]. <https://vk.com/id296224565> (дата обращения: 31.07.2024).

Численность населения 2025 — Численность населения Костромской области на начало года // КОСТРОМАСТАТ. [Электронный ресурс]. [https://44.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Численность%20населения%20Костромской%20области%20на%20начало%20года\(3\).pdf](https://44.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Численность%20населения%20Костромской%20области%20на%20начало%20года(3).pdf) (дата обращения: 12.09.2025).

Шиханов 2024 — Шиханов А. Почему более 300 домов в Костроме остаются без отопления // Интернет-портал «Российской газеты». [Электронный ресурс]. https://rg.ru/2024/10/16/reg-cfo/obeshchaniia-ne-grejut.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F (дата обращения: 31.07.2024).

Шиханов 2025 — Шиханов А. Второй мост через Волгу в Костроме поможет развести транзитные потоки транспорта // Российская газета. [Электронный ресурс]. 25.03.2025. https://rg.ru/2025/03/25/reg-cfo/obhodnoj-manevr.html?utm_referrer=https%3A%2F%2Fyandex.ru%2F

Эксперты назвали Кострому 2024 — Эксперты назвали Кострому среди лучших городов по качеству жизни // Информационная служба Накануне.RU. [Электронный ресурс]. 5 мая 2024. <https://www.nakanune.ru/news/2024/05/05/22769033/>

Научная литература

Белов А. М., Белова Н. А. Миграционные процессы и их влияние на социально-экономическое развитие Центральной России на примере Костромской области // Вестник антропологии. 2022. № 1. С. 243–263.

Тишков В. А., Степанов В. В. Об этнологическом мониторинге в России // Этнополитическая ситуация в России и сопредельных государствах в 2013 году. Ежегодный доклад Сети этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов / Ред. В. А. Тишков, В. В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2013. 614 с.

Тишков В. А. Опыт этнологического мониторинга. М.: Deutsch-Russischer Austausch e. V., 2004. 188 с.

References

Belov, A. M., and N. A. Belova. 2022. Migratsionny'e processy' i ix vliyanie na social'no-e'konomicheskoe razvitie Central'noj Rossii na primere Kostromskoj oblasti [Migration Processes and Their Impact on the Socioeconomic Development of Central Russia: The Case of the Kostroma Region]. *Herald of Anthropology* (Vestnik Anthropologii) 1: 243–263.

Tishkov, V. A. 2004. *Opyt etnologicheskogo monitoringa* [Experience of Ethnological Monitoring]. Moscow: Deutsch-Russischer Austausch. 188 p.

Tishkov, V. A., and V. V. Stepanov. 2013. Ob etnologicheskom monitoringe v Rossii [On Ethnological Monitoring in Russia]. In *Etnopoliticheskaya situatsiya v Rossii i sopredel'ny'x gosudarstvax v 2013 godu. Ezhegodny'j doklad Seti e'tnologicheskogo monitoringa i rannego preduprezhdeniya konfliktov* [The Ethnopolitical Situation in Russia and Adjacent States in 2013. Annual Report of the Ethnological Monitoring and Conflict Early Warning Network], ed. by V. A. Tishkov, V. V. Stepanov. Moscow: IEA RAS. 643 p.

АНТРОПОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/91-107

Научная статья

© Н. И. Григулевич

НЕ СТОИТ СЕЛО БЕЗ ПРАВЕДНОГО И ГОРОД БЕЗ СВЯТОГО: ПРАВОСЛАВИЕ В МАЛОМ РУССКОМ ГОРОДЕ

Работа является частью исследования «Население малого русского города в XXI веке», реализуемого на протяжении последних лет сотрудниками Центра антропозологии ИЭА РАН. Комплексный подход к проблеме адаптации коренного населения к современным вызовам разрабатывался нами в ходе полевых исследований в 2017–2025 гг. в малых городах Центральной России (Белев, Тульской области, Старица, Тверской области, Данилов и Пошехонье, Ярославской области, Гороховец Владимирской области). Одной из задействованных в данном исследовании тем стала программа «История и современность православия в малых городах Центра России». Особое внимание уделялось вопросам, которые касаются последних десятилетий истории малых городов. Закрытые в советское время церкви и монастыри передавались Русской православной церкви, восстанавливались из руин, во многих из них возобновлялось приходское и монашеское служение. Нас интересовало, как эти процессы повлияли на горожан и, напротив, как храмы и монастыри взаимодействуют с местными жителями. Была разработана анкета для опроса экспертов (священников и настоятелей местных церквей и монастырей), а также блок соответствующих вопросов в Анкету для массового опроса (по 300 человек в каждом городе в 2018–2021 гг.). Собранные в ходе полевых исследований в малом городе Белеве Тульской области в 2017–2019 гг. материалы послужили основой для настоящей статьи.

Ключевые слова: малые города, история русской церкви, восстановление монастырей и храмов, культурное наследие, Белев, Тульская область, Россия

Ссылка при цитировании: Григулевич Н. И. Не стоит село без праведного и город без святого: православие в малом русском городе // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 91–107.

Григулевич Надежда Иосифовна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра антропозологии, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: nadia100@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1562-9234>

* Исследование проведено по теме НИР ИЭА РАН.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/91-107

Original article

© Nadezhda Grigulevich

A VILLAGE CANNOT STAND WITHOUT A RIGHTEOUS MAN, NOR A CITY WITHOUT A SAINT: ORTHODOXY IN A SMALL RUSSIAN TOWN

This study is a part of the complex project “The Population of a Russian Small Town in the 21st Century” realized by the Center for Human Ecology of the Russian Academy of Sciences Institute of Ethnology and Anthropology since 2017. A comprehensive approach to the problem of adapting the population to modern challenges was developed during field studies in 2017–2025 in small towns of Central Russia (Belev, Tula region; Staritsa, Tver region; Danilov and Poshekhonye, Yaroslavl region; Gorokhovets, Vladimir region). The program “History and Contemporary State of the Orthodox Church in Small Towns of the Central Russia” is one of the topics of the study. While planning the program, we focused on the events of the recent decades of the history — the years when churches and monasteries closed in Soviet times were transferred to the Russian Orthodox Church. Many of them were renovated and rebuilt from the ruins, and parish and monastic services were resumed. We were interested in how these processes affected citizens and, conversely, how churches and monasteries interacted with locals. We designed an expert survey questionnaire for priests, rectors and abbots of local churches, and a cluster of related questions was included in the mass survey questionnaire (300 people in each town in 2018–2021). Materials from the field studies in the small town of Belev (Tula region) in 2017–2019 provided the basis for the present paper.

Keywords: small towns, the Russian Church history, cultural heritage, restoration of monasteries and temples, Belev, Tula region, Russia

Author Info: Grigulevich, Nadezhda I. — 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: nadia100@rambler.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1562-9234>

For citation: Grigulevich, N. I. 2025. A Village Cannot Stand Without a Righteous Man, Nor a City Without a Saint: Orthodoxy in a Small Russian Town. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 91–107.

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.

Если бы Содом имел даже десять праведников,
он мог бы избавиться от погибели

Амвросий Медиоланский

Этнография и история городов, городского населения давно привлекает отечественных ученых. Так, Маргарита Николаевна Шмелева и ее коллега Оксана Руви-мовна Будина внесли огромный вклад в изучение городской этнографии Централь-

ных регионов Советского Союза. Они не только собрали большой полевой материал как по материальной, так и по духовной культуре русского народа, но в своих многочисленных публикациях представили исторические этапы этой, тогда сравнительно новой для нашей науки, отрасли городской антропологии (Будина, Шмелева 1977; Будина, Шмелева 1982; Будина, Шмелева 1991). В своей фундаментальной работе 1989 г. «Город и народные традиции русских» исследовательницы обращали внимание на то, что «Город и городское население были включены в сферу этнографических исследований в основном со второй половины 1960-х годов. <...> Прежде всего, работы этого периода были связаны с интенсивно развертывавшемся изучением современных этнических процессов у народов СССР» (Будина, Шмелева 1989: 9).

О малых российских городах на основе обширных полевых материалов за последние годы были изданы коллективные монографии «Малый город в современной России» (Мартынова 2010), «Мы здесь живем: социальная антропология малого российского города» (Тишков 2013), «Социальная антропология малого города» (Кабичкий, Артемова, Мартынова и др. 2014). Проблематике и проблемам провинциальной молодежи посвящена монография «Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога» (Белова, Мартынова 2016). В последние годы вышло несколько работ, в которых рассматриваются культурно-исторические и социально-экономические аспекты процессов, характерных для современного малого города России (Маркин, Черныш 2019; Черныш, Маркин 2021; Мазур 2022). Несколько особняком стоят работы, посвященные, прежде всего, историческому контексту социально-экономических характеристик малых городов. Такие, как, например, монография «Эти тихие уездные города» (Долгопятов 2015).

Первые результаты комплексных исследований малых городов сотрудниками Центра антропоэкологии ИЭА РАН также были представлены в ряде монографий (Остапенко, Субботина 2019; Григулевич и др. 2022). Одна из тем, которые разрабатываются в ходе реализации данного проекта — история русской православной церкви и ее ярких представителей, которые являются уроженцами этих территорий (Григулевич 2020, Григулевич 2021).

Методика исследования

Для опроса экспертов по теме «История и современность православия в малых городах Центра России» нами была разработана анкета, по которой опрашивались священники и настоятели монастырей в исследуемых городах. Работая в Белеве и Старице в полевые сезоны 2017–2019 гг., мы посещали монастыри и храмы, бывали на богослужениях, беседовали не только с настоятелями, но и с насельниками монастырей и прихожанами храмов. В настоящей статье мы приводим часть этих полевых материалов (ПМА, 2017–2019 гг.), которые касаются, большей частью, города Белева Тульской области.

Для массового опроса населения (по 300 чел. в каждом городе) в 2018 г. по теме современного состояния православной церкви в малых городах мы предложили всего один развернутый вопрос: «Как Вы считаете, влияет ли и как монастырь, расположенный в Вашем городе, на жизнь: А. Вашего города; Б. Вашей семьи; В. Вашу собственную; Г. Другое (укажите, что именно); Д. Никак не влияет; Е. Затрудняюсь ответить».

Результаты и обсуждение

Из 300 опрошенных в Белеве в 2018 г. респондентов, на вопросы, касающиеся современной жизни православной церкви, ответили всего восемь человек. Можно обобщить их ответы следующим образом: восстановление Свято-Преображенского мужского монастыря положительно влияет на жизнь города, жизнь самого респондента и его семьи. Восстанавливается исторический центр города, начинают приезжать паломники и туристы, что положительно сказывается на общем уровне культуры в городе: «Теперь есть куда пойти и чем гордиться; Белев становится известен в других областях России; люди посещают храм, знакомятся с историей монастыря и города; мы всей семьёй посещаем храм; настоятель — мой духовник; прогулки по монастырю одухотворяют, умиротворяют, уравнивают, приносят душевное спокойствие, это чувство, не сравнимое ни с чем!».

В первом массовом опросе в городах Белеве и Старице в 2018 г. мы получили весьма скромные результаты прежде всего из-за лапидарности поставленных нами вопросов, которые касались исключительно монастырей в изучаемых городах, которые были возвращены церкви сравнительно недавно, в последние несколько лет. Монастыри посещаются верующими, как правило, в дни престольных праздников (Преображения Господня — 19 августа, Успения Пресвятой Богородицы — 28 августа и другие). За скобками массового опроса осталась жизнь верующих православных приходов в храмах, которые не были закрыты в богоборческое время, и которые многие верующие люди посещают на протяжении десятилетий. В последующих исследованиях, которые проводились в 2020–2025 гг. в малых городах Ярославской и Владимирской областей, эта ошибка была нами исправлена.

История Белевского княжества

Из небольшого княжества, принадлежавшего черниговским князьям, Белев постепенно становился столицей удельного Белевского княжества. Родословная Белевских князей начинается с гибели в Орде Черниговского князя Михаила и его боярина Федора в 1246 г. Оставшиеся после мученической кончины князя земли были разделены между его сыновьями. Младший сын князя Симеон Михайлович получил Глухово-Новосильковские земли, включая Белев. Один из его правнуков князь Роман Семенович Новосильский и Одоевский, правивший в 1382–1402 гг., отдает Белевское княжество, выделившееся из Новосильско-Одоевского, своему старшему сыну Василию Романовичу, который становится его первым князем (*Григулевич* и др. 2022: 46).

Находясь на краю Дикого Поля, княжество Белевское часто подвергалось нападению татар, поляков и литовцев. В 1437 г. особенно памятным стало событие, вошедшее в историю под именем «Белёвщина». Во времена великого князя московского Василия II Темного, под его защиту, в Белев пришел, изгнанный из орды хан Уллу-Мухаммед, временно получивший город в свой удел. В Белеве живет легенда том, что Уллу-Мухаммед даже молился о своем спасении в Спасо-Преображенском соборе. По приказу хана вокруг Белева соорудили ледяное укрепление. Это возбудило подозрения московского великого князя Василия II Темного, отправившего многочисленное войско для взятия потенциального мятежника.

В сражении за Белёв с превосходящими силами московского великого князя ордынцы, под предводительством хана Уллу-Мухаммеда, одержали оглушительную

победу. Тем не менее, Уллу-Мухаммед¹ все-таки был вынужден покинуть Русские земли, и на тот момент Белев остался под рукой московского великого князя Василия II Васильевича (Темного). Об этом говорится в Софийской, Воскресенской, Никонской летописи и в Казанском летописце (Внукова 2020).

Предположительно в 1525 г. на месте старого городища на высоком Окском берегу белевские князья основали Спасо-Преображенский монастырь, ставший архитектурной доминантой города и, несмотря на бурную историю, доживший без существенных потерь до наших дней. Белев несколько раз посещал царь Иван Грозный. В 1566 г. он, с целью досмотра, объезжал ряд городов Большой засечной черты, включая Белев (Большая засечная черта).

Белевский Спасо-Преображенский мужской монастырь накануне революции 1917 г.

Последние годы перед революцией 1917 г. стали временем расцвета Белевского Спасо-Преображенского монастыря и его разностороннего социального служения. Это было, прежде всего, связано с назначением в 1909 г. настоятелем обители иеромонаха Петра Зверева (священномученика)². На второй год его настоятельства при Спасо-Преображенском мужском монастыре было открыто «Братство трезвости во имя святителя и чудотворца Николая». Устав братства подразумевал обширную программу по борьбе с пьянством.

Начиная с 1910 г. архимандрит Петр хлопотал об открытии при монастыре Белевского Алексеевского Братства. В своем прошении к епископу Тульскому и Белевскому Парфению он так объяснял необходимость его создания:

«Широкой волной разливающееся в народе нашем неверие, умножение беззакония, иссякновение любви между людьми и увеличение преступности побуждает меня по силе возможности прийти на помощь братьям моим по вере открытием Белевского Алексеевского Братства, которое имеет целью призрение и воспитание бесприютных и нравственно покинутых детей» (Государственный архив).



*Рис. 1. Белевский Спасо-Преображенский мужской монастырь.
Дореволюционная открытка*

Наименование Братству было «предложено присвоить в честь имени, носимого Его Императорским Высочеством, Наследником цесаревичем и великим князем Алексеем Николаевичем» (Российский государственный).

В годы Первой мировой войны монастырь оказывал разностороннюю помощь солдатам Русской армии и народу. Архимандрит Петр Зверев был членом правления

¹ Архиепископ Воронежский Петр (Зверев), священномученик. Был репрессирован, скончался 7 февраля 1929 г. в Соловецком лагере особого назначения (Священномученик Петр (Зверев) — (прим. автора).

Белевского Союза по оказанию помощи беженцам. Он также организовал кружок, целью которого было оказание помощи воинам Русской армии. В Спасо-Преображенском монастыре был открыт лазарет, для которого архимандрит Петр отвел свои келейные покои. Монастырь оказывал материальную помощь родным воинов, призванных на фронт, бесплатно кормил их жен и сирот. Только в 1916 г. для них было устроено 2562 обеда (Государственный архив). В январе 1922 г. отец Петр Зверев был назначен епископом Старицким, викарием Тверской епархии, которую возглавлял до 24 ноября 1922 г. когда был арестован и выслан на два года в Туркестан (Шитков 2012: 143–144). Так два города Центральной России Белев и Старица были объединены именем и молитвами будущего священномученика Тульской и Тверской земли, отдавшего свою жизнь в пору гонений на церковь, епископа Петра Зверева.

В ходе работы над проектом «Население малого русского города в XXI веке: этнокультурные, демографические, экологические, социально-экономические аспекты развития» (2017–2019 гг.) ежегодно организовывались экспедиции Центра антропоэкологии ИЭА РАН в Белев и Старицу. Мне удалось в разные годы несколько раз побеседовать с игуменом Свято-Преображенского Белевского монастыря Арсением Девятириковым (ПМА 2017–2019). Вот что рассказал об истории и современности монастыря отец Арсений.

«Белевский Свято-Преображенский монастырь одна из древнейших обителей нашей необъятной Родины. Точная дата его образования неизвестна. За основу принято брать 1525 год. Это первое упоминание в летописи, которое дошло до наших дней. Многие летописи были утрачены из-за пожаров. По устным преданиям возможно обитель была образована раньше лет на 50.

Монастырь был основан одним из сыновей князя Михаила Белевского, как усыпальница белевских князей. На месте Белевского монастыря была расположена Белевская крепость, тут же был княжеский посад и, по сути, здесь и формировался сам город Белев, где и княжили Белевские князья.

На месте Преображенского собора когда-то стояла деревянная церковь Преображения Господня. По старинному городскому преданию, Великий князь Василий II Темный¹ принимал здесь хана Уллу-Мухаммеда. В этом храме они беседовали, когда тот был изгнан из Орды. И даже говорят, что хан молился в этом храме православному Господу, чтобы Господь его защитил. Белев был дан в удел хану, но потом его отобрали.

Изначально монастырь был деревянным, а после пожара, в середине XVII в., начал строиться в камне. Первым был построен главный престольный собор в честь Преображения Господня в 1686 г. Изначально он был с колокольной, затем в конце XVIII в. колокольня была упразднена. После пожара на ее первом ярусе был устроен монастырский архив, который просуществовал до закрытия монастыря в 1921 г.

Следом за каменным храмом Преображения Господня в 1696 г. строится надвратная церковь в честь Святителя Алексия, митрополита Московского. В отличие от Преображенского собора, она была теплая. Строительством Алексиевской надвратной церкви руководил представитель известной княжеской

¹ Сын Василия Димитриевича Первого и внук Дмитрия Донского (*прим. автора*).

фамилии князь Трубецкой (Рис. 2).

Затем в 1700 г. строится церковь Введения во храм Пресвятой Богородицы. Изначально храм был двухпрестольным. После перестройки в 1853 г., имеет шесть престолов. Главный — Введенский храм, был холодным. В теплой части пять приделов: Казанский, Трёх Святителей, в честь иконы Пресвятой Богородицы «Всех Скорбящих Радость», внизу в честь преподобного Пафнутия Боровского и в честь великомученика Димитрия Солунского.

Под храмом находится большой подвал-подклет, высота арок которого достигает пяти метров. По одной из версий во времена расцвета монастыря там была трапезная. Монастырь был богатый, самодостаточный, можно сказать, главный в округе. Тогда еще слабая, а сейчас великая Оптина Пустынь в XVIII в. была, по сути, подворьем Спасо-Преображенского мужского монастыря в Белеве. Свято-Введенский Жабынский монастырь тоже был приписным монастырем к Спасо-Преображенскому.

Все цари и императоры рода Романовых, вплоть до Екатерины I, и последующие делали вклады на содержание монастыря. Об этом указывает вкладная книга, которая хранится в Государственном архиве древних актов в Москве. Там же хранится и Синодик монастыря. Многие сведения о монастыре были почерпнуты оттуда. Игумен Герасим Дьячков, помощник Владыки Евгения¹ — бывшего ректора Московской Духовной Академии, в 2012 г. написал и защитил кандидатскую диссертацию по истории нашего Спасо-Преображенского мужского монастыря (Игумен Герасим (Дьячков) 2012).

«Первая в Белеве школа была основана также при Спасо-Преображенском мужском монастыре. Так называемая «напольная школа» была открыта в 1726 г. Со временем она переросла в мужское православное духовное училище, которое тоже располагалось в стенах монастыря.

Расцвет монастыря приходится на XVI–XVII вв. и до середины XVIII в. Во времена реформ Екатерины II монастырь претерпел серьезные изменения. Церковные земли, имения и часть финансов монастырей перешли во владение государства. Многие монастыри закрывались, а Свято-Преображенский устоял. Он не был закрыт, но из первоклассного богатого монастыря стал



Рис. 2. Надвратный храм во имя митрополита Московского Алексия в святых воротах Спасо-Преображенского мужского монастыря. Белев, сентябрь 2017 г.
Фото Н. А. Дубовой

¹ Владыка Евгений (Решетников) — митрополит Таллинский и всяя Эстонии. Избран 29 мая 2018 г. собором Эстонской православной церкви Московского Патриархата. До 2018 г. — ректор Московской духовной академии. 5 февраля 2024 г. Департамент полиции и пограничной охраны официально уведомил владыку о том, что ему отказано в продлении временного вида на жительство. 6 февраля 2024 г. митрополит Евгений был вынужден покинуть Эстонию. (Официальный сайт РПЦ).

третьеклассным. Братии осталось около 40 человек, в то время, как прежде в нем насчитывалось до 100 человек. Тем не менее, он все также был почитаем. В 1837 г. монастырь посетил наследник престола цесаревич Александр, сопровождаемый его наставником, уроженцем Белевской земли Василием Андреевичем Жуковским.

Монастырь является единственным в Тульской области хорошо сохранившимся монастырским ансамблем, который дошел до наших дней без существенных утрат. Справа от собора погребен местночтимый святой блаженный Никифор Белевский (Трифонов), живший в XIX в. (скончался в 1857 г.). Нес он подвиг юродства, нелегкий крест. Когда он скончался, провожать его шел весь город. Он почил 24 октября, в канун почитания собора Преподобных Оптинских старцев и было постановлено ежегодно совершать заупокойную литургию и панихиду по блаженному Никифору и его родителям Алексею и Татьяне. Никифор имел дар прозорливости, дар молитвы, дар чудотворения, по его молитве происходили исцеления. Житие его описал священномученик Петр Зверев, при нем же было введено почитание Блаженного Никифора».

Отец Арсений подчеркнул, что по благословлению владыки Тверского и Белевского ежегодно 24 октября в монастыре служат литургию уже не по блаженному Никифору, а блаженному Никифору:

«Он в лике местночтимых святых еще не прославлен, но общее почитание уже идет свыше полутора веков. Собираются данные, чтобы уже можно было канонизировать в лике местночтимых святых. В Белеве 14 святых: есть и местночтимые, есть и почитаемые, и общепочитаемые, и преподобномученики, и священномученики, и новомученики XX в., которые пострадали здесь. С 1909 по 1916 год, семь лет, настоятелем монастыря был священномученик Петр Зверев, впоследствии — архиепископ Воронежский» (ПМА 2017–2019).

Жизнь монастыря после революции и в советское время

Игумен Арсений продолжает свой рассказ об истории монастыря.

«В 1918 г. был принят декрет об отделении церкви от государства. Все храмы, монастыри стали вне закона. Началась национализация всего имущества. До 1921 г. монахи еще держались, пытались организовать сельскохозяйственную артель. В Спасо-Преображенском соборе был организован Музей древностей, где братия были зрителями и сторожами. Все драгоценности монастыря были изъяты во время экспроприации церковных ценностей в 1920 г.

В 1921 г., уже после закрытия монастыря, монахов изгнали, кого сослали, кого просто выгнали, кого под следствие взяли, кого-то расстреляли. В стенах монастыря устроили так называемый Краснорабочий поселок. Все жилые помещения, все келейные корпуса были переоборудованы в жилища-малосемейки. Это комната с печкой и небольшой прихожей, она же кухня. И заселили туда крестьян из соседних деревень.

В некоторых храмах устроили склады стройматериалов. Храмы постепенно приходили в ветхость. Обветшала кровля собора, начала протекать, никто ее

не ремонтировал. Музей в стенах Спасо-Преображенского собора просуществовал до 1936 г., может до 1938 г., денег на его содержание не было, некому было охранять экспозицию. В результате все экспонаты растащили.

Община верующих, которая носила название Спасо-Преображенская, нашла приют в церкви в честь Святителя Николая Чудотворца в Казачьей слободе. В общину входили монахи, монахини из белевских обителей, монахи из Оптиной пустыни, когда ее уже закрыли (это ближе к 1930-ым годам), и монахини из Шамординской пустыни. Священномученик епископ Игнатий (Садковский) был первым архиереем, кто возглавлял эту общину. Затем был назначен из Сибири Никита Прибытков, тоже священномученик Белевский. Он возглавлял эту общину до конца 1936 г. Это был уже престарелый архиерей. Также в Белеве, рядом с этим храмом проживал последний Оптинский настоятель, преподобный священномученик Исаакий Бобриков.

В декабре 1936 г. многих членов этой общины, общим числом около 90 человек, в том числе епископа Никиту, преподобномученика Исаакия, священнослужителей и верующих арестовали в один день. Их этапировали в Тулу, где осудили на смертную казнь. Под Тулой есть такая местность, называется Тесницкое, Тесницкие леса, Тесницкий полигон. Вот там они были расстреляны. Кто-то был расстрелян 2 января, кто-то 3 января, и кто-то 8 января 1937 г. На этом полигоне, по неуточненным данным, в те кровавые года было расстреляно более 2000 человек.

В конце 1930-х гг. у властей появилось желание взорвать храмы, но, слава Богу, эта идея в жизнь воплощена не была, и монастырские храмы устояли».

«Началась Великая Отечественная война, и город Белев был в оккупации три месяца, с октября 1941 г. по 31 декабря 1941 г. Спасо-Преображенский монастырь стал основным укрепрайоном немецко-фашистских захватчиков. На месте некрополя стояли орудия. На колокольне была огневая позиция, в храмах — огневые точки. Там, за лугами, где обрыв, вдалеке видна деревня Кураково. Возле этой деревни была позиция наших войск. Через это поле были вылазки и с нашей стороны, и со стороны фашистов. По сути, монастырь стоял на передовой, и здесь шли жестокие бои. Предпринималось три попытки освободить город Белев. Третья попытка, 31 декабря 1941 г., стала успешной. Более трех тысяч красноармейцев погибло при освобождении собственно города Белева. В боях за Белевский район погибло более 20 тыс. бойцов и пострадало порядка 5 тыс. мирных жителей.

Несмотря на то, что монастырь находился на передовой, в центре боевых действий, существует фотография 1947 г., в приложении к диссертации игумена Герасима,



Рис. 3. Введенский храм Спасо-Преображенского мужского монастыря до последней реставрации. Белев. Сентябрь 2017 г. Фото автора

где видно, что ни одного прямого попадания в монастырские храмы нет, то есть храмы все стоят обглоданные, обгрызенные от пуль, от осколков, но они стоят целые. Единственное попадание было в братский корпус».

Еще раз напомним, что в 1921 г. белевские монастыри были закрыты, монахи расселились кто куда. Имущество монастырей было передано в государственное управление. Многие насельники белевских монастырей объединились в общину, которая тяготела к нескольким все ещё не закрытым на тот момент городским храмам. В 1930–1932 гг. большинство членов монашеской общины при Богородице-Рождественской церкви, братия Спасо-Преображенского монастыря, а также некоторые священнослужители и миряне г. Белева и Белевского уезда были арестованы органами ОГПУ и высланы на разные сроки (*Иеромонах Герасим (Дьячков)* 2010: 219). В 1931–1932 гг. многие из них, по свидетельству игумена Свято-Преображенского монастыря Арсения (Девятирекова), были осуждены в Тульской тюрьме на смертную казнь и расстреляны на Тесницком полигоне (ПМА 2017–2019).

В закрытых в советское время храмах располагались склады и различные учреждения. Одни храмы в Белеве были разрушены, как, например, Никольский Казачий храм, другие подверглись поруганию. На территории закрытого Спасо-Преображенского монастыря был основан так называемый «Краснорабочий поселок», где жили люди из окрестных деревень и не имеющие жилья.

Восстановления монастыря в постсоветское время. Игумен Арсений рассказывает

«В 2007 г. появились первые монахи, хотя монастырь был ещё закрыт. Вообще об открытии монастыря начали радовать власти города. То есть не епархиальные власти, а городские. Белев был в таком запустении, что решили начать его возрождение с монастыря, чтобы привлечь паломников и туристов.



Рис. 4. Огороды жителей «Краснорабочего поселка» на месте некрополя Спасо-Преображенского мужского монастыря.

Конец 1970-х — начало 1980-х гг.

Источник: Архив Спасо-Преображенского монастыря, 2017 г.

В начале 2000-х началось расселение жителей из «Краснорабочего поселка» на территории монастыря. Это был разный контингент жителей. Тех, кого выселяли за 101 км, такой контингент здесь преобладал. Краснорабочий поселок в постперестроечное время переименовали в улицу Преображенскую.

В 2007 г. монахи из Оптиной Пустыни по благословению отца Илия¹, начали приезжать

¹ Схиархимандрит Илий (Ноздрин) (8 марта 1932 — 15 марта 2025), духовник Оптиной пустыни, духовник патриарха Кирилла.

сюда, как волонтеры. Уже в 2008 г. было принято решение об открытии монастыря. Святейший синод, во главе с ныне покойным патриархом Алексием II, принял решение об открытии и возрождении Спасо-Преображенского Белевского мужского монастыря.

Первая литургия в 2008 г. была отслужена на улице возле Преображенского собора под шатром. Был отремонтирован надвратный храм в честь святителя Алексия, митрополита Московского. Когда все было обустроено, начались службы.

С марта 2014 г. наместником монастыря являюсь я, иеромонах Арсений¹. С Божьей помощью подвигаемся. Монастырь живет полноценной монашеской жизнью. Здесь сейчас пятеро монашествующих: два иеромонаха: я и Иван Геут, один монах и два инок. Около 20 трудящихся братьев здесь живет. Это так называемые трудники, кто приходит монашеского жития искать. Есть и такие, кому жить негде, кто потерял документы, долго жил на улице. Слава Богу, они трудятся, подвизаются. Литургия совершается ежедневно.

Монастырь чем занимается? Службой, молитвой о наших людях, о нашем государстве. Социальную работу ведем, помогаем людям, попавшим в сложные жизненные ситуации. Питанием помогаем, сколько Господь позволяет, и одеждой. Иногда люди приходят ненадолго, таким мы помогаем восстановить утраченные документы.

Один из старцев в советские годы, во времена сугубых гонений, сказал так: «Город Белев начнет возрождаться после того, как начнет возрождаться мужской монастырь. А Преображенский мужской монастырь начнет возрождаться, когда с его колокольни зазвучат колокола». По одной из версий, это говорил преподобномученик Исаакий, последний Оптинский настоятель, который, последние годы жил в Белеве и был на Тесницком полигоне расстрелян. При монастыре в 2015 г. открыта по благословлению Владыки нашего Серафима, епископа Белевского и Алексинского, школа звонарей. Мы обучаем детей с 14 до 18 лет основам и приёмам колокольного звона».

— *Это белевские ребята?*

Да, белевские. У нас есть преподаватель школы звонарей. Ежегодно с 2015 года в августе в стенах нашей обители проводится епархиальный открытый фестиваль колокольного звона «Белёвский перезвон», приуроченный к престольному празднику Преображения Господня². Звонари, как самоучки, так и мастера колокольного звона приезжают на наш фестиваль».

— *Чтобы поступить в эту школу нужно быть обязательно воцерковленным или любой желающий может сюда прийти?*

Любой желающий может прийти, как православный, так и неверующий. Основа нашего служения — это молитва. Как говорил преподобный Серафим Саровский: «Монах без молитвы, как обутленная головешка, не горит и тепла от нее нет, ничего из нее не сделаешь». Наш монастырь принимает палом-

¹ Игумен Арсений (Девятериков) был наместником монастыря с 2014 по 2022 г. — (прим. автора).

² 19 августа — Преображение Господне.

ников. В этом году (2017 г.) освящен и открыт был владыкой Серафимом¹ паломнический центр при монастыре. Это и гостиница для паломников, духовно-просветительский центр, кинолекторий. Еще есть проекты по воцерковлению людей, местных жителей города Белева.

В северном и южном флигелях до революции располагалось Белевское духовное училище, в которое переросла со временем напольная школа. В этом училище в юности учился будущий митрополит Евлогий (Георгиевский)², в честь которого названа улица за стенами монастыря. После 2017 г., в эмиграции, он был первым предстоятелем Русской Православной церкви на Западе. Он был послан за границу святителем Тихоном, патриархом Московским и Всея России по послушанию».

— *Отец Арсений, я была поражена, когда узнала, что это тот самый митрополит Евлогий, который был духовным отцом многих русских молодых людей, волею судеб оказавшихся в эмиграции в Европе после революции* (См. подробнее: Григулевич 2020; Григулевич 2021).

«Северный и южный флигеля, Алексеевская надвратная церковь и колокольня, эти помещения использовались как классы и аудитории Белевского духовного училища. В этом году (2018 г.) 150 лет как раз со дня рождения митрополита Евлогия. На его родине, в селе Сомово, не так давно восстановили храм, освященный в честь Покрова Пресвятой Богородицы. Это порядка 20 км от Белева. Там источник ниже дома митрополита Евлогия, он сохранился, его очищают благодетели в Сомово. В его доме со временем планируют устроить музей».

По совету игумена Арсения мы с Дарьей Сабининой посетили родину митрополита Евлогия — село Сомово. Там из руин восстановлен Покровский храм, где

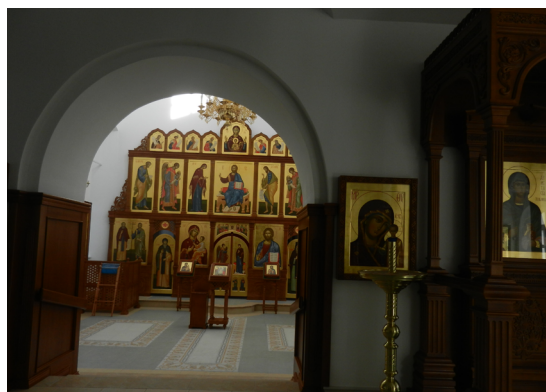


Рис. 5. Интерьер Покровского храма в селе Сомово. Тульская область. Сентябрь 2019 г.
Фото автора

служил настоятелем отец будущего епископа. Митрополит Евлогий подробно описывает свое детство в родительском доме в книге воспоминаний (*Митрополит Евлогий (Георгиевский)* 1994). Постоянного священника в 2018 г. в церкви еще не было, по праздникам приезжал служить батюшка из города Одоева. Храм очень красиво обустроен внутри, украшен чудесными иконами, написанными специально для него (Рис. 5). Местная жительница, прихожанка Покровского храма, с сожалением рассказала, что на службы

¹ Серафим (в миру — Кузьминов Дмитрий Николаевич), с 2011 г. епископ Белевский и Алексинский (прим. авт.).

² Митрополит Евлогий, в миру Василий Семенович Георгиевский (18 апреля 1868 г., село Сомово, Тульская губерния — 8 августа 1946 г., Париж) возглавлял с 1921 г. приходы русской православной церкви Московской патриархии в Западной Европе по благословению патриарха Московского и всея России Тихона (прим. авт.).

почти никто из местных пока не приходит. Между тем, село Сомово живое, насчитывает около 300 человек постоянных жителей. Летом приезжает почти столько же дачников. Мы с Дарьей Сабининой дошли до источника, где застали масштабные работы по его реконструкции и благоустройству территории. Отрадно сознавать, что родина выдающегося иерарха русской православной церкви начала такого непростого для нашей истории XX века не забыта его соотечественниками.

Инокания Макария, которая восстанавливает в Белеве Крестовоздвиженский женский монастырь, рассказала нам о некоторых этапах его возрождения:

«По благословению одного священника, батюшки Рафаила, чьи духовные дети приезжали в белевские монастыри, под руководством игумена Арсения была построена деревянная Никольская часовня. Мы каждую субботу в 15.00 часов читаем там акафист иконе Божией Матери «Всецарица», потому что больных онкологией в Белеве много¹, и обязательно, в субботу поминание всех упокоенных, и мы вечную память поем и радуемся за сестер. Ушедшие в мир иной священники, сестры, старицы, очень было много молитвенников, на которых держится русская земля» (ПМА 2018).

Матушка Макария работала в архивах в Туле, ходила по территории бывшего девичьего монастыря с заступом, с лопатой, опрашивала в Белеве пожилых людей, которые что-то могли знать о истории монастыря. Благодаря ей открылись могилки матушек Павлины и Магдалины², которые стали местом поклонения паломников и трудников, приезжающих помогать сестрам монастыря в их непростом труде восстановления из руин Крестовоздвиженского монастыря. До полного возрождения девичьей обители еще очень далеко, но глядя на героические усилия матушек инокинь легко поверить в то, что времена эти не за горами.

В сентябре 2019 г., уезжая из Белева после очередной экспедиции, мы услышали новость о присоединении Архиепископии западноевропейских приходов русской традиции к Московскому патриархату. Было тем более удивительно узнать об этом событии, находясь у стен Белевского Спасо-Преображенского монастыря, который расположен на улице митрополита Евлогия, уроженца Белевской земли и выпускника Белевского духовного училища. Вот так малый город на самом западном рубеже Тульской области отозвался в истории и весьма важных современных нам событиях русской православной церкви.

В 2020 г. в Тульской области широко праздновалось 500-летие Тульских засек и Тульского Кремля. В ходе подготовки к



Рис. 6. Автор с насельницами восстанавливаемого Крестовоздвиженского монастыря Макарией и Екатериной (в монашестве — Августой). Белев, сентябрь 2019. Фото Д. С. Сабининой

¹ На территории Тульской области выпали радиоактивные осадки после катастрофы на Чернобыльской АЭС в апреле 1986 г. (прим. автора).

² Настоятельницы (до революции) девичьего Белевского Крестовоздвиженского монастыря — (прим. автора).

юбилейной дате были восстановлены и отреставрированы все сохранившиеся храмы Белевского Спасо-Преображенского монастыря, а также заново построен практически разрушенный в богоборческое время Крестовоздвиженский собор одноименного женского монастыря.

Заключение

В малом городе Тульской области Белеве, как и во многих других малых городах Центральной России, за последние 30 лет были восстановлены и заново построены многие храмы и монастыри. Возобновилась монашеская жизнь в обителях, которые пока еще не стали массово посещаться как горожанами, так и паломниками. Малочисленность населения малых русских городов и нацеленность многих семей на переезд в более крупные, приводит к тому, что прихожанами храмов и монастырей являются, в основном, горожане пожилого возраста.

В обследованных нами городах к 2025 г. уже много сделано для возрождения церквей и монастырей, в то же время в окружающих их селах все еще остается множество полуразрушенных храмов, ждущих восстановления. Ситуация усугубляется тем, что эти территории стремительно теряют население, особенно в сельской местности. Восстанавливать поруганные святыни зачастую некому, да и ресурсы на это государством не всегда выделяются.

В ходе наших полевых исследований в малых городах Центральной России мы увидели, что во вновь открытых монастырях и храмах постепенно возрождается монашеская и приходская жизнь, открываются воскресные школы, различные кружки для детей и подростков, школы молодых звонарей. Многие местные жители принимают активное участие в возрождении разрушенных в богоборческое время памятных мест родных сел и малых городов. Со временем восстановленные святыни становятся одними из главных туристических объектов малых русских городов, которые привлекают путешественников не только архитектурными шедеврами, но и различными культурными мероприятиями, которые проходят на их территориях.

Благодарности. Пользуясь случаем, приносим сердечную благодарность за помощь в нашей работе настоятелю Белевского Свято-Преображенского мужского монастыря игумену Арсению (Девятерикову). Мы искренне признательны также насельникам восстанавливаемого в Белеве Крестовоздвиженского женского монастыря инокине Макарии и Екатерине (инокине Августе) за подробный рассказ об истории их обители. Благодарим также директора Белевского районного художественно-краеведческого музея им. П. В. Жуковского Юлию Павловну Внукову и Зинаиду Ивановну Кузину, заведующую сектором краеведения Белевской межпоселенческой библиотеки им. В. А. Жуковского.

Источники и материалы

- Азбука веры — Священномученик Петр (Зверев) // Азбука веры. Православная энциклопедия. [Электронный ресурс]. https://azbyka.ru/otechnik/Petr_Zverev/ (дата обращения: 15.08.2022).
- Большая засечная черта — Большая засечная черта. [Электронный ресурс]. <https://xn--e1afdcccfh8afjm2jj.xn--plai/large-serif-line/> (дата обращения: 20.07.2023).
- Внукова 2020 — Внукова Ю. П. Белев. Города-крепости и исторические города Тульской области // Тульская историко-культурная энциклопедия. [Электронный ресурс]. 18.06.2020. http://data.tularlic.ru/books/Tul'skaya_istoriko-kul'turnaya_entsiklopediya/186/#zoom=z (дата обращения: 03.08.2023).

- Государственный архив — Государственный архив Тульской области (ГАТО). Ф. 205. Оп. 1. Д. 2. Л. 1. (Цит. по: Иеромонах Герасим (Дьячков). Белевский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М.: Свято-Владимирское изд., 2010. С. 22).
- ГАТО — ГАТО. Ф. 3. Оп. 8. Д. 2823. Л. 5. (Цит. по: Иеромонах Герасим (Дьячков). Белевский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М.: Свято-Владимирское изд., 2010. С. 33).
- Официальный сайт РПЦ — Русская Православная Церковь. Официальный сайт. <http://www.patriarchia.ru/db/text/31592.html>
- Российский государственный — Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 796. Оп. 192. Д. 2162. Л. 8–8об. (Цит. по: Иеромонах Герасим (Дьячков). Белевский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М.: Свято-Владимирское изд., 2010. С. 25).
- ПМА — Полевые материалы автора. Тульская область, г. Белев, 2017–2019 г. Интервью с игуменом Арсением (Девятирековым), настоятелем Спасо-Преображенского монастыря и сестрами восстанавливаемого Кресто-Воздвиженского монастыря г. Белева.

Научная литература

- Белова Н. А., Мартынова М. Ю. (отв. ред.). Молодежь в малых городах России. Заметки социального антрополога. М.: ИЭА РАН, 2016. 294 с.
- Будина О. Р., Шмелева М. Н. Этнографическое изучение города в СССР // Советская этнография. 1977. № 6. С. 21–31.
- Будина О. Р., Шмелева М. Н. Традиция в культурно-бытовом развитии современного русского города // Советская этнография. 1982. № 6. С. 27–39.
- Будина О. Р., Шмелева М. Н. Город и народные традиции русских. По материалам Центрального района РСФСР. М.: Наука, 1989. 252 с.
- Будина О. Р., Шмелева М. Н. Значение города в интеграции бытовой культуры (по материалам русского города 1970–1980-х годов) // Советская этнография. 1991. № 4. С. 17–27.
- Григулевич Н. И. Митрополит Евлогий Георгиевский: как формировалась личность будущего святителя // Материалы международной научно-практической конференции «Аксиологический подход к совершенствованию личности на основе взаимодополняемости православной и светской культуры» (11–12 декабря 2020 г., Пюхтицкий Успенский монастырь). Куремяз: Пюхтицкий Успенский ставропигиальный женский монастырь, 2020. С. 227–233.
- Григулевич Н. И. Протоиерей Борис Старк: от адмиральского сына до протоиерея русской церкви (1909–1996) // Материалы международной научно-практической конференции «Духовное наследие — его роль в становлении личности современника» (11–12 декабря 2021 г., Пюхтицкий Успенский монастырь). Куремяз: Пюхтицкий Успенский ставропигиальный женский монастырь, 2021. С. 251–257.
- Григулевич Н. И., Ямсков А. Н., Дубова Н. А. (отв. ред.). Малые русские города в начале XXI века. М.: Старый Сад, 2022. 412 с. <http://doi.org/10.33876/978-5-89930-170-4/1-412>
- Долгопятов А. В. Эти тихие уездные города. О социально-экономическом развитии малых городов Московской губернии во второй половине XIX — начале XX века. М.: АИРО, 2015. 232с.
- Иеромонах Герасим (Дьячков). Белевский край. Очерки церковной жизни XX–XXI вв. М.: Свято-Владимирское издательство, 2010. 574 с.
- Игумен Герасим (Дьячков). Белевский Спасо-Преображенский мужской монастырь Тульской епархии: история, архитектура, святыни. Автореф. дисс. канд. богословия. Сергиев Посад, 2012. 42 с.
- Кабицкий М. Е., Артемова О. Ю., Мартынова М. Ю. (ред.). Малые города, большие проблемы. Социальная антропология малого города. М.: ИЭА РАН, 2014. 358 с.
- Мазур Л. Н. Малые города России: особенности формирования историко-культурного ландшафта // Меморативные ландшафты малых городов России и Польши: Сборник научных трудов / под ред. Л. Н. Мазур, Д. Магера. Екатеринбург: Издательство Уральского универ-

- ситета, 2022. С. 20–49.
- Маркин В. В., Черныш М. Ф. (под ред.). Малые города в социальном пространстве России. М.: ФНИСЦ РАН, 2019. 545 с.
- Мартынова М. Ю. (отв. ред.). Малый город в современной России. М.: ИЭА РАН, 2010. 222 с.
- Митрополит Евлогий (Георгиевский). Путь моей жизни. М.: Московский рабочий, Издательский отдел Всецерковного Православного Молодежного Движения, 1994. 624 с.
- Остапенко Л. В., Субботина И. А. Провинциальный русский город в начале XXI века. М.: Старый сад, 2019. 290 с.
- Тишков В. А. (отв. ред.). Мы здесь живем: социальная антропология малого российского города. М.: РГГУ, 2013. 684 с.
- Черныш М. Ф., Маркин В. В. (отв. ред.). Малые города России: новые вызовы, социальные проблемы и перспективы. М.: ФНИСЦ РАН, 2021. 598 с.
- Шитков А. В. Имена в истории Старицкого края: энциклопедический справочник. Старица: Старицкая типография, 2012. 203 с.

References

- Belova, N. A., and M. Yu. Martynova (eds). 2016. *Molodezh' v malykh gorodakh Rossii. Zametki sotsial'nogo antropologa* [Youth in Small Russian Cities. Notes of a Social Anthropologist]. Moscow: IEA RAN. 294 p.
- Budina, O. R., and M. N. Shmeleva. 1977. Etnograficheskoe izuchenie goroda v SSSR [Ethnographic Study of the City in the USSR]. *Sovetskaia Etnografiia* 6: 21–31.
- Budina, O. R., and M. N. Shmeleva. 1982. Traditsiia v kul'turno-bytovom razvitii sovremennogo russkogo goroda [Tradition in the Cultural and Everyday Development of the Modern Russian city]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 27–39.
- Budina, O. R., and M. N. Shmeleva. 1989. *Gorod i narodnye traditsii russkikh. Po materialam Tsentral'nogo raiona RSFSR* [The City and Folk Traditions of the Russians. Based on the Materials of the Central District of the RSFSR]. Moscow: Nauka. 252 p.
- Budina, O. R., and M. N. Shmeleva. 1991. Znachenie goroda v integratsii bytovoi kul'tury (po materialam russkogo goroda 1970–1980-kh godov) [The Role of the City in the Integration of Everyday Culture (on the Materials of a Russian City of 1970–1980s)]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 17–27.
- Chernysh, M. F., and V. V. Markin. (ed.). 2021. *Malye goroda Rossii: novye vyzovy, sotsial'nye problemy i perspektivy* [Small Cities in Russia: New Challenges, Social Problems and Prospects]. Moscow: FNISTS RAN. 598 p.
- Dolgopiatov, A. V. 2015. *Eti tikhie uezdnye goroda. O sotsial'no-ekonomicheskom razvitii malykh gorodov Moskovskoi gubernii vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka* [These Quiet County Towns. On the Socio-Economic Development of Small Towns of Moscow Province in the Second Half of the 19th — Early 20th Century]. Moscow: AIRO. 232 p.
- Grigulevich, N. I. 2020. Mitropolit Evlogii Georgievskii: kak formirovalas' lichnost' budushchego sviatitelia [Metropolitan Evlogii Georgievsky: How the Future Saint's Personality was Formed]. In *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Aksiologicheskii podkhod k sovershenstvovaniuu lichnosti na osnove vzaimodopolniaemosti pravoslavnoi i svetskoi kul'tury" (11–12 dekabria 2020 g.)* [Proceedings of the International Scientific and Practical Conference “Axiological Approach to the Improvement of Personality on the Basis of Complementarity of Orthodox and Secular Culture” (December 11–12, 2020)]. Kuremäe: Piukhtitskii Uspenskii stavropigial'nyi zhenskii monastyr'. 227–233.
- Grigulevich, N. I. 2021. Protoierei Boris Stark: ot admiral'skogo syna do protoiereia russkoi tserkvi (1909–1996) [Archpriest Boris Stark: from Admiral's Son to Archpriest of the Russian Church (1909–1996)]. In *Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii "Dukhovnoe nasledie — ego rol' v stanovlenii lichnosti sovremennika" (11–12 dekabria 2021 g.)* [Proceedings of the International Scientific and Practical Conference “Spiritual Heritage — its Role in

- the Formation of the Personality of the Contemporary” (11–12 December 2021)]. Kuremäe: Piukhtitskii Uspenskii stavropigial’nyi zhenskii monastyr’. 251–257.
- Grigulevich, N. I., A. N. Yamskov, and N. A. Dubova (eds.). 2022. *Malye russkie goroda v nachale XXI veka* [Small Russian Towns at the Beginning of the 21st Century]. Moscow: Staryi Sad. 412 p. <http://doi.org/10.33876/978-5-89930-170-4/1-412>
- Ieromonakh Gerasim (D’iachkov). 2010. *Belevskii krai. Ocherki tserkovnoi zhizni XX–XXI vv* [Belevsky Region. Sketches of Church Life of 20th–21st Centuries]. Moscow: Sviato-Vladimirskoe izdatel’sтво. 574 p.
- Igumen Gerasim (D’iachkov). 2012. *Belevskii Spaso-Preobrazhenskii muzhskoi monastyr’ Tul’skoi eparkhii: istoriia, arkhitektura, sviatyni* [Belyov Spaso-Preobrazhensky Monastery of the Tula Diocese: History, Architecture, Shrines]. Ph.D. diss. abstract, Sergiev Posad. 42 p.
- Kabitskii, M. E., O. Yu. Artemova, and M. Yu. Martynova (eds.). 2014. *Malye goroda, bol’shie problemy. Sotsial’naia antropologiia malogo goroda* [Small Towns, Big Problems. Social Anthropology of a Small Town]. Moscow: IEA RAN. 358 p.
- Markin, V. V., and M. F. Chernysh (eds.). 2019. *Malye goroda v sotsial’nom prostranstve Rossii* [Small Towns in the Social Space of Russia]. Moscow: FNISTs RAN. 545 p.
- Martynova, M.Yu. (ed.). 2010. *Malyi gorod v sovremennoi Rossii* [Small Town in Contemporary Russia]. Moscow: IEA RAN. 222 p.
- Mazur, L. N. 2022. *Malye goroda Rossii: osobennosti formirovaniia istoriko-kul’turnogo landshafta* [Small Towns of Russia: Historical and Cultural Landscape Formation]. In *Memorativnye landshafty malykh gorodov Rossii i Pol’shi: Sbornik nauchnykh trudov* [Memorial Landscapes of Small Towns in Russia and Poland: Collection of Scientific Papers], ed. by L. N. Mazur, D. Mager. Ekaterinburg: Izdatel’sтво Ural’skogo universiteta. 20–49.
- Mitropolit Evlogii (Georgievskii). 1994. *Put’ moei zhizni* [My Way]. Moscow: Moskovskii rabochii, Izdatel’skii otel Vsetserkovnogo Pravoslavnogo Molodezhnogo Dvizheniia. 624 p.
- Ostapenko, L. V., I. A. Subbotina. 2019. *Provintsial’nyi russkii gorod v nachale XXI veka* [A Provincial Russian Town at the Beginning of the 21st Century]. Moscow: Staryi Sad. 290 p.
- Shitkov, A. V. 2012. *Imena v istorii Staritskogo kraia: entsiklopedicheskii spravochnik* [Names in the History of the Staritsa Region: The Encyclopaedic Reference Book]. Staritsa: Staritskaia tipografiia. 203 p.
- Tishkov, V. A. (ed.). 2013. *My zdes’ zhivem: sotsial’naia antropologiia malogo rossiiskogo goroda* [We Live Here: Social Anthropology of a Small Russian Town]. Moscow: RGGU. 684 p.

© И. А. Головнев, Е. В. Головнева

«ВИЗУАЛЬНЫЙ АТЛАС КОНФЕССИЙ»: (АНТИ)РЕЛИГИОЗНАЯ ПРОПАГАНДА И КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В НАУКЕ И КИНЕМАТОГРАФЕ 1920–1930-х гг.

В статье рассматриваются визуально-антропологические источники — кинодокументы, имевшие антикатолическую направленность, в контексте проведения визуальной пропагандистской политики СССР в период «культурной революции». Отмечается, что важной задачей в научном изучении конфессий СССР в ранне-советский период был поиск форм визуальной фиксации религиозных сюжетов, в том числе, — в направлении визуально-религиозного картографирования — для наглядной трансляции состояния религиозности среди населения многонационального Союза, что было предпринято ленинградскими учеными. В частности, в 1920–1930-е гг. Л. Г. Брандтом в рамках антирелигиозной экспедиционной работы была реализована серия этно-религиоведческих исследований среди католиков. В то же время, параллельно с проведением научных изысканий, происходила разработка визуальных подходов конструирования образов католичества средствами художественного кинематографа («Праздник святого Йоргена», «Овод», «Крест и маузер», «Лесная быль», «Голубой экспресс»). Наиболее показательной среди киноработ эпохи являлась художественная картина «Праздник святого Йоргена» (1930) Я. Протазанова, в которой режиссер не только использовал новаторские кинематографические приемы, но и в занимательной для зрителя форме последовательно выстраивал линию антиклерикальной сатиры. В статье выделяются образы католической церкви, продуцируемые картиной Я. Протазанова, а также представлена оценка и критика этого фильма по материалам безбожной прессы («Антирелигиозник», «Безбожник»). Делается вывод о корреляции в развитии знания между учеными, пропагандистами и кинематографистами в вопросе (анти)религиозной пропаганды в 1920–1930-е гг. и постепенном переходе от научно-исследовательской экспедиционной работы (в академической деятельности) и художественной рефлексии (в области кинематографии) к развертыванию классовой борьбы с конфессиями.

Ключевые слова: антропология религии, визуальная антропология, антирелигиозная пропаганда в СССР, антирелигиозный фильм, католичество, кинодокумент, культурная революция

Головнев Иван Андреевич — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Центр арктических исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 3). Эл. почта: golovnevivan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122>

Головнева Елена Валентиновна — д. философ. н., профессор кафедры культурной антропологии и этнической социологии, Санкт-Петербургский государственный университет (Российская Федерация, 191124 Санкт-Петербург, ул. Смольного, д. 1/3, 9-й подъезд). Эл. почта: golovneva.elena@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0709-4615>

* Исследование выполнено по гранту Российского научного фонда (проект № 25-28-00277 «"Визуальный атлас конфессий": (анти)религиозная пропаганда в СССР в 1920–1930-е гг.»).

Ссылка при цитировании: Головнев И. А., Головнева Е. В. «Визуальный атлас конфессий»: (анти)религиозная пропаганда и католическая церковь в науке и кинематографе 1920–1930-х гг. // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 108–124.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/108-124

Original article

© *Ivan Golovnev and Elena Golovneva*

“VISUAL ATLAS OF FAITHS”: (ANTI) RELIGIOUS PROPAGANDA AND CATHOLIC CHURCH IN SCIENCE AND CINEMA OF THE 1920s–1930s.

The paper considers visual and anthropological sources and examines anti-Catholic movie documents from the USSR’s “cultural revolution” in the context of its visual propaganda policy. An important issue in the scientific study of confessions in the USSR during the 1920s and 1930s was the search for possible forms of their visualization. Religious cartography, in particular, became an important method for studying the religiosity of the population of the Union, undertaken by Leningrad scientists. Ethnographic and religious studies of Catholics were carried out in the 1920s and 1930s as part of anti-religious expeditions directed by L. G. Brandt. Alongside scientific research during this period, visual means of constructing images of Catholicism were developed (St. Jorgen’s Day, Gadfly, The Cross and the Mauser, Forest Past (Lesnaya byl), Blue Express). The most indicative among the film documents of the era was the feature film St. Jorgen’s Day (1930) by Yakov Protazanov, who not only used innovative cinematic techniques, but also built a line of anticlerical satire in an entertaining form. The article also analyses the images of the Catholic Church, produced by Protazanov’s film, and presents assessments and criticisms of this film based on the materials of the antireligious press such as Anti-Religious and Atheist. The article concludes that scientists, propagandists, and filmmakers developed their anti-religious propaganda in parallel in the 1920s and 1930s, gradually transitioning from research and artistic reflection to class struggle against faith.

Keywords: *anthropology of religion, visual anthropology, anti-religious propaganda in the USSR, anti-religious film, Catholicism, film document, cultural revolution*

Authors Info: **Golovnev, Ivan A.** — Doctor of History, Leading Researcher, Center for Arctic Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: golovnev.ivan@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4866-7122>

Golovneva, Elena V. — Doctor of Philosophy, Professor of the Department of Cultural Anthropology and Ethnic Sociology, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: golovneva.elena@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0709-4615>

For citation: Golovnev, I. A., and E. V. Golovneva. 2025. “Visual Atlas of Faiths”: (Anti) religious Propaganda and Catholic Church in Science and Cinema of the 1920s–1930s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 108–124.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, No. 25-28-00277, <https://rscf.ru/project/25-28-00277/> “Visual Atlas of Faiths”: (Anti)religious Propaganda in the USSR in the 1920s–1930s.

В рамках изучения визуальной пропаганды в СССР в 1920–1930-е гг. особый интерес представляют киноленты антирелигиозной направленности. К началу 1930-х гг. в их число входили такие художественные фильмы, как «Бегствующий остров», «Бог войны», «Дочь святого», «За монастырской стеной», «Иуда», «Опиум», «Разбитые боги», «Сектанты», «Старец Василий Грязнов» и др. В период культурной революции эти фильмы воспринимались как инструмент освобождения населения от религиозных суеверий и выступали живой и эффективной формой идеологического воздействия на верующих.

Параллельно с созданием фильмов на антирелигиозную тематику в 1920–1930-е гг. осуществлялись научно-теоретические поиски в академической и музейной среде: была развернута экспедиционная антирелигиозная работа, обсуждались вопросы визуализации религиозных групп среди ученых, создавались антирелигиозные музеи¹, проводились антирелигиозные выставки. Теоретические поиски в области организации визуальной антирелигиозной пропаганды в СССР получили развитие в периодике и безбожной литературе конца 1920–начала 1930-х гг. — «Антирелигиозник», «Безбожник», «Безбожник у станка» и др. (Головнева 2023). На страницах этих изданий, в том числе, дискутировались вопросы проведения грамотной антирелигиозной борьбы среди различных конфессий Союза.

Предметом данной работы является выявление и анализ кинодокументов, имевших антикатолическую направленность, в контексте визуальной пропагандистской политики СССР в период «культурной революции». Для оценки информационного потенциала киноматериалов, касающихся разоблачения «вредной» сущности католической веры в 1920–1930-е гг. в СССР, в первую очередь, обозначим общую ситуацию в отечественных научных исследованиях, связанную с изучением религиозности среди католиков в указанный период.

Научно-исследовательская работа и католический вопрос в 1920–1930-е гг.

Важной задачей национальной политики большевиков являлось установление контроля над всеми народами и конфессиями бывшей Российской империи, включение их в революционный процесс и обеспечение их активного участия в социалистическом проекте (Hirsch 2005: 5). Атеистическое просвещение верующих и антирелигиозная пропаганда среди этно-конфессиональных сообществ в 1920–1930-х гг. считались важнейшими задачами культурного строительства. В свою очередь, антирелигиозники-пропагандисты, при содействии местных администраций, интересовались этнографическим и краеведческим изучением религиозных групп, проживающих на пограничных (фронтирных) территориях.

Особое внимание в этом вопросе уделялось католикам и лютеранам. Католицизм и лютеранство — две крупные религиозные системы Запада — являлись в молодом советском государстве религиями национальных меньшинств. Католицизм был распространен среди польского, литовского, латгальского и отчасти немецкого насе-

¹ К началу 1930-х гг. в СССР появилось 35 антирелигиозных музеев.

ния; лютеранство — среди большей части немецкого, эстонского, латышского и финского. В 1920–1930-е гг. группы католиков и лютеран проживали преимущественно в Северо-Западном регионе¹, Поволжье, Северном Кавказе, Украине и Белоруссии.

Идентичность католиков и лютеран в СССР во многом базировалась на приверженности немецкой национальной религии и поддержании немецкой культуры. С одной стороны, католики были относительно легким объектом для антирелигиозных преследований: в основном это городское население, численность их сравнительно невелика, родственники у многих жили за границей (*Шкаровский* и др. 1998: 5). С другой стороны, в отличие от конфессий Востока, где дело осложнялось племенными и архаичными культами, традиционным общественным порядком, католики и лютеране в СССР отличались достаточно высоким уровнем образования и рассматривались властью как социум со специфическим характером усвоения революционной идеологии, требующем дифференцированного подхода в проведении антирелигиозной агитации².

В ходе развернувшихся в конце 1920-х гг. специальных партийных совещаний по вопросам антирелигиозной пропаганды среди национальностей, деятельность религиозных организаций католиков и лютеран упоминалась особым образом. Так, в докладе М. Кобецкого в 1931 г., посвященном итогам антирелигиозной работы в различных регионах СССР, сообщалось, что религиозные организации среди католического и лютеранского населения продолжали при советской власти осуществлять активную деятельность по подготовке интервенции, а отдельные (довольно многочисленные) представители вели прямую шпионскую работу. В фокусе внимания Союза воинствующих безбожников (СВБ) находились польские ксендзы, которые подозревались во всевозможном причинении препятствий процессам советизации (*Кандидов* 1930: 4), а также в культивировании идеи «великой Польши». Пропагандисты на местах также сообщали, что белорусские и украинские служители католического культа часто использовали конфессиональные различия для расслоения трудящихся по религиозному признаку для замедления их советизации. Эту задачу, только с некоторым изменением содержания пропаганды, ставили перед собой также немецкие, латышские, латгальские и армянские служители католической церкви (*Кобецкий* 1931: 23).

Изучение религиозной ситуации среди католиков и лютеран в 1920–1930-х гг., их степени вовлеченности в процессы советизации, среди прочего, было связано с подго-

¹ Специфика Северо-Запада как пограничного региона, к примеру, традиционно состояла в высоком удельном весе европейских диаспор и соответственно в значительном числе последователей инославных конфессий. Католическая община занимала свою уникальную нишу в жизни региона, находясь на третьем месте после православной и лютеранской, непрерывно и поступательно развиваясь в 1918–1922 гг. На псковской земле до 1940 г. проживало 12, 6 тыс. латышей и свыше 12 тыс. эстонцев; латышское и эстонское население селилось колониями и было сосредоточено в городах Псков, Великие Луки, в Псковском, Холмском, Торопецком, Пороховском и др. уездах. (*Козлов-Струтинский* 2008; *Токарева* 2023).

² В этом отношении интересна, в частности, заметка в газете «Псковский набат», повествующая о необходимости осторожного, планомерного подхода в реализации атеистических идей в приграничных районах с разнообразным этноконфессиональным населением: «Лучшая пропаганда против бога — это совсем не говорить о нем, а если и говорить, то не называть его по имени. Вместо него говорить о молнии, землетрясениях, огнедышащих горах и т. д. Не спорить о том, чего нет и не отнимать того, что есть у верующего, а лучше всего давать ему, чего у него нет... Лучше всего действовать в обход. После небольшого спора о религии лучше всего перейти к целому циклу лекций по естественным и общественным вопросам, и здесь нам на помощь может прийти учитель, врач, агроном и т. д. Вот самая надежная и верная тактика» (*К. В.* 1922: 2).

товкой к переписи населения 1937 г. и составлением т. н. «религиозно-бытовых карт», осуществляемых академическими исследователями (*Маторин* 1934). Над созданием «карты религий СССР» работала, в том числе, группа ленинградских ученых под руководством Н. М. Маторина (1898–1936), который с 1928 по 1934 гг. в Ленинграде являлся главным организатором в области религии: с 1930 г. был директором Музея антропологии и этнографии РАН, с 1931 г. руководил кафедрой истории религии Ленинградского университета, а затем отделением по истории религии Ленинградского института истории, философии и лингвистики (ЛИФЛИ), принимал участие в организации Антирелигиозной выставки в 1930 г. и создании в 1932 г. Музея истории религии АН СССР. Н. М. Маторин отмечал: «Религиозно-бытовая карта должна дать нам как бы дислокацию сил нашего врага. На ней мы должны нанести церкви, часовни, мечети, священные колодцы, камни, мольбища всякого рода и т. д. На той же или на особой карте мы должны иметь и культурные учреждения своего района, как живой противовес деятельности церковников и сектантов. Религиозно-бытовые карты должны быть, как нам кажется, во всех организациях СВБ, снизу доверху» (*Маторин* 1930: 44).

Научная секция Маторина в конце 1920-х — начале 1930-х гг. развернула масштабную научно-исследовательскую работу по изучению степени религиозности отдельных слоев населения в СССР и процессов отмирания религий в период «социалистической реконструкции». С сентября 1934 г. группа Маторина перешла «под крыло» Музея истории религии АН СССР и стала называться «Секцией по изучению религий народов СССР» (*Шахнович* 2013). В работе секции принимали участие ряд этнографов, археологов, историков, которые изучали проблемы религии в регионах Союза (шаманские культы северных народностей, буддизм, религий народов Волжско-Камского края, Севера). Получили развитие экспедиции антирелигиозников — и как метод получения информации для организации СВБ, и как непосредственное орудие научного исследования в разрешении ряда актуальных теоретических вопросов (прежде всего, вопроса о социальных корнях религии в данный период), определяющих стратегию и тактику безбожного движения в целом.

Как отмечал руководитель научно-исследовательской секции СВБ Л. Дунаевский, основная задача организации антирелигиозных экспедиций в 1920–1930-е гг. — составление четкого плана, включенного во вторую культурную пятилетку, с тем расчетом, чтобы объединить работу различных научных учреждений, группирующихся возле Академии наук и Комакадемии, по изучению религиозных пережитков (главным образом у окраинных народностей СССР), по изучению отхода масс от религии на почве их социалистического перевоспитания в условиях строительства бесклассового общества, по изучению наиболее эффективных и дифференцированных методов и приемов безбожной работы (*Дунаевский* 1932: 458). Так, в 1931 г. из Ленинграда на месячный срок в районы лесозаготовок бывших Лодейнопольского, Череповецкого и Псковского округов было отправлено 8 безбожных бригад (по 2–3 человека в каждой), которые собирали сведения о состоянии религиозности немцев, финнов, латышей, эстонцев Ленинградской области и о деятельности сектантов и лютеранских пасторов. На них же была возложено и проведение антирождественской, и антипасхальной кампании (*Брандт* 1931б).

Вопросы религиозной ситуации в 1920–1930-е гг., в том числе религиозного картографирования, среди католиков и лютеран в рамках научно-исследовательской секции СВБ в г. Ленинграде курировал один из разработчиков религиозно-бытовых карт Л. Г. Брандт (1884–1942) — автор ряда трудов по антирелигиозному движению

в СССР и методики антирелигиозного воспитания в журналах «Антирелигиозник», «Просвещение», впоследствии — коллаборационист и заместитель бургомистра г. Витебска. По его словам, «религиозно-бытовые карты наглядно демонстрируют с одной стороны, состояние сил нашего врага и его методы работы, с другой, — рост безбожных ячеек с краткой характеристикой их разоблачительной работы... Краткая характеристика района, представленная на карте, показывает, что главным нашим врагом в настоящий момент является сектантство, так как развал православия, и отчасти лютеранства, укрепляет его позиции» (Брандт 1931а: 21).

В 1931 г. под руководством Л. Г. Брандта была проведена антирелигиозная экспедиция НИО ЦС СВБ в бывшие немецкие колонии Украины (районы Одессщины): Зельцкий (католический) и Спартаковский (преимущественно лютеранский). Участники экспедиций проживали исключительно в религиозных семьях, что облегчало наблюдение, беседы и расспросы. И хотя существовали определенные обстоятельства, затруднявшие экспедиционную работу (крайне слабое знание студентами немецкого языка, совпадение второй половины времени работы с уборочной кампанией; невозможность пользования перевозочными средствами для поездок по району и др.), антирелигиозная экспедиция, на основании собранных материалов, позволила выявить некоторые существенные моменты в католическом вопросе.

Прежде всего, как отмечал Брандт, антирелигиозной работе среди католиков и лютеран уделялось не так много внимания, как это необходимо, имея в виду наличие в этих районах заграничных влияний. По его мнению, лютеранские священнослужители в 1920-е гг. проявляли наибольшую активность в деле организации кулацких восстаний, тогда как католическая церковь занималась главным образом шпионской работой — установлением через посредников связи между белогвардейскими армиями и зарубежными капиталистами. В 1931 г. служители католической церкви в районах Украины и Белоруссии, по материалам Брандта, саботировали коллективизацию при помощи находившихся под их влиянием женщин, устраивали т. н. «бабьи бунты», производили «обмен пасторами», вели проповеди на различных языках.

Одновременно происходила актуализация верований и ритуальных практик среди католиков и лютеран — усиление и популяризация культа святой Терезы; появление среди католиков союзов христианской молодежи; высшего церковного совета (Оберкирхенрат), построенного на началах национальной федерации немецкой, латышской, эстонской и финской секций (Брандт 1932: 161); организация, наряду со «свободной церковью», лютеранских сект — «пляшущих братьев» (Tanzbruden) в Поволжье, «крестилеров» (Kreuzler) в Сибири, которые организовывали особые религиозные артели, противостоящие колхозам. Происходило и сближение конкурирующих между собой религиозных организаций — лютеранства и баптизма (Брандт 1931в: 108). В республиках немцев Поволжья, в немецких районах Украины, по сообщению Брандта, лютеранская церковь внушала верующим мысль о том, что лютеранство — немецкая национальная религия и что живейшей задачей лютеранина является забота о поддержании «немецкой культуры» и связи с немецким «отечеством» (Брандт 1931в: 163). При этом католицизм демонстрировал большую степень приспособляемости к современным условиям, нежели лютеранство, что диктовало задачу поиска различных методов борьбы с той и с другой религиозной системой.

В целом, Брандт сообщал о гигантском сдвиге, происшедшем в советской немецкой деревне по сравнению с дореволюционной, в результате чего свыше 50%

населения отошли от религии¹. К числу успехов на антирелигиозном фронте он, в частности, относил деятельность в начале 1930-х гг. ленинградской совпартшколы, которая занималась безбожной работой и имела пять национальных секторов: немецкий (Ленобласть, Сев. Кавказ, Немреспублика, Крым), латышский (Ленобласть, Зап. область, Сибирь, Сев. Кавказ), эстонский, финский и вепсо-ижорский (Ленобласть, Карелия). Совпартшкола предполагала трехлетний курс обучения и была нацелена на повышение антирелигиозной квалификации курсантов основных ее отделений. Курсанты совпартшколы обследовали степень и характер религиозности нацменовского населения, налаживали антирелигиозную работу на местах, проводили антирелигиозные беседы (Брандт 1931б). В заключении своих отчетов Л. Брандт сообщал о том, что «нужно растущее безбожие закрепить, нужно противопоставить проповеди ксендза и пастора глубоко продуманную религиозную работу и, главное, вести ее не шаблонно, а дифференцированно, учитывая национальные и религиозные особенности каждого края» (Брандт 1932: 163).

Кинематографическая репрезентация католической церкви в раннесоветском кино

Параллельно с проведением научно-исследовательской работы в области изучения религиозных групп СССР осуществлялись теоретические разработки в сфере развития агитационного массового искусства (Головнев 2021). В 1930 г. идеолог антирелигиозной политики в СССР Е. М. Ярославский отмечал: «У церковной организации на двенадцатом году Октябрьской революции имеется примерно 45 тысяч молитвенных зданий, прекрасных аудиторий, хорошо обставленных, так как надо помнить, что обстановка религиозной аудитории воздействует на психику очень сильно... позолота, иконы, ладан, пение, музыка, — все тонко разработано... Мы имеем перед собой веками укреплявшуюся религиозную организацию, держащую в своих сетях, в этих церквах миллионные массы» (Ярославский 1930: 79). Учитывая это, по мнению антирелигиозников, ключевое внимание необходимо было уделить использованию искусства для «уловления душ» (Любимов 1930), применению художественных форм работы в антирелигиозной пропаганде и, в первую очередь, развитию кинематографа.

Кино, с самого начала своего возникновения, было самым популярным искусством, способным быстро и наглядно доносить нужные идеи до зрителя. Один из ближайших соратников В. И. Ленина, В. Д. Бонч-Бруевич писал в своих воспоминаниях, что вождь пролетариата придавал большое значение документальному кино в антирелигиозной пропаганде, в частности, киносьемке при вскрытии т. н. «нетленных мощей»: «Показать, какие именно были «святости» в этих богатых раках и к чему так много веков с благоговением относился народ, — этого одного достаточно, чтобы оттолкнуть от религии сотни тысяч людей» (Бонч-Бруевич 1969: 122). По словам журналиста Бориса Зильперта: «Кино не забава, не игра, не развлечение, а мощное дальнобойное орудие. Кино это — борьба за человека, за мысль, за волю, за действие» (Зильперт 1926). Антирелигиозник Н. Шагурин отстаивал необходимость создания антирелигиозного

¹ В 1931 г. в Ленинграде была опубликована книга Л. Брандта «Лютеранство и его политическая роль», в издательстве «Кирия» были изданы антилютеранские брошюры на финском языке «Темные силы» Ю. Савойланена, «Как финское духовенство «строит» социализм» и «Боритесь против празднования рождества» К. Винто. На финский и другие языки были переведены антирелигиозные сочинения Е. Ярославского.

художественного, «идейно выдержанного фильма, сделанного без вычурности и исканий, но и без упрощенчества и примитива» (*Шагури* 1930: 8).

Известно, что новое «пролетарское» кино 1920-х гг. с особым энтузиазмом взялось прежде всего за дискредитацию образа православной церкви. В то же время сатирическому киноизображению подверглось также католическое духовенство и набожный человек как таковой, поскольку антирелигиозная кампания касалась всех конфессий. В газете «Безбожник» отмечалось, что католическая церковь придирается к любому поводу (рождение, погребение, ознаменование начала и окончания работы, проигранное пари и пр.), чтобы приурочить к нему «религиозное одурманивание» (*Л. К.* 1930). В антирелигиозных фильмах 1920-х гг. католическая церковь также, как и остальные, выставлялась деструктивным элементом и врагом молодого советского государства в совершенно карикатурном виде. В этом контексте, на протяжении 1920-х гг., был создан ряд кинокартин, высмеивающих католичество или элементы католического культа — «Овод», «Праздник святого Йоргена», «Голубой экспресс», «Лесная быль», «Крест и маузер».

Например, фильм «Овод» (Госкинопром Грузии, 1928, режиссер — К. Марджанов), поставленный по одноименному роману Войнич, рассказывал историю личности Овода, отцом которого оказался кардинал, подписавший смертный приговор сыну за его участие в революционном движении против неограниченной власти кардиналов и против могущества церкви.

Фильм «Крест и маузер» (Госкино, 1925, режиссер — В. Р. Гардин) — это история о провокационной и шпионской деятельности католических священников, в которой по сюжету ксендз Иероним добивается звания епископа. Он ведет двойную игру и прикидывается другом советской власти. Разоблаченный, он отрекается от духовного звания и сознается в своих преступлениях, а тайная агентура католической церкви убивает Иеронима.

Картина «Голубой экспресс» (Совкино, 1929, режиссер — И. Трауберг) поднимает тему роли миссионеров и религии в Китае. В картине, в частности, демонстрируется сюжет, где миссионер, в момент ожесточенной борьбы между рабочими и публикой международного вагона, защищает себя евангелием, за которым он прячет револьвер. Эта сцена, по словам антирелигиозника М. Кефалы, «символизирует в нем сущность религии, прикрывающей лицемерными фразами о мире, равенстве и любви свои истинные классовые интересы» (*Кефала* 1931: 96).

В фильме «Лесная быль» (1926, Белгоскино, реж. Ю. Тарич), снятом по популярной в то время повести М. Чарота «Свинопас», рассказывается о борьбе с белопольскими оккупантами, захватившими белорусскую землю в 1920 г. Одним из героев фильма является ксендз Жабинский — польский католический священник. Ксендз встречается в фильме не так часто, но каждое его появление демонстрирует лицемерие священника (сцена на веранде с дочерью пана Драбского; сцена обсуждения захвата повстанцев, отправление войска паном на борьбу с большевиками, сцена расстрела крестьян и т. д.).

Несмотря на то, что эти фильмы создавались в соответствии с определенными задачами, имели свои художественные особенности, они дополняют друг друга и являются примечательной кинофиксацией католических традиций в 1920–1930-х гг. В них, на наш взгляд, в настоящее время можно разглядеть те черты, которые лягут в основу своеобразного канона конструирования на экране образа католической церк-

ви, ее служителей и прихожан, как в кинематографе «воинствующего безбожия», так и в более поздний период. Следовательно, для обозначения особенностей реализации советской антирелигиозной политики в визуальном формате является важным ответить на вопросы: Какими средствами в раннесоветском кино разоблачается сущность католической веры? Какие образы конструируются? Как они используются в антирелигиозной пропаганде?

«Праздник святого Йоргена» (1930) Я. Протазанова



Рис. 1. и Рис. 2. «Праздник святого Йоргена». Кадры из фильма. 1930 г.

Для анализа образа католической церкви¹ в антирелигиозном кинематографе 1920–1930-х гг. особого внимания, на наш взгляд, заслуживает комедия «Праздник святого Йоргена» («Межрабпомфильм», 1930, режиссер Я. А. Протазанов).

Обращение к этому фильму обусловлено тем, что данная картина завоевала популярность у зрителей и заслужила признание у профессиональных кинематографистов — как в 1930-е гг., когда фильм побил все рекорды советского кинопроката, так и в позднее советское время². Именно в этом фильме католическая церковь становится важнейшим топосом, превращаясь в американизированную и модернизированную церковную организацию³. В кинокартине «Праздник святого Йоргена» наиболее удачной выглядит и режиссерская идея показать антирелигиозные смыслы — способность церкви к приспособлению (мимикрии) через

любопытные контрасты старого и нового (кино и культ источника, реклама-плакат и слезы святого Йоргена, агитация за социал-демократию и фабрикация святых).

¹ Понятие «образ католической церкви» в данном случае означает, что складывающийся в культуре образ какого-то объекта не только отражает сам объект, но и является самостоятельным предметом формирования, происходящего под влиянием ряда социокультурных факторов (поэтому образы католической церкви, во-первых, исторически изменчивы, во-вторых, — на основе одного и того же состояния объекта могут быть выстроены его различные (даже диаметрально противоположные) образы).

² В 1982 г. «Праздник святого Йоргена» демонстрировался на Берлинском кинофестивале в рамках программы «Fogus», посвященной творчеству Якова Протазанова.

³ Не случайно, антиклерикальная направленность повествования, обличенная в ироничную форму, привела к тому, что папа Римский Бенедикт XV включил произведение о святом в список запрещенных книг.

Сюжет данной картины был заимствован из комедии с тем же названием по пьесе датского писателя Г. Бергстедта «Фабрика святых» (*Bergstedt* 1963). Действие картины происходит в городе вымышленной западной страны — Йоргенстадте. В храме святого Йоргена идут приготовления к ежегодному торжеству в честь святого: готовят кинофильм из его жизни в назидание верующим, запасают «волосы» и «слезы» святого, книги с описанием его подвигов. В толпу богомольцев, спешащих к храму на праздник, вмешиваются только что удачно бежавший из тюрьмы международный вор-рецидивист Михаэль Коркис (в исполнении Анатолия Кторов) и его друг Франц Шульц (в исполнении Игоря Ильинского). Во время торжественного богослужения избирается невеста св. Йоргена, получающая по обычаю из сумм храма весьма круглую сумму в 100 000 руб. Избранницей святого, вследствие мошеннической подмены карточек с именами «кандидаток» в невесты, оказывается дочь наместника храма — Олеандра (в исполнении Марии Стрелковой). Коркис, познакомившись с ней в поезде, посылает к Олеандре с букетом цветов Шульца, который во время визита снимает слепок с храмового ключа. Ночью Коркис проникает в храм и остается там запертым, так как Шульц, спасаясь от полиции, убегает. На утро пышная процессия в сопровождении толп богомольцев направляется к храму, в который св. Йорген — по народному преданию — должен когда-нибудь вернуться. Коркис мечется по храму, не зная, что предпринять, затем бросается к белоснежной мантии Йоргена, лежащей у подножья его статуи и начинает в нее облачаться. «Св. Йорген, услышь моления чад своих», — взывает снаружи наместник. «Слышу, слышу», кричит из храма Коркис. Среди церковников недоумение и замешательство, затем церемония продолжается. «Св. Йорген, исполни свое обещание, вернись к нам», — раздаётся снаружи. «Я вернулся! Я здесь!» — успокаивает из храма Коркис. Смятение усиливается и превращается в общий ужас, когда на пороге храма показывается Коркис в белой мантии и терновом венце. Церковники — под угрозой потери влияния — оправляются быстро. «Это не святой, это аферист», — размахивая кропилом, взывает казначей. «Если ты святой — яви нам чудо», — ядовито предлагает наместник, и сотни людей кричат «чудо». При всеобщем ликовании богомольцев и досаде священников Коркис совершает «чудо» — «исцеляет» своего друга Шульца, переодетшегося бродягой-калекой. Чтобы не потерять авторитета и власти, а с ними и доходов, священники вынуждены санкционировать появление святого. Но на негласном совещании они решают устроить новоявленному святому «вознесение к отцу небесному» и, сторговавшись с Коркисом относительно «подъемных» на это предприятие, отправляют его вместе с его «невестой» и Шульцом за границу. А на другой год верующим воссияла новая святая — в виде «исцеленного» Шульца, получившего звание святого (*Кефала* 1931: 96).

Для визуально-антропологического исследования этот фильм представляет серьезный интерес не только в плане антирелигиозной пропаганды, но и в контексте применения новаторских приемов в кинематографии — использование приема «фильм в фильме» (в прологе священники смотрят заказанное ими кино — «мировой религиозный боевик» — о чудесах святого Йоргена); введение в кадр случайных элементов (попавшие в кадр дачники в сцене с рыбаками); освещение одних и тех же событий с разных точек зрения; наличие звуковой части, представляющей собой рассказ настоятеля храма, повествующего о «чудесном втором пришествии»

св. Йоргена, и немой, демонстрирующей реальное течение событий¹. В картине присутствуют музыка, песни, немногочисленные разговорные вставки, благодаря чему, возникает интересный комический эффект из-за расхождения того, что говорит настоятель храма, рассказывающий о событиях в Йоргенстаде, и тем, что показывается. Титры к фильму были написаны Ильей Ильфом и Евгением Петровым при участии Сигизмунда Кржижановского².

С точки же зрения антирелигиозной пропаганды, направленной против католической церкви, в картине Я. Протазанова можно, на наш взгляд, выделить несколько значимых линий.

Прежде всего, в основе сюжета «Праздник святого Йоргена» лежит традиция антиклерикальной сатиры, высмеивающая пороки католических священников — жадность, хитрость, чревоугодие, блуд, трусость и пр. В качестве своеобразных визуальных «формул» для представления пороков католической церкви используются следующие приемы: показ алчности священников (посредством кадров пожертвования прихожан, поклонения источнику святого, поклонения реликвиям (нетленным мощам, иконам, видения, чудесные исцеления), вербальные характеристики, прописанные в титрах. Так, на празднике в честь святого монахи продают «волосы», «слезы Йоргена»; в храме как предмет поклонения сохраняется его плащ, терновый венец и сандалии. Осуществляется торговля и голосами верующих («если мы отдадим вам голоса верующих, то?...») — «придя к власти, наша партия отменит законы на церковные земли»).

Зритель видит, что в церкви располагается банк, толстые и благодушные монахи цинично поют вместе с богомольцами, пришедшими на праздник: «Скажи нам, Йорген, нас любя, что было б с нами без тебя». Главный персонаж Михаэль Коркис, сын церковника, превращается в коронного вора, международного авантюриста, а сами церковники — показаны как «патентованные слуги капитала», ловко использующие в его интересах, наряду с древнейшими формами обмана (торговля реликвиями, поклонение священным источникам и пр.), самые утонченные средства — вплоть до кино и рекламы. Друг Михаэля Коркиса Франц Шульц в фильме глубокомысленно замечает: «Учись, Михаэль, как надо работать без отмычек». Католические священнослужители характеризуются в титрах, как «наместник храма св. Йоргена, правая рука господина Бога», «казначей храма, смиренный хранитель церковной копейки». Воспроизводится своеобразная «визуальная формула» антисоветской троицы — священник, вредитель, чиновник.

Отношение церкви и прихожан демонстрируется в фильме через контраст нишей жизни народа (люди — тени, фантомы) и богатого убранства церкви и жилых комнат священства. В фильме кадр идущих по дороге верующих сменяется стадом, бредущих по той же дороге, коров. В свою очередь, кадр с коровами сменяется мчащимися машинами с солдатами. Перед этим офицер напутствует солдат: «Не забывайте, что стадо Христово нуждается в присмотре».

Примечательно, что в фильме появляется и совершенно секулярное восприятие христианских святых — святой Йорген показан как актер, который призывает рыбаков стать «ловцами людей». На это обстоятельство в своем антирелигиозном кино-докладе, посвященном фильму «Праздник Святого Йоргена», обращает вни-

¹ Немой фильм «Праздник святого Йоргена», снятый в 1930 г., был переозвучен в 1935 г. (текст к озвученным сценам написал Я. Протазанов совместно с В. Швейцером).

² При выходе фильма в прокат имя С. Кржижановского было удалено из титров картины.

мание и пропагандист М. Кефала. Он апеллирует к книге американского писателя Бруса Бартон «Человек, которого никто не знает», в которой перед читателями предстает новый американизированный, модернизированный Иисус. М. Кефала отмечает: «Бартон рекламирует Иисуса сообразно духу XX века, как первого бизнесмена (дельца), учившего людей, как вести торговые предприятия, как первого проповедника мирового империализма, как «директора», «общественного человека», владевшего в совершенстве искусством рекламы. Бартон и все остальные деловые люди вычитали своего нового Иисуса все из той же библии и, вероятно, недалек тот день, когда на его голову вместо прежнего тернового венца, совершенно потерявшего кредит в глазах деловых людей, оденут модный цилиндр, а на ноги желтые туфли «джимми» с узкими носками. И это будет — только последовательно. Церковь — это лавочка, она работает на потребителя, следит за модой» (Кефала 1931: 96).

Оценка и критика антирелигиозного фильма (по материалам безбожной прессы 1930-х гг.)

Одним из достоинств антирелигиозного кинематографа 1920–1930-х гг. в целом, киноленты Я. Протазанова — в частности, критики и комментаторы считали злободневность сюжета, соответствие произведения «духу времени». В предисловии к пьесе «Праздник святого Йоргена», написанным Е. Ярославским в 1925 г. (Праздник святого Йоргена, 1925), отмечалось, что «...действие (пьесы) происходит во время крепостного права в Северной Германии... Зритель видит *прошрое*... он помнит эти бесконечные паломничества к монастырям, к мощам..., к местам чудовищного обмана народных масс». Кинофильм же «Праздник святого Йоргена» интересен для современников тем, что он показывает *настоящее*, события, развернутые в пьесе, переносятся из средневековой эпохи в современность и соответственно с переменой обстановки меняются персонажи комедии — международный вор-авантюрист, капиталисты-священники, кинематографическая группа, что придает древней легенде о святом Йоргене актуальность.

В своем выступлении весной 1930 г. Е. Ярославский специально подчеркивал действия католической церкви в условиях современной реальности: «Современные церковники извлекли старый хлам и демонстрируют его в качестве святыни. Римская газета «Трибунал» от 17 числа указывает, что после молебствия 19 марта молящимся в Риме будут показаны «крест и на нем полотенце, которым Христос вытирал лицо, идя на голгофу, наконечник копья, которым было пробито его тело. Мы предупреждаем трудящихся: *остерегайтесь подделок*» (Кефала 1931: 95).

Анонсы фильма «Праздник святого Йоргена» помещались антирелигиозниками в издании «Безбожник» на одной странице с колонками о заграничных торжественных событиях, посвященных католическим святым. Читателям рассказывали о проведении церковных выставок «святого хлама» («торговле пеленками младенца Иисуса и сорочкой богородицы» и т. п.) в Германии и Франции (Л. К. 1930, Румянцев 1930). Параллельно в ироничной манере освещалась деятельность зарубежных «знахарей и целителей»: «Очень громким успехом пользуется в настоящее время в Австрии «целитель» Цайляйс. Этому «целителю» 50 лет. Он объявил себя «специалистом по всем болезням», которые и лечит электризацией. Цайляйс принимает сразу, в течение нескольких минут — 100 человек. Больные, с обнаженной верхней частью тела,

становятся в очередь — в затылок, и «целитель», держа в руках сигару, тут же всех их и «лечит»... Другой австрийский «знаменитый» знахарь носит довольно неблагозвучное прозвище «Ванька-чорт». Этот «Ванька-чорт» определяет болезнь, встряхивая в пузырьке доставленную ему от больного мочу... Практика у него настолько велика, что поезд, с которыми к нему ездят пациенты, получил название «поезда с пузырьками»... В Берлине практикует знахарь Вайсенберг. Способ его лечения не сложен, но энергичен: он из всех своих пациентов изгоняет чертей, для каковой цели и нещадно колотит их (пациентов, а не чертей) палками. Вследствие его «лечения» несколько женщин попали в психиатрическую больницу» (Сегал 1930).

Фильм «Праздник святого Йоргена» комментаторы хвалили именно за занимательность, в которой происходит десакрализация деятельности церкви. Как сообщалось в «Безбожнике»: «актуальность темы в связи с походом папы римского и волной «отечественных» кулацко-поповских чудес, увлекательность действия, здоровая смешливость делают «праздник святого Йоргена» картиной, которую полезно пустить в широкие массы населения» (Ширман 1930). В то же время анализ рецепции данного фильма показывает, что антирелигиозные картины 1920–1930-х гг. не были прямолинейным воплощением официальной идеологии, поскольку между позицией власти и позицией художника неизбежно возникали противоречия. Так, наличие запоминающихся художественных и интеллектуальных эффектов, используемых Я. Протазановым, — высмеивание заграничного павильонного кино в духе Абеля Ганса и Фридриха Вильгельма Мурнау, «караваджинистские» сцены мучения Святого Йоргена, сочетание религиозного пения и джазового номера, смешение католицизма и православия во внешней атрибутике храма и священников в фильме «Праздник святого Йоргена» — остаются незамеченными в антирелигиозных кино-докладах, публикуемых в журнале «Антирелигиозник» и газете «Безбожник». Комментаторов интересует в картине, прежде всего, не кинематографическая поэтика, а ее агитационный потенциал (Шерстнев 2016).

В этой связи, несмотря на присутствие в антирелигиозных картинах, подобных фильму «Праздник святого Йоргена», кинематографических приемов дискредитации католической церкви, по оценкам антирелигиозников, они все-таки не считались достаточно эффективными. Критики-пропагандисты отмечали присутствие в первых антирелигиозных картинах творческих и идеологических ошибок. В этом отношении история антирелигиозного кино, по их мнению, сильно напоминала историю антирелигиозного театра: творческие «неудачи», были в них не только одинаковы, но и совершались приблизительно параллельно. Действительно, для антирелигиозных представлений в первые революционные годы был свойственен антиклерикальный характер. К этому времени относился, к примеру, расцвет антирелигиозного плаката; безбожные басни Д. Бедного, выступавшие ориентиром для многих писателей; постановка «антипоповских» пьес. Между тем, как отмечал Л. Троцкий, антирелигиозная работа не должна ставиться в плоскость «голого богоборчества» (Троцкий 2015: 319). Картина Я. Протазанова, как и многие другие антирелигиозные картины раннесоветского периода, критиковалась за отсутствие выверенного идеологического подхода, предполагающего показ классовой сущности религии.

Так, в обобщающем докладе антирелигиозник Д. Михневич дает следующую оценку фильма Я. Протазанова: «Нельзя назвать шагом вперед «Праздник св. Йоргена, целиком антипоповскую фильму. На примере этой картины особенно ясно видно, что

многие режиссеры недооценивают рост массового советского зрителя: эта картина, выпущенная в 1930 г. и построенная на противопоставлении поповского жульничества жульничеству профессионалов-аферистов, идеологически почти невесома. Тезис «поп-мошенник» уже явно устарел для современного искусства. Успех этой фильмы доказывает лишь то, что наш зритель хочет видеть фильм, так или иначе разоблачающую религию. Надо позаботиться, чтобы в дальнейшем киноорганизации серьезнее подходили к работе над антирелигиозным материалом, изучив при этом и переработав опыт «Праздник св. Йоргена», который, будучи, вообще говоря, неплохой комедией, своей главной цели все же не достиг... Несравненно ценнее фильмы, построенные на конкретном этнографическом и историческом материале» (Михневич 1932: 498).

Пропагандистом М. Кефалой, выступавшего на страницах журнала «Антирелигиозник» с кино-докладами, «Праздник св. Йоргена» критиковался за то, что картина, хотя и смотрится легко и с интересом, «не пробуждает в зрителе ни негодования, ни протеста, ни желания борьбы». По мнению М. Кефалы, докладчику, сопровождавшему показ картины, совершенно необходимо подчеркнуть органическую связь церкви с капиталом, дополнить кино-доклад другими материалами, в частности, использовать тему «Религия на службе капитала». «Следует показать зрителям, во-первых, как тесен союз бога и капитала, показать, как стоящие у власти буржуазные партии от фашистов (Италия) до социал-демократов (Германия, Англия) за верную службу капиталу выплачивают церкви огромные суммы из государственных средств за счет трудящихся. Мало этого, церкви предоставляются различные права и привилегии, вплоть до права калечить подрастающее поколение своими лживыми продажными поучениями (конкордаты)» (Кефала 1931: 96). М. Кефала в заключении отмечает: «Зритель должен быть подведен к выводу, что мошенничества и вымогательства церкви не простое жульничество, над которым можно легко посмеяться. Великий шантаж коренится глубже. Лживая, штрейхбрехерская, продажная проповедь церкви предаёт интересы пролетариата, а деньги, которые получает церковь, пахнут кровью» (Кефала 1931: 98).

Таким образом, простой показ, даже удачной в художественном отношении «антикатолической фильмы» воспринимался антирелигиозниками в 1920–1930-е гг. как явно недостаточный. Не случайно, одним из главных направлений дальнейшего развития антирелигиозной визуальной политики становится разработка методологического обеспечения создания и демонстрации на экране антирелигиозного материала. В этой связи первоочередное внимание начинает уделяться даже не самим фильмам, а соответствующей политработе и «культурному окружению» в их показе. Антирелигиозные доклады, плакаты, лозунги, красные уголки, викторины и т. п. становятся обязательным атрибутом кинопоказа, выполняют ключевую роль в донесении антирелигиозной информации до зрителя.

Заключение

Как показал проведенный анализ, одной из ключевых задач в научном изучении конфессий СССР в 1920–1930-х гг. был поиск возможных форм их визуализации, в том числе, — с помощью религиозного картографирования, ставшего важным направлением антирелигиозной экспедиционной работы, предпринятой ленинградскими учеными. Этнографические и религиозоведческие исследования среди католиков в 1920–1930-е гг. (проводимые, в частности, в рамках «научной секции» Союза

воинствующих безбожников Л. Г. Брандтом), продемонстрировали довольно высокий уровень религиозности среди национальных меньшинств, различную степень их советизации и сложности распространения в пограничных районах антирелигиозных пропагандистских идей, в том числе благодаря активности местных религиозных организаций. Этнографические и религиоведческие исследования выявили и присутствие среди католиков и лютеран в СССР так называемых «культов», то есть элементов бытовой религиозности.

Параллельно с проведением научных исследований осуществлялась разработка визуальных средств конструирования образов различных конфессий (в том числе католичества) в сфере художественного творчества, главным из которых в период «культурной революции» стал кинематограф. Антирелигиозные кинокартины 1920–1930-х гг., высмеивающие католичество или элементы католического культа, — «Овод», «Праздник святого Йоргена», «Голубой экспресс», «Лесная быль», «Крест и маузер» — продуцировали в массовом сознании устойчивые антиклерикальные образы. Наиболее показательным среди этих фильмов являлась картина Я. Протазанова «Праздник святого Йоргена», в которой, используя новаторские кинематографические приемы, в занимательной для зрителя форме, режиссер последовательно выстраивал линию антиклерикальной сатиры.

В целом, сопоставление изучения католического вопроса в СССР в 1920–1930-е гг. в научных исследованиях и антирелигиозной прессе (издания «Антирелигиозник» и «Безбожник»), и анализа кинематографической репрезентации католической церкви (на примере фильма «Праздник святого Йоргена» Я. Протазанова, 1930), осуществленное в работе, позволяет говорить о корреляции в развитии знания между учеными, пропагандистами и кинематографистами в вопросе (анти)религиозной пропаганды в 1920–1930-е гг. — перехода от научно-исследовательской экспедиционной работы (в сфере академической деятельности) и художественной рефлексии и эстетической программы, близкой к авангардному искусству (в области кинематографии) к проведению планомерной агитационной работы, выстраиваемой на жестких идеологических принципах классовой борьбы с конфессиями.

Источники и материалы

- Бергстед* 1963 — *Бергстед Г.* Праздник святого Йоргена. М.: Госиздат художественной литературы, 1963. 176 с.
- Бонч-Бруевич* 1969 — *Бонч-Бруевич В. Д.* Воспоминания о Ленине. М.: Наука, 1969. 517 с.
- Брандт* 1931a — *Брандт Л.* Антирелигиозная выставка дворца-музея. Гатчина. М.; Л.: ОГИЗ-ИЗОГИЗ, 1931. 21 с.
- Брандт* 1931б — *Брандт Л.* Антирелигиозная работа Ленинградской совпартшколы национальных меньшинств // *Антирелигиозник*. 1931. № 8. С. 48–50.
- Брандт* 1931в — *Брандт Л.* Лютеранство и его политическая роль. Л.: ОГИЗ Прибой, 1931. 110 с.
- Брандт* 1932 — *Брандт Л.* Католицизм и лютеранство в царской России и СССР // *Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет (1917–1932)*. М.: ОГИЗ, 1932. С. 157–164.
- Дунаевский* 1932 — *Дунаевский Л.* Научно-исследовательская работа в области воинствующего атеизма за 15 лет // *Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет (1917–1932)* / под ред. М. Енишерлова, М. Митина. М.: ОГИЗ, 1932. С. 432–462.
- Зильперт* 1926 — *Зильперт Б.* Агитпроп буржуазии // *Советский экран*. 1926. № 22. С. 5
- К. В.* 1922 — *К. В.* О методах антирелигиозной пропаганды // *Псковский набат*. 1922. № 243. 25 октября. С. 2.

- Кандидов 1930 — Кандидов Б. Католическая церковь и Октябрьская революция // Безбожник. 1930. № 58 (416). С. 4.
- Кефала 1931 — Кефала М. Антирелигиозный кинодоклад «Голубой экспресс» // Антирелигиозник. 1931. № 6. С. 95–96.
- Кефала 1931 — Кефала М. Антирелигиозный кино-доклад «Праздник святого Йоргена» // Антирелигиозник. 1931. № 4. С. 95–98.
- Кобецкий 1931 — Кобецкий М. Антирелигиозная работа среди национальностей // Антирелигиозник. 1931. № 4. С. 23.
- Л. К. 1930 — Л. К. Церковный театр католического духовенства // Безбожник. 1930. № 49 (407). С. 7.
- Любимов 1930 — Любимов А. Создадим безбожный театр // Безбожник. 1930. № 49 (107). С. 7.
- Маторин 1930 — Маторин Н. М. Краеведение и антирелигиозная пропаганда // Антирелигиозник. 1930. № 1. С. 40–45.
- Антирелигиозник 1934 — Антирелигиозник. 1934. № 5. С. 28–33.
- Михневич 1932 — Михневич Д. Искусство и антирелигиозная пропаганда в СССР за 15 лет // Воинствующее безбожие в СССР за 15 лет (1917–1932). Сб. под ред. М. Ениршелова, М. Митина. М.: ОГИЗ, 1932. С. 485–505.
- Праздник 2025 — Праздник святого Йоргена. Комедия в 4 дейст. по легенде Г. Бергстеда. Предисловие Е. Ярославского. Изд. газеты «Безбожник». М., 1925.
- Румянцев 1930 — Румянцев Н. Аахенская выставка «святого барахла» // Безбожник. 1930. № 17–18. С. 14.
- Сегал 1930 — Сегал А. Знахари и целители // Безбожник. 1930. № 10. С. 16–17.
- Шагурин 1930 — Шагурин И. Безбожное кино в деревне: Методика и практика антирелигиозной пропаганды через кино. М.: Теакинопечать, 1930. 80 с.
- Ширман 1930 — Ширман К. Праздник св. Йоргена // Безбожник. 1930. № 49 (407). С. 7.
- Ярославский 1930 — Ярославский Е. Науку и технику в помощь антирелигиозной пропаганде // Антирелигиозник. 1930. № 2. С. 76–81.

Научная литература

- Головнев И. А. Визуализация этничности в советском кино (опыты ученых и кинематографистов 1920–1930-х гг.). СПб: МАЭ РАН, 2021. 440 с.
- Головнева Е. В. Антирелигиозный фильм в СССР (по материалам кинопериодики конца 1920-х — начала 1930-х гг.) // Религиоведение. 2023. № 3. С. 150–159.
- Козлов-Струтинский С. Развитие приходской сети католической церкви на Северо-Западе России в 1703–1945 гг. // Этноконфессиональная карта Ленинградской области и сопредельных территорий. Вторые шегреневские чтения. Сб. статей. СПб: «Изд-во Европейский дом», 2008. С. 154–170.
- Токарева Е. С. Ватикан в фокусе советской политики и пропаганды. 1921–1941 годы. М.: Весь мир, 2023. 784 с.
- Троцкий Л. Д. Проблемы культуры. Культура переходного периода: публицистика. М.: Директ-Медиа, 2015. 1063 с.
- Шахнович М. М. Секция по изучению религий народов СССР при Музее истории религии Академии наук СССР (1934 г.) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 1. С. 202–219.
- Шерстнев Г. Обличение приема: к прагматике звукового антирелигиозного фильма // Новое литературное обозрение. 2016. № 2 (138). С. 170–181.
- Шкаровский М. В., Черепенина Н. Ю., Шикер А. К. Римско-католическая церковь на Северо-Западе России в 1917–1945 гг. СПб: Нестор, 1998. 302 с.
- Hirsch F. Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union. London: Cornell University Press, 2005. 392 p.

References

- Golovnev, I. A. 2021. *Vizualizatsiia etnichnosti v sovetskom kino (opytyuchenyykh i kinematografistov 1920–1930-kh gg.)* [Visualization of Ethnicity in Soviet Cinema (Experiments of Scientists and Filmmakers of the 1920s — 1930s)]. Saint Petersburg: Muzei Antropologii i Etnologii RAN. 440 p.
- Golovneva, E. V. 2023. Antireligiozniy film v SSSR (po materialam kinoperiodiki kontsa 1920-kh — nachala 1930-kh gg.) [Anti-Religious Film in the USSR (Based on Materials from Film Periodicals of the late 1920s — early 1930s)]. *Religiovedenie* 3: 150–159.
- Hirsch, F. 2005. *Empire of Nations. Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union*. London: Cornell University Press. 392 p.
- Kozlov-Strutinskii, S. 2008. Razvitie prikhodskoi seti katolicheskoi tserkvi na Severo-Zapade Rossii v 1703–1945 gg. [Development of the Parish Network of the Catholic Church in the North-West of Russia in 1703–1945]. In *Etnokonfessionalnaia karta Leningradskoi oblasti i sopredelnykh territorii. Vtorye shegrenevskie chteniia* [Ethnoconfessional Map of the Leningrad Region and Adjacent Territories. Second Shegrenevsky Readings. Collection of Papers], ed. by V. M. Grusman, E. N. Kal'shchikov, V. N. Pleshkov. Saint Petersburg: Evropeiskii dom. 154–170.
- Shakhnovich, M. M. 2013. Sektsiia po izucheniiu religii narodov SSSR pri Muzee istorii religii Akademii nauk SSSR (1934 g.) [Section for the Study of Religions of the Peoples of the USSR at the Museum of the History of Religion of the USSR Academy of Sciences (1934)]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1: 202–219.
- Sherstnev, G. 2016. Oblichenie priema: k pragmatike zvukovogo antireligioznogo filma [Exposing the Reception: Towards the Pragmatics of the Sound Antireligious Film]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (138): 170–181.
- Shkarovskii, M. V., N. Y. Cherepenina, and A. K. Shiker. 1998. *Rimsko-katolicheskaiia tserkov na Severo-Zapade Rossii v 1917–1945 gg.* [The Roman Catholic Church in North-West Russia in 1917–1945]. Saint Petersburg: Nestor. 302 p.
- Tokareva, E. S. 2023. *Vatikan v fokuse sovetskoi politiki i propagandy. 1921–1941 gody.* [The Vatican in the Focus of Soviet Politics and Propaganda. 1921–1941]. Moscow: Ves' mir. 784 p.
- Trotskii, L. D. 2015. *Problemy kultury. Kultura perekhodnogo perioda: publitsistika* [Problems of Culture. Culture of the Transitional Period: Journalism]. Moscow: Direkt-Media. 1063 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/125-135

Научная статья

© С. Г. Кцоева

УАЦИЛЛА: ИНТЕГРАТИВНЫЙ ПОДХОД К ИССЛЕДОВАНИЮ ОСЕТИНСКОГО САКРАЛЬНОГО ПЕРСОНАЖА В УСЛОВИЯХ КОНФЛИКТА ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

Статья посвящена исследованию Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона, который прежде многократно становился объектом изучения, но всякий раз в рамках какого-то отдельного подхода, в результате чего возник существенный и непримиримый конфликт интерпретаций. В статье рассмотрены все основные историографические подходы к изучению как осетинской этнической религии в целом, так и конкретного сакрального персонажа, в частности. Таким образом, был предпринят перекрестный сравнительный анализ образа и культа Уацилла в рамках интегративного подхода, что в перспективе позволяет отказаться от однобоких категоричных трактовок его истоков и сущностных характеристик и сделать его доступным для многомерного восприятия. Интегративный подход стал методологической базой настоящего исследования. Важным аспектом изучения является анализ возможных исламских реминисценций в образе и культе Уацилла, поскольку в научном осетиноведении он был предпринят впервые (все остальные интерпретации, в том числе иранская, автохтонная кавказская, христианская и иудейская, прежде изучались).

Ключевые слова: этническая религия осетин, Уацилла, интегративный подход к изучению, иудаизм, христианство, ислам

Ссылка для цитирования: Кцоева С. Г. Уацилла: интегративный подход к исследованию осетинского сакрального персонажа в условиях конфликта интерпретаций // Вестник антропологии. 2025. № 4. С/ 125–135.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/125-135

Original article

© Sultana Ktsoeva

UACILLA: AN INTEGRATIVE APPROACH TO THE CONFLICTING INTERPRETATIONS OF THE SACRED OSSETIAN CHARACTER

The article is devoted to Uacilla, a sacred character of the Ossetian ethnoreligious pantheon, which has been studied many times before, but always within a separate

Кцоева Султана Гильмидиновна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, 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, просп. Мира, 10). Эл. почта: sultana_t@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

approach, which resulted in significant conflict of interpretations. The article examines the main historiographical approaches to the study of both the Ossetian ethnic religion in general and Uacilla in particular. Thus, a cross-comparative analysis of the image and cult of Uacilla was undertaken within an integrative approach, which allows us to ultimately abandon one-sided categorical interpretations of Uacilla's origins and essential characteristics, making it accessible for multidimensional perception. An important aspect of the study is the analysis of possible Islamic influences on the image and cult of Uacilla, since the first time such an analysis has been conducted in Ossetian studies. Previous interpretations have included Iranian, autochthonous Caucasian, Christian, and Jewish influences.

Keywords: *ethnic religion of Ossetians, Uatsilla, integrative approach to study, Judaism, Christianity, Islam*

Author Info: **Ktsoeva, Sultana G.** — Dr. of History, Leading Researcher, 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: sultana_t@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1221-2820>

For citation: Ktsoeva, S. G. 2025. Uacilla: An Integrative Approach to the Conflicting Interpretations of the Sacred Ossetian Character. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 125–135.

Относительно идентификации этнической религии осетин к нынешнему моменту сложился ряд подходов, среди которых наиболее популярными являются три, ранжируемых в следующем порядке: 1) уникальный монотеизм, восходящий к иранской (скифо-сармато-аланской) традиции, только внешне затронутый последующими волнами христианизации, но сущностно не повлиявший на исконную религию предков; 2) народное православие — сильно видоизменившееся христианство, когда осколки разбитой Тимуром в XIV в. христианской Алании оказалась отрезанными от лона церкви, в результате чего произошла постепенная адаптация привычной для алан христианской традиции к изменившимся условиям жизни в горных ущельях Осетии; 3) древнее язычество (в контексте многобожия) с более поздними христианскими заимствованиями. Последняя интерпретация была популярна в советскую эпоху, когда государственная пропаганда атеизма распространилась, в сущности, только на доктринальные религии (христианство, ислам, буддизм), оставив без внимания религии этнические, неспособные составить идеологическую конкуренцию социалистической концепции (Штырков 2008). Существование этих религий было приравнено к бытованию народных культурных традиций, что с одной стороны обусловило их относительную сохранность, но с другой — вымывало из-под них религиозную основу, и на фоне всеобщей отмены религии десакрализовывало ее сущностные характеристики.

С 80–90-х годов XX в., как известно, ознаменованных радикальной сменой парадигм, в том числе и идеологических, начинается процесс ресакрализации этнической культурной традиции. Но само стремление возврата к исконному не гарантирует реализацию этого возврата. Закономерности общественного развития таковы, что точное воссоздание духовных феноменов прошлого, скорее всего, совершенно невозможно. Религиозное сознание — не плазма, и заморозить его нельзя, да и предположить подобные попытки в стране победившего социализма было бы абсурдом. Отсюда и резкие разно-

чтения в восприятии этнической религии разными группами ее адептов сегодня. Важно подчеркнуть, что указанное разделение в равной степени относится не только к обывателям, но и к ученым, когда-либо изучавшим проблемы этнической религии осетин.

Данный психологический феномен ярко проанализирован в труде Мирча Элиаде «Миф о вечном возвращении» (Элиаде 2000). Несмотря на то, что Элиаде рассуждает о традиционном или архаическом обществе, исследуемые им процессы вполне могут прослеживаться в настоящей ситуации с ее характерной ностальгией по возврату в мифологическое время (в данном случае — в доиндустриальный период, когда народ жил в системе координат, которую сейчас можно лишь в той или иной степени приближения реконструировать). Иными словами, отчетливая потребность «вернуться к истокам» означает ни что иное, как идеализацию (читай, мифологизацию) прошлого, являющуюся маркером, в первую очередь, архаического сознания.

Безусловно, подобная мировоззренческая установка является серьезным препятствием на пути объективного постижения исторического прошлого, тем более важно пытаться преодолеть ее. Одним из способов этого преодоления, на мой взгляд, может служить интегративный подход к научному изучению объекта, предполагающий взвешенный синтез всех сложившихся на сегодняшний день точек зрения относительно как самой этнической религии осетин, так и отдельных ее феноменов.

Объектом настоящего исследования является *Уацилла* — один из наиболее ярких сакральных персонажей осетинского этнорелигиозного пантеона. Первой по времени возникновения научной характеристикой Уацилла была характеристика, представленная Всеволодом Федоровичем Миллером в его опусе «Осетинские этюды» в 1881 г.: «*Уацилла* — небесный дух, заведующий громом и молнией. Это имя сложное из *уац* — слова неизвестного значения и *илла* — имени пророка Илии. Имя библейского пророка, перешедшее к осетинам вместе с ранним христианством, сделалось у них именем древнего бога-громовика, вытеснив его прежнее название. Таким образом, у осетин произошло то же явление, которое можно наблюдать в верованиях других народов, переименовавших своих языческих богов в святых, внесенных христианской церковью (Сравн. наш народный культ Ильи пророка)» (Миллер 1992: 425). И далее Миллер описывает лишь связь Уацилла с громом, в частности, о культовых действиях в случае, если молния поразила человека.

Следующей за Миллером по традиции упоминается точка зрения Васо Абаева. По В. И. Абаеву к характеристике Уацилла как громового божества примыкает функция покровителя урожая (из-за которой к имени святого покровителя добавлялась характеристика «Хлебный Уацилла») со ссылкой на нартовские сказания: «Когда Бог сотворил мир, то из своих богатств каждому *изэду* (духу) дал по одному: нынешний домашний скот — Фалвара, урожай — Хлебному Уацилла, пчел — Анаголу, диких животных — Афсати» (Абаев 1989: 31).

В. И. Абаев приводит свою характеристику Уацилла со ссылкой на труд Л. А. Чибирова «Народный земледельческий календарь осетин», который делает акцент на языческом аграрном характере божества: «Весенний цикл открывается одним из наиболее крупных праздников “хор-хор”. Название праздника означает хлеб, зерно и взято из главной обрядовой процедуры. Праздник был известен под названием “хоры Уациллайы куывд” (пиршество в честь Уацилла хлебов), “хоры бон” (день хлеба), “зæхмæ бавналæн бон” (начало земледельческих работ), “нæмыгхæссæн бон” (день вынесения семян), “хумæ идайæн” (начало пахоты) (Чибиров 1976: 108–109).

Таким образом, мы уже сталкиваемся с первым противоречием в трактовках: у Миллера Уацилла — христианская эманация пророка Илии, у Чибирова — в первую очередь земледельческое божество, податель зерна, чья языческая сущность является приоритетной: «Праздник был настолько популярным в народе, что, судя по материалам середины XIX в., *по истечении первой недели пост нарушался* (курсив мой — С. К.) и осетины вдоволь лакомились мясо-молочными продуктами» (Чибиров 1976: 108–109). Разумеется, утверждение ученого формулируется со ссылками на источники соответствующего содержания: «... пост уже не соблюдался. Там и сям разложены плетенки и на них полусырое полувареное мясо, все праздничное место уставлено “хабисджынами” — пирогами с сыром, огромными кувшинами с аракой, кадками с бузой и пивом» (Берзенов 1850). Подход Л. А. Чибирова вполне понятен и может быть обоснован историческим контекстом его формирования, о котором уже говорилось в предисловии к статье. Речь о причинах популярности трактовки осетинской этнической религии как язычества, а не как видоизмененной формы доктринальных религий. Данное утверждение выражало общую тенденцию в научном осетиноведении советского доперестроечного периода. Так, Б. А. Калоев характеризовал Уацилла следующим образом: «Несомненно, Уацилла являлся дзуаром плодородия и у средневековых алан-осетин, для которых в ту пору земледелие в предгорьях Северного Кавказа было уже одним из главных занятий. Однако *появление этого божества относится к более отдаленной дохристианской эпохе* (курсив мой — С. К.)» (Калоев 2015: 352). Христианский след, по мнению Калоева, проявлен только в ономастике. Вероятнее всего, данная точка зрения Б. А. Калоева основана на более ранних исследованиях предшествовавшего поколения осетиноведов, крупнейшим из которых был Г. Ф. Чурсин. По его мнению, «... в старину у осетин было особое божество молнии» (Чурсин 1925: 84). Данное мнение Б. А. Калоев считает правильным (Калоев 2015: 354). Подтверждение данного утверждения можно найти в источниках XVIII в. Так, путевой дневник Л. Л. Штедера содержит следующее описание обряда погребения убитого молнией: «В 50 шагах от моей палатки гроза убила молодую женщину. После удара, женщины, которые шли с ней, издали крик радости, стали петь и танцевать вокруг убитой. Все полевые работники, так же как и все жители селения, собрались вокруг танцующего круга, невзирая на то, что гроза продолжала бушевать. Их единственным напевом был: “О, Елли! Ельдар чоппей” — слова, которые никто не мог мне объяснить, поскольку они сами не знали языка, из которого они были взяты. Кружась в хороводной пляске, повторяли они в такт эти слова, то в таком, то в обратном порядке, причем один запевал, а хор подхватывал» (Осетины глазами русских 1967: 54). Описание данного обряда с хороводной песней *чоппай* (*чоппей* у дигорцев) встречается не только у Штедера, но и у Миллера. По утверждению Калоева, ритуальные действия, сопровождавшие описанный обряд, у других кавказских народов отсутствуют (Калоев 2015: 354). Это, в свою очередь, дает основание говорить об этнической уникальности данного ритуала и искать иные (помимо общекавказских) соответствия.

Точка зрения, согласно которой Уацилла как сакральный персонаж христианский только по форме, а по содержанию — языческий, также содержит разночтения. Традиционно принято считать, что, поскольку предками осетин были ираноязычные кочевники — скифы, сарматы и аланы, то началом всех начал должна являться именно иранская традиция. Если следовать данной логике, то именно иранская традиция и подразумевается под языческим компонентом.

Тем не менее преобладающей является точка зрения, согласно которой языческая сущность Уацилла как земледельческого божества, помимо иранской, включает в себя еще и общекавказскую основу: «Уацилла имеет много сходных черт с божествами плодородия у соседних кавказских народов — вейнахов, адыгов, абхазцев и др... что свидетельствует об общекавказском характере божества плодородия, у осетин носящего имя Уацилла» (Калоев 2015: 352). Р. И. Сефербеков в своем исследовании «Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана» изучает культ божеств-громовержцев на широком сравнительном материале с привлечением данных, касающихся других (недагестанских) народов Кавказа, впрочем, не только Кавказа.

Так, автором было установлено, что общим для большого количества кавказских народов является культ белого камня. В Дагестане у некоторых народов он длительное время сохранялся в качестве пережитка от доисламской эпохи (у табасаранцев, дидойцев и др.). В связи с этим Р. И. Сефербеков приводит любопытное описание: «Лет 100–150 назад недалеко от аула Асах, около речки, был установлен белый камень квадратной формы, довольно массивный. Его называли “Цов (б) Аллагъ”. Жители всего общества Асах поклонялись этому камню. Однажды в период Кавказской войны, когда часть жителей (в основном молодежь) аула приняла ислам, молодежь сбросила камень с установленного места в речку. Старики аула, узнав об этом, заставили поднять камень и возратить на свое место, ругали их за то, что они опрокинули и издевались нар их богом Цов (б) Аллагъом» (Сефербеков 2005: 68).

Интересным является еще и тот факт, что этому камню приносят в жертву часть собранного урожая — ту самую «первинку», которую посвящают пророку Илии в иудаизме: «Из собранного урожая ему приносили жертву. Нельзя было пользоваться плодами урожая, пока богу не приносили соответствующую жертву. Также поступали при убое скота. К камню приносили кусок мяса и оставляли его со словами: “Это тебе, Цов (б) Аллагъ” (Сефербеков 2005: 68). Интересно, что иудейские реминисценции в культе Уацилла в осетинской традиции, действительно, присутствуют, несмотря на то, что подобная оценка не пользуется популярностью.

Собственно, и Б. А. Калоев со ссылкой на уже упомянутого Г. Ф. Чурсина, говорит об Уацилла как о божестве, связанном с общекавказским культурным субстратом: «Чурсин на основании сравнительного анализа этнографического материала, пришел к выводу, что так называлось прежде божество молнии почти у всех горцев Северного Кавказа. Во всяком случае, культ молнии относится к числу древнейших на Кавказе» (Калоев 2015: 354).

Альтернативная трактовка сущности Уацилла, сформировавшаяся уже в постперестроечный период, наоборот, рассматривает его как христианского Илью, который, либо вследствие угасания христианства (что стало одним из последствий разрушительного похода Тимура на Аланию), либо просто в процессе интеграции в этническое мировоззрение, вобрал в себя много из народной традиции. Жорж Дюмезиль, в ходе исследования христианских черт культа Уацилла, провел аналогию с русской традицией народного православия, где ветхозаветный пророка Илия наделялся чертами языческого бога-громовержца Перуна: «... осетины, став христианами, отвели этому персонажу, которого называют Уацилла — «Святой Илья», область грозы. Как и русские, они думают, что Уацилла шествует по небу и истребляет злых духов, мечя грома и молнии. Когда человека поражает молния, они полагают, что Уацилла пустил в него свой fat (стрелу или ядро), и ищут близ мертвого тела пращу

святого» (Дюмезиль 1976: 66). Данную позицию разделял авторитетный осетиновед В. С. Уарзиати (Уарзиати 1995: 55–85) и, например, М. Э. Мамиев (Мамиев 2014).

Если изучению языческих и христианских реминисценций в образе и культе Уацилла уделялось немалое внимание, то вопросы иудейских отголосков в этнической религии осетин и в связи с данным сакральным персонажем — тема относительно новая. Целый ряд ученых, разрабатывавших и разрабатывающих сейчас религиозную проблематику в рамках осетиноведения, стали касаться темы влияния иудаизма на традиционные религиозные верования осетин (Туаллагов 2023; Туаллагов 2010; Дарчиев 2015). В частности, А. А. Туаллагов объясняет это культурной диффузией Алании и Хазарского каганата (государственной религией которого был иудаизм), обусловленная длительным взаимодействием этих государств (VII–X вв.).

Иудейские реминисценции в образе анализируемого сакрального персонажа уже исследовались мною ранее (Кцоева 2019). Пожалуй, следы иудаизма здесь проявлены наиболее четко, на что обращали внимание русские путешественники еще в XIX в., описывавшие осетинский праздник Тбау-Уацилла. Например, в 1894 г. в трех номерах «Терских ведомостей» была опубликована глава под названием «Праздник Уацилла» из неизданного очерка некоего Зарницына (инициалы не указаны), судя по всему, русского путешественника, побывавшего в Осетии (Зарницын 1894). Ценность этого источника, помимо всего прочего, определяется тем, что здесь представлен как бы взгляд со стороны человека начитанного, в том числе и в Писании. Источник содержит описание того, как местный благочинный, зная заранее о том, что осетины вверенного ему села намереваются отмечать нехристианский праздник, назначил на этот день молебен в местной часовне, чтобы воспрепятствовать отправлению языческого культа. Несмотря на все усилия, народ в часовню не явился, а отправился к священной горе Тбау, на которой располагалось святилище Уацилла.

Зарницын подробно описывает все, что видит. У подножия Тбау-Уацилла собралось очень много народу, прибывшего даже из других ущелий и даже с равнины, что «... позволяет сделать вывод о живости древней этнорелигиозной традиции, преобладавшей в народном сознании в рассматриваемый период, а также о том, что большинством представителей православного духовенства праздник Уацилла воспринимался как языческий. Тем не менее, священники, в течение длительного срока служившие в осетинских приходах и имевшие возможность ближе знакомиться с традициями этноса, часто убеждались в том, что языческий, на первый взгляд, праздник, скорее напоминал раннехристианский» (Кцоева 2019: 29). Зарницын сразу подметил аналогии: «... я спросил благочинного: — Да какой же это именно праздник: языческий, еврейский (он напоминает что-то из Ветхого завета) или же христианский?» Ответ священника: «... по некоторым особенностям праздник этот как будто действительно иудейского происхождения: подъем дзуар-лага¹ на гору и стояние народа под горою очень напоминает священный рассказ о восхождении пророка Моисея на Синай» (Зарницын 1894: № 16).

Более подробный анализ праздничной обрядности Тбау-Уацилла позволяет выявить множество соответствий с иудейской традицией празднования Шавуот (Пятидесятница), отмечаемого на пятидесятый день после Песаха, что ближе к календарности Тбау-Уацилла в сравнении с русско-православным праздником Ильин день. Тбау-Уацилла — это главный праздник аграрного цикла (и здесь Л. А. Чибиров прав),

¹ Дзуар-лаг — служитель культа в этнической религии осетин.

что определяет гораздо больше его сходств с иудейским Шавуотом как в определении характера (Шавуот — главный праздник иудейского аграрного цикла), так и в календарности: примерно 64 дня после православной Пасхи, то есть всегда в июне — времени первых плодов и формирования будущего урожая. (Кцоева 2019: 33). Основное содержание праздника Шавуот — это восхождение Моисея на гору Синай и ниспослание ему Торы. При этом на гору не поднимался весь иудейский народ: люди ждали у подножия горы возвращения пророка. Здесь мы видим схожую картину: на гору восходят только служитель культа (либо один, либо с помощниками), и только через них, согласно верованиям, божество передает свое благословение всему народу. Но помимо названного, еврейский Шавуот знаменует начало сезона жатвы пшеницы.

Совпадения культа Шавуот и Тбау-Уацилла можно множить: обрядность праздничной пищи (обязательное присутствие молочных и мучных продуктов, приготовленных с соблюдением правил кашрута в иудаизме) совпадает с обязательным присутствием у осетин обрядовых пшеничных пирогов с сыром, зерно для приготовления которых заранее мылось в реке и сушилось, затем сохранялось в чистом месте, мололось на самых престижных мельницах, женщины, имевшие отношение к приготовлению ритуальной выпечки, обязывались воздерживаться от ряда действий, которые могли бы нарушить состояние чистоты и осквернить данную пищу (Уарзиати 1995: 79). В еврейской традиции зерно для выпечки ритуального хлеба не моется, но сам факт соблюдения ритуальной чистоты продукта для праздничной трапезы позволяет сопоставить данную практику с нормами кашрута, которые предписывают есть выпечку с молочной начинкой в день Шавуот. Причем ее приготовление строго регламентируется. Пироги с сыром, приготовленные с соблюдением норм ритуальной чистоты, — одно из главных требований Шавуота.

Еще одна сходная черта Тбау-Уацилла и Шавуота — это кровавое жертвоприношение с последующим использованием огня. В обоих случаях предпочтение отдавалось козлу, но он вполне мог быть заменен на барана/баранов. В еврейской традиции присутствует элемент всесожжения животного, в осетинской — приготовление ритуального шашлыка из мяса жертвенного животного обязательно на открытом огне, а также в практике опаливания пучка шерсти жертвенного животного: «Чтобы жертва была угодна Богу, перед закланием барану давали отведать соль и после отделения головы от туловища, голову подносили к огню, чтобы шерсть опалилась и, тем самым, святому Тбау-Уацилла стало известно, что в его честь была принесена жертва» (Каргиев 1991: 108).

Кроме того, центральным элементом обоих праздников является присутствие образа горы (Синай и Тбау-Хох). Есть точка зрения, согласно которой Тбау-Хох — прототип горы Сион — храмовой горы в Иерусалиме. В. И. Абаев пишет об этом со ссылкой на «Сказание о бродяге» (Осетинские народные сказки 1962), где главный герой поднимается на *Хиуы Сионы*¹ и там приносит в жертву Уацилле двух баранов (Абаев 1989: 31). Библейская традиция напрямую не связывает Илию с горой Сион, но связь между Илией и Моисеем, безусловно, есть: они двое фигурируют на горе Фавор.

Как мы видим из приведенного анализа, образ Уацилла вобрал в себя множество черт из целого ряда культурно-религиозных традиций. Однако объективный анализ Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона не позволяет игнорировать те его характеристики, которые могли бы предполагать и

¹ Место, расположенное на горе Казбек.

исламскую подоплеку, поскольку ислам в религиозной истории осетин также сыграл важную роль. По крайней мере у той части традиционных осетинских обществ, которые исповедовали ислам в течение длительного времени, народный культ наверняка переплетался с образом мусульманского пророка Ильяс. Было бы странно предполагать противоположное.

В Коране пророк Ильяс упоминается трижды: один раз в суре Аль-Анам («Скот») и дважды в суре Ас-Саффат («Стоящие в ряд»): «Ильяс также был одним из посланников» (Коран, Сура Ас-Сафат, аят 123). Ильяс боролся против поклонения народа Израиля идолу Баалу (Ваалу)¹: «Неужели вы не устрашитесь? Неужели вы вызываете к Баалу и оставляете самого прекрасного из творцов — Аллаха, господа вашего и Господа ваших праотцев?» (Коран, Сура Ас-Сафат, аят 122)

В исламской традиции Ильяс по повелению Аллаха подчинялись огонь и дикие звери. Также считается, что ему был послушен дождь. Его сопровождают все те характеристики, которыми он наделен в иудейской, и христианской традиции:

1. он связан с дождем, от которого зависит урожай;
2. его рождение сопровождал свет;
3. ему подчиняются дикие звери;
4. он обрел бессмертие на небесах;
5. передвижение по небу при помощи чудесного коня (правда, не на колеснице, а верхом);
6. он производит гром (но в исламской традиции гром исходит не от колес его колесницы, а производится его голосом): «Как-то раз, обращаясь к племени, Ильяс сказал: “Я покажу вам одну удивительную вещь,” и издал крик, подобный грому. Услышав этот крик, люди задрожали от страха» (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 201).

Важно подчеркнуть, что в исламе нет прямого указания на связь Ильяс с громом, что неудивительно: в исламе отсутствуют представления о том, что кто-нибудь кроме Всевышнего может являться покровителем любых природных стихий. Но в народном сознании вполне уживались подобные противоречия: ведь и представления об Илье-громовике и его небесной колеснице также имеют мало общего с христианством. Тем не менее в Коране обнаруживаются косвенные признаки, указывающие на связь Ильяс со стихией грома и молнии. Во-первых — это его власть над огнем (подчеркну еще раз: Ильяс не выступает в качестве покровителя огня. Это должно быть воспринято только как его власть над огнем, дарованная ему по воле Господа), а во-вторых — способность издавать громоподобный крик: «Ильяс отправился в другое селение, дабы донести до них веление Всевышнего. Местные жители не приняли его и стали сопротивляться, услышав об истинной религии. Они набросились на него, избили, связали ему руки и привели к местному правителю. Правитель приказал разжечь костры, приготовить большие котлы и пригрозил Ильяс зажарить его в котле, если он не прекратит проповедь. Ильяс... как и в первый раз издал *громоподобный* (курсив мой — С. К.) крик, и огонь потух» (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 201).

Если с огнем все более или менее ясно, то с громом не до конца. Иными словами, является ли крик Ильяс громом? В хадисах сказано: «Гром — это ангел (или голос ангела), отвечающего за облака. У него огненные орудия (молния), которыми он гонит

¹ Баал Дадлад — бог грома и бури в Ханаанской (западносемитской) мифологии. Рассматривается в качестве ипостаси бога Баала — верховного бога у западных семитов.

их, куда пожелает Аллах» (*Сунан ат-Тирмизи*, хадис № 2492). Как мы видим, в хадисе прямо не говорится об Ильясе. Речь идет о некоем ангеле, обладающем громовым голосом и наделенным властью над огнем. Однако с точки зрения ряда исламских богословов, пророк Ильяс не умер, а по воле Всевышнего был вознесен на небо, где пребывает среди ангелов (*Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010: 203). Таким образом, связь Ильяса с громом присутствует не только в иудаизме и христианстве, но и в исламе.

Итак, если предположить в Уацилла библейского пророка, то вопрос о том, из какой именно авраамистической религии он «пришел» в осетинский этнорелигиозный пантеон (а помимо авраамистической здесь существуют еще иранская и кавказская традиции) — не самый простой вопрос, однозначный ответ на который (с научной точки зрения), скорее всего, невозможен. Недостаток прямых источниковых данных открывает широкое поле для интерпретаций, что и происходит, поскольку вопрос о том, что в этнической традиции первично — один из самых популярных и обсуждаемых не только среди ученых, но и среди обывателей, далеких от науки. Понятное человеческое стремление редуцировать сложное явление к простому объяснению, которое непременно может, а значит, должно быть дано, обуславливает и то, что национальная самоидентификация, активно происходящая в настоящий момент, допускает только один «исконный» источник того, «откуда есть все пошло» и решительно отвергает объективное учение «не знаю», что является серьезным препятствием на пути поиска объективной истины. Поэтому актуальным является спор, более напоминающий спор курицы и яйца: откуда на самом деле появился в традиционном пантеоне образ Уацилла как громовержца и покровителя бурь: из иранского прошлого, под воздействием античного влияния (образ Зевса), идет от общеевропейской культурной матрицы (Индра, Перун и т.д.) (*Газданова* 2007), является следствием влияния иудейской, христианской, мусульманской традиции или сформировался на кавказском культурном субстрате? И всегда при ответе выбирается какая-то главная составляющая с оговоркой, что «на нее (то есть первичную традицию) наложилось более позднее влияние...» или что-то в этом роде.

Таким образом, исходя из результатов проведенного анализа, можно сказать, что в данной ситуации, вероятно, наиболее объективным будет вывод об эклектичности образа и культа Уацилла как сакрального персонажа осетинского этнорелигиозного пантеона. С этой точки зрения, наиболее оптимальным методологическим подходом к исследованию объектов, относящихся к этнической религии осетин, да и самой религии в целом является интегральный/интегративный подход. Это вполне оправдано, учитывая сложность истории осетин и их предков, коммуницировавших на стыке различных цивилизаций, что обусловило включение в их собственную культуру широких разнообразных заимствований и формирование на этой основе уникальной самобытной этнической традиции. Данный подход позволил бы синтезировать в единую сложную модель все имеющиеся подходы к объяснению изучаемых феноменов, учесть все контексты, отказаться от грубой редукции и от экстраполяции (от неоправданного распространения вывода, справедливого в отношении какого-то одного объекта, на все остальные). Данный метод уже неоднократно апробировался мной в изучении различных сакральных персонажей осетинского этнорелигиозного пантеона (*Кцоева* 2024). Но в отношении Уацилла он видится безальтернативным: этого требуют современные подходы достигнутого уровня научного знания.

Идентификация единого истока формирования образа и культа осетинского Уацилла невозможна: любой однозначный вывод может быть подвергнут научной критике с

привлечением соответствующих источниковых данных. Вероятнее всего, данный персонаж вообще не имеет единого («исконного») истока, а является образцом эклектики в контексте межкультурной коммуникации, происходившей много столетий.

Источники и материалы

- Берзенов* 1850 — *Берзенов Н.* Очерки Осетии. 1850. № 47.
- Зарницын* 1894 — Две главы из неизданного очерка Зарницына «Два дня в Осетии». Глава XI. Праздник Уацилла // Терские ведомости. 1894. № 11, № 16, № 17.
- Осетинские народные сказки 1962 — Осетинские народные сказки (на осет. языке) Ирон адамон аргъаутта. Т. III. Цхинвал, 1962.
- Каргиев* 1991 — *Каргиев Б. М.* Осетинские обряды и обычаи (на осет. яз.). Владикавказ, 1991. 161 с.
- Коран — Коран.
- Миллер* 1992 — *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды. Владикавказ: СОИГСИ, 1992. 716 с.
- Осетины глазами русских 1967 — Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII–XIX в.) / Сост. Б. А. Калоев. Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1967. 320 с.
- Саид-Афанди аль-Чиркави* 2010 — *Саид-Афанди аль-Чиркави.* Краткое сказание о пророке Илийасе (Илии) // История Пророков. СПб.: Издательство «ДИЛЯ», 2010. 336 с.
- Сунан ат-Тирмизи* — *Сунан ат-Тирмизи.* Сборник хадисов. [Электронный ресурс]. <https://hadis.uk/sborniki-xadisov/sunan-at-tirmizi/>
- Чурсин* 1925 — *Чурсин Г. Ф.* Осетины. Тифлис: типография газ. «Заря Востока», 1925. 103 с.

Научная литература

- Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка в 4 т. Т. IV. Л.: Наука, 1989. 325 с.
- Газданова В. С.* Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ: РИО СОИГСИ, 2007. 438 с.
- Дарчиев А. В.* Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 6 (56). Ч. I. С. 57–62.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1976. 278 с.
- Калоев Б. А.* Осетины: историко-этнографическое исследование. М.: Наука, 2015. 471 с.
- Кцоева С. Г.* Иудео-христианские параллели в образе и культе Уацилла (по данным нарративных источников конца XIX–начала XX в.) // Известия СОИГСИ. 2019. № 32. С. 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
- Кцоева С. Г.* Тутыр: сущностная идентификация в контексте христианских и мусульманских параллелей // KAVKAZ-FORUM.. 2024. № 20 (27). С. 72–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.004>
- Мамиев М. Э.* Аланское православие: история и традиция. М.: СЕМ, 2014. 264 с.
- Сефербеков Р. И.* Верховные боги (громовержцы) народов Дагестана // История, археология и этнография Кавказа. Том 1. 2005. № 4. С. 66–92.
- Туаллагов А. А.* Иудаизм, ислам и христианство в истории алан. Владикавказ: издательство СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН, 2023. 636 с.
- Туаллагов А. А.* К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Вып. 3. 2010. С. 3–9.
- Уарзиати В. С.* Праздничный мир осетин. Владикавказ: Издательство СОИГСИ, 1995. 233 с.
- Чибиров Л. А.* Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали: «Ирыстон», 1976. 282 с.
- Штырков С. А.* «Народная религия осетин»: судьба концепта в XIX–XX вв. // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб., 2008. С. 309–316.

Элиаде М. Миф о вечном возвращении. М.: Ладомир, 2000. 414 с.

References

- Abaev, V. I. 1989. *Istoriko-etimologicheskii slovar' osetinskogo yazyka* [Historical and Etymological Dictionary of the Ossetian Language]. Vol. 4. Leningrad: Nauka. 325 p.
- Chibirov, L. A. 1976. *Narodnyi zemledel'cheskii kalendar' osetin* [Folk Agricultural Calendar of the Ossetians]. Tskhinvali: Iryston. 282 p.
- Darchiey, A. V. 2015. Osetinskie legendy o Ruimone: proiskhozhdenie i mifologicheskaya osnova [Ossetian Legends About Ruimon: Origin and Mythological Basis]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 6 (56): 57–62.
- Dumézil, J. 1976. *Osetinskiy epos i mifologiya* [Ossetian Epic and Mythology]. Moscow: Nauka. 278 p.
- Eliade, M. 2000. *Mif o vechem vozvrashchenii* [The Myth of Eternal Return]. Moscow: Ladomir. 414 p.
- Gazdanova, V. S. 2007. *Zolotoi dozhd'*. *Issledovaniia po traditsionnoi kul'ture osetin* [Golden Rain. Studies on the Traditional Culture of the Ossetians]. Vladikavkaz: Izdatel'stvo SOIGSI. 438 p.
- Kaloev, B. A. 2015. *Osetiny: istoriko-etnograficheskoe issledovanie* [Ossetians: Historical and Ethnographic Study]. Moscow: Nauka. 471 p.
- Ktsoeva, S. G. 2019. Iudeo-khristianskie paralelly v obrazy i kul'te Uacilla (po dannym narrativnykh istochnikov kontsa XIX — nachala XX v.) [Judo-Christian Parallels in the Image and the Cult of Wacilla (According to The Narrative Sources of Late 19th — Early 20th Centuries)]. *Izvestiia SOIGSI* 32: 27–39. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.71.31168>
- Ktsoeva, S. G. 2024. Tutyr: suschestvennaia identifikatsiia v kontekste khristianskikh i musul'manskikh paralelei [Tutyr: Essential Identification in the Context of Christian and Muslim Parallels]. *KAVKAZ-FORUM* 20 (27): 72–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.004>
- Mamiev, M. E. 2014. *Alanskoe pravoslavie: istoriia i traditsiia* [Alanian Orthodoxy: History and Tradition]. Moscow: SEM. 264 p.
- Seferbekov, R. I. 2005. Verkhovnye bogi (gromoverzhtsy) narodov Dagestana [Supreme Gods (Thunderers) of the Peoples of Dagestan]. *Istoriia, arkheologiya i etnografiia Kavkaza* 1(4): 66–92.
- Shtyrkov, S. A. 2008. “Narodnaya religiia osetin”: sud'ba kontsepta v XIX–XX vv. [‘Folk Religion of the Ossetians’: The Fate of the Concept in the 19th–20th Centuries]. *Radlovskiy sbornik. Nauchnyye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2007 g.* [Radlov Collection. Scientific Research and Museum Projects of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences for 2007], ed. by Yu. K. Chistov, M. A. Rubtsova. Saint Petersburg: 309–316.
- Tuallagov, A. A. 2010. K istorii iudaizma na Severnom Kavkaze (II) [On the History of Judaism in the North Caucasus]. *Izvestiia SOIGSI. Shkola molodykh uchenykh* 3: 3–9.
- Tuallagov, A. A. 2023. *Judaizm, islam i khristianstvo v istorii Alanii* [Judaism, Islam and Christianity in the History of Alania]. Vladikavkaz: SOIGSI. 636 p.
- Uarziati, V. S. 1995. *Prazdnichnyi mir osetin* [Festival World of Ossetians]. Vladikavkaz: SOIGSI. 233 p.

© С. В. Сиражудинова, О. С. Мутиева

ЖЕНСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АКТИВНОСТЬ: ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ИЗУЧЕНИЯ НА ПРИМЕРЕ ДАГЕСТАНА

В статье с использованием архивных и этнографических материалов, результатов полевых экспедиций, методов эмпазии и сравнительно-исторического анализа, исследуется религиозная активность женщин-мусульманок в годы советской власти и в настоящее время. Хронологические рамки исследования позволяют выявить периоды возрастания и забвения женской религиозной активности. Актуальность темы обусловлена всплеском женской активности в религиозной сфере в условиях реисламизации дагестанского общества. С другой стороны, происходит вытеснение суфистских практик и забвение местных «святых» в регионе, вследствие чего происходит утрата очень ценной для науки информации. Цель работы — показать проблемы гендерной асимметрии в религии, выявить причины, возможности и периоды женской активности в религии, раскрыв их настоящую роль в сфере духовной жизни и религиозных практик. Исследования показали, что для женщин в периоды экстраординарных событий открывались возможности для публичного религиозного участия. Возрастание женской активности отмечается в период антирелигиозной кампании 20–30 годов XX века: вместо репрессированных представителей духовенства, многие религиозные практики проводили женщины. При всей множественности публикаций на указанную тему, очевидно не хватает исследований, посвященных непосредственно Дагестану. В этой связи исследования и поиски информации, очень важны и являются шагом к сохранению истории региона.

Ключевые слова: ислам, гендер, религия, женская активность, религиозная практика, суфизм, зиярат, Дагестан

Ссылка при цитировании: Сиражудинова С. В., Мутиева О. С. Женская религиозная активность: историко-этнографический аспект изучения на примере Дагестана // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 136–144.

Сиражудинова Саида Валерьевна — к. политич. н., доцент, Дагестанский государственный университет народного хозяйства (Российская Федерация, 367008 Махачкала, ул. Атаева, 5). Эл. почта: saida_kant@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6069-6076>

Мутиева Оксана Саидовна — д. и. н., профессор кафедры отечественной истории, Дагестанский государственный университет (Российская Федерация, 367000 Махачкала, ул. Гаджиева, 43а). Эл. почта: mutiewa.oksana@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7669-3558>

*Статья выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта «Религиозные организации, стратегия и практика на Юге России в контексте преодоления радикализма: гендерный аспект», № 22-28-00484, <https://rscf.ru/project/22-28-00484/>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/136-144

Original article

© Saida Sirazhudinova and Oksana Mutieva

WOMEN'S RELIGIOUS ACTIVITY IN THE NORTH CAUCASUS: HISTORICAL AND ETHNOGRAPHICAL ASPECT (THE CASE OF DAGESTAN)

The article examines the religious activity of Muslim women during the Soviet era and at present using archival and ethnographic materials, the results of field expeditions, empathy, and comparative historical analysis. The chronological framework of the study allows us to identify periods when women's religious activity increased or declined. The relevance of the topic stems from the surge in women's religious activity in the context of the re-Islamization of Dagestan society. The purpose of the work is to highlight the problems of gender asymmetry in religion and to identify the causes, opportunities and periods of women's activity in religion, revealing their real role in spiritual life and religious practices. Research showed that opportunities for women to participate in public religious activities arise for women during periods of extraordinary events. An increase in women's activity is noted during the anti-religious campaign of the 1920s and 1930s: instead of repressed clergy, many religious practices were carried out by women. Despite the multitude of publications on this topic, there is clearly a lack of research devoted specifically to Dagestan. In this regard, such a research is a very important step toward preserving the history of the region.

Keywords: Islam, gender, religion, women's activity, religious practice, North Caucasus, sufism, ziyarat, Dagestan

Authors Info: Sirazhudinova, Saida V. — Ph.D. in Political Sciences, Associate Professor, Dagestan State University of National Economy (Makhachkala, Russian Federation). E-mail: saida_kant@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6069-6076>

Mutieva, Oksana S. — Doctor in History, Professor, Dagestan State University (Makhachkala, Russian Federation). E-mail: mutiewa.oksana@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7669-3558>

For citation: Sirazhudinova, S. V., and O. S. Mutieva. 2025. Women's Religious Activity in the North Caucasus: Historical and Ethnographical Aspect (The Case of Dagestan). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 136–144.

Funding: The study was funded by the Russian State Foundation, project No 22-28-00484, <https://rscf.ru/project/22-28-00484/>

Введение

Актуальность темы обусловлена приватностью, не публичностью и, следовательно, не изученностью женской религиозной активности на Северном Кавказе. Особенно важно провести исследование в условиях, когда роль религии стремительно возросла в обществе, влияет на жизнь людей, и даже на общественные процессы, но женская религиозная активность остается в стороне. В то время, когда комплексный и системный анализ религиозной сферы необходим.

В статье рассмотрена женская религиозная активность на Северном Кавказе в своей динамике. Важное внимание уделяется поиску ее современного проявления в обществе.

С продвижением ислама и ростом его влияния, религия стала частью повседневной жизни людей, оказывает влияние на общественные и семейные отношения, вековые традиции и обычаи. История развития религиозных практик в регионе развивалась вместе с обществом. Поскольку, права и обязанности женщин и мужчин по исламу не были идентичны, то за ними были закреплены разные роли и функции в традиционном мусульманском обществе (Бараева 2003: 12). Традиционные гендерные границы веками определяли пространство женской активности, мужчина сохранял за собой власть не только в рамках семейных отношений, но и доминировал в религиозной сфере.

Суфизм не стал исключением, несмотря на большую благосклонность к женской активности в религии, чем другие течения ислама (Амрахов 2019: 629). В силу патриархальных традиций, сложившихся в дагестанском обществе, мужчина имел больше возможностей для реализации в суфийских практиках, нежели женщина (Алибеков 2020: 264). Нельзя однозначно оценить духовный опыт женщин в суфизме. Это сложно, поскольку он не лежит на поверхности, передается «не так явно и открыто, как мужской» (Чепелева 2015: 56). Особенно в той части гендерной истории, которая всегда забывается, утрачивается или же игнорируется.

Материалы и методы

В ходе исследования были изучены архивные материалы, посвященные деятельности мусульман региона, проанализированы документы Центрального государственного архива Республики Дагестан. Был проведен анализ немногочисленных публикаций современных авторов, обративших внимание на женскую религиозную активность в регионе.

Важную роль в исследовании заняла полевая этнографическая исследовательская работа авторов, посетивших разные районы, в поисках информации, показывающей женскую активность в религии. Основные результаты и новая информация были получены в ходе анализа и наблюдения вокруг женских зияратов¹. Поиск информации проводился среди родственников, имамов, односельчан женщин, считающихся в советские годы шейхами. В ходе полевых исследований, мы изучали особенности зияратов, анализировали динамику их посещаемости, то, как жители региона (чаще всего села), сохраняют память о женщинах, проявлявших активность в религии.

Мы широко использовали методы глубинных интервью и наблюдения. В ходе исследования мы обращались к общеисторическим методам (ретроспективный), проводили анализ, синтез, сравнение, что позволило нам проследить динамику женской активности в религии, и выявить современное ее состояние и особенности.

¹ Зиярат / Зийарат — «посещение», священное место в суфизме, к которому совершают паломничество, хождение к святым местам, а также место захоронения (святого, праведника, шейха и т. д.). Зийарат — совершение паломничеств и поклонения. Общемусульманской обязанностью является совершение хаджа (паломничества, входящего в столпы ислама). Широкое распространение традиция паломничества получила в суфизме и шиизме. Могилы святых, шейхов, в зависимости от региона могут носить разные названия. Распространенным и общим для республик Северного Кавказа является зийарат (на юге Дагестане встречается название «пир»). (См. Сиражудинова 2017: 58–63; Сиражудинова 2021).

Обсуждение

Возрастанию или забвению женской активности в религии способствовали общественно-политические трансформации, появление новых учений. Так, учение суфийского шейха Кунта-хаджи Кишиева, зародившееся во второй половине XIX в. на Северном Кавказе, способствовало активному вовлечению женщин в практики суфизма. Учение вирда Кунта-хаджи создало своеобразную субкультуру в мусульманских общинах Ингушетии, Чечни, Дагестана, сохранившись по настоящее время. По сведениям М. С.-Г. Албачиевой, среди ингушских и чеченских женщин — суфиев распространение получили коллективные молитвы, проведение ритуала громкого зикр, в том числе, и совместное совершение с мужчинами (Албогачева 2018: 178).

В Дагестане, женская субкультура суфизма наибольшее распространение получила среди андийцев, этногенез которых тесно связан с бенойцами. Андийские женщины-мюриды исполняют зикр под руководством старшей из женщин, поочередно собираясь каждую неделю у кого-либо дома. Ритуал сопровождался многократно повторяющейся молитвой и ритуальными танцами по кругу. Поскольку, женщины должны были достичь и духовное очищение, то в процессе исполнения зикр, они нередко впадают в состояние транса (Андийский).

Дагестанские шейхи, так же затрагивали вопрос женского участия в религиозных практиках и женского потенциала в служении. Они боролись с общими стереотипами и попытками ограничить женское участие в сфере религии, и уделяли внимание образованию своих дочерей и просили своих мюридов обучать женщин, в которых они обнаруживали потенциал (Sirazhudinova 2023: 46–55).

С приходом большевиков, вместе с построением нового социалистического общества стала меняться вся модель устоявшегося традиционного мировоззрения. В быту стали стираться мусульманские и традиционные устои: советская власть закрывала мечети и молельные команды, вводила тотальный атеизм. Поскольку изменения касались всех сфер жизни, пристальное внимание органы власти уделяли образовательной и культурно-просветительской жизни дагестанских женщин, как достижение советской власти в деле «раскрепощения» горянки (Каймаразов, Каймаразова 2020: 26).

Положительно санкционировалась антирелигиозная деятельность, в том числе, активность женщин против религиозных предрассудков. Исходя из идеологических реалий советской действительности, главным был тезис — религия ущемляет права женщин. По мнению дагестанского ученого М. В. Вагабова, с религиозными пережитками, которые ущемляли права женщин, бороться должны были сами женщины (Вагабов 1962: 5).

Атеистическая пропаганда была направлена против религиозных практик суфизма. Отношение к суфизму со стороны советской власти было категоричным, поскольку, суфийские сообщества воспринимались как исключительно антисоветские и «вероятные центры религиозных и националистических движений» (Беннигсен 1986: 81). В 20–30 годы начались репрессии против мусульманского духовенства, были арестованы, сосланы и даже расстреляны многие имамы, шейхи. Несмотря на трагизм происходящего, в этих реалиях для женщин открывались возможности для религиозной активности.

Анализ архивных материалов свидетельствует, что в годы антирелигиозной кампании, многие религиозные обряды проводили женщины.

Так, в материалах архивного дела «Отчетный доклад Даготдела ОГПУ о деятельности мусульманского духовенства, шейхизма и мюридизма и учет опыта этой рабо-

ты за время 1932–1933 гг.» имеются сведения о женщинах — мюридах, из аварского селения Кахиб, которые каждую пятницу исполняли коллективные молитвы, тайно собравшись в одном из домов (ЦГА РД Л. 112). Можно заметить, что численность женщин мюридов, последователей шейха Гасана Кахибского было больше чем вдвое — 1600, в то время мужчин — 466 (ЦГА РД Л. 112).

Репрессии против служителей культа, стали определяющим фактором участия женщин в непривычных для себя религиозных практиках. Женщины могли взять на себя функции муллы. Так, в Даргинском округе после ареста имама мечети, все религиозные мероприятия проводила пожилая женщина, которая пользовалась наибольшим авторитетом (ЦГА РД Л. 115). Жительница селения Губден была избрана муллой, вопреки законам шариата (ЦГА РД Л. 8).

Несмотря на атеистическую политику власти, женщины совершали религиозные ритуалы и обряды, чаще чем мужчины практиковали зикр, даже в местах депортации (Албогачиева 2018: 178). Тем самым, благодаря женщинам сохранилась суфийские практики, память о сакральных местах, святых.

В послевоенные годы, вплоть до распада СССР участие женщин в религиозной жизни не афишируется. Несмотря на скудность информации, женская религиозная активность имела место, о чем свидетельствуют немногочисленные работы, затрагивающие вопрос о роли женщин в религии (Идрисов 2023: 176), женской повседневности и обрядов (Мутиева 2022: 8), а также полевые этнографические исследования, проведенные авторами: посещение зияратов, районов и селений, где жили религиозно активные женщины.

Результаты

В женской субкультуре суфизма важное место занимало посещение зиярата — могилы святых. В связи с продвижением ислама и ростом его влияния на жизнь человека, многие почитаемые народные локальные места, связанные с легендами о женщинах, стали зияратами и местами религиозного неканонического паломничества местных мусульман.

Рассмотрим несколько зияратов, из тех, которые мы посетили в ходе нашего исследования в центральном Дагестане в 2023 г. (ПИМА 2023). Наша задача состояла в том, чтобы обнаружить женские имена, показать женскую религиозную активность в регионе, сохранить информацию для потомков и дать базу для будущих исследований женских религиозных практик в регионе.

Наиболее известным и почитаемым женским зияратом в Дагестане считается Валикыз, расположенный в селении Агачаул, Карбудахкентский район (датирован XIX в.). По преданию Валикыз завещала после смерти своей поместить ее тело на арбу, запряженную быками и отправить ее из родного селения Тарки. Там, где они остановятся, она завещала ее похоронить, а быков раздать среди бедняков в качестве милостыни (садакъя). На данный зиярат и в настоящее время приходят просить благополучия, семейного счастья, а бездетные женщины — детей.

По словам информанта из селения Агачаул Алиева Абдулы, старожилы рассказывали, что еще в дореволюционный период данный зиярат располагался на центральной дороге, по нему часто ездили торговцы. Путники, проезжавшие возле зиярата, часто останавливались и просили удачной торговли, отсутствие разбойников на дороге и т. д. (ПИМА 2023. Информант Алиев Абдулла, 1957 г. р., сел. Агачаул, РД).

Другой женский зиярат, располагающийся в селении Султаниянгиюрт, Кизилюртовского района посвящен святой Хаджи-Ана и ее сестрам. Сам он датируется также серединой XIX в. Вместе с данным зияратом там располагаются могилы святых Асхаб шейха, Шангирей шейха, а также Салимгирей шейха. Строительство зиярата относится к середине XIX века.

Следует сказать, что Хаджи-Ана в совершенстве могла читать Коран, этому мастерству она обучала других девочек селения. После ее смерти к могиле Хаджи-Аны стали направляться паломники. Они чтили ее имя, просили благополучия за своих близких и т. д. Местный житель сообщил со ссылкой на воспоминания своей бабушки Магомедовой Айзан 1924 г. р., что данный зиярат посещало много женщин (ПМА 12.02.2022. Информант Гусейнов Саид, 1982 г. р., г. Кизилюрт). В самом зиярате имеются множество женских платков, а также детская одежда. Можно предположить, что в данный зиярат приходили женщины, чтобы попросить поскорее родить первенца.

Еще одной святыней, подтверждающей женскую религиозную активность в традиционном Дагестане, является зиярат «Сорок женщин», расположенный в поселке Тарки (близ города Махачкала). По преданию в давние времена на Дагестан прошло нашествие врагов (информаторы разнятся в своих суждениях. Одни говорят, что это период нашествия Тамерлана, другие — монгольского нашествия). Сорок самых красивых женщин укрылись в пещере на возвышенности в Тарках, чтобы не стать жертвами или еще страшнее — наложницами врагов. Пока они укрывались в пещере, женщины делали дуа во имя Всевышнего. В знак скорби, по мнению местных, Всевышний одарил этот зиярат святой водой, которая стекает из ущелья прямо в зиярат. По преданию женщины испили ее (ПМА 2023. Информант Темиров Алим-паша, 1963 г.р., п. Тарки, РД).

Также при исследовании данного зиярата, мы обнаружили природное каменное изваяние этих сорока святых женщин. И в наши дни зиярат остается священным местом поклонения, где женщины совершают ритуалы, испив воду из ущелья. Старожилы поселка поведали нам, что в дореволюционный период сюда приходило множество паломников со всего Дагестана, сейчас сюда приходят немногие. Данный вывод можно подтвердить по проросшей траве по дороге на зиярат. Однако несмотря на это нам удалось встретить паломницу (жительница поселка Тарки), которая посетила зиярат. На наш вопрос о том, что просят на данном зиярате, паломница ответила, что каждый приходит со своей проблемой и просит у Всевышнего на данном зиярате. Чаще всего на зиярат приходят перед каким-либо предстоящим событием: свадьбой, проводами в армию, родами и т. д.

Святыми были признаны в своих селениях и женщины, которые сражались с захватчиками. Несмотря на то, что мотивы героического поступка не были прямо связаны с религией, в представлениях местных жителей они приобрели религиозный смысл.

Гораздо менее известными и посещаемыми остаются зияраты женщин-суфиев, которые были шейхами, сыграли роль в сохранении религии в сложные периоды: транслировали знания, сохраняли религиозные практики. Как правило, женщины-шейхи, встречались среди суфиев накшбандийского и кадирийского тарикатов. Они были высокоуважаемыми в своем обществе, признавались выдающимися богословами своего времени (*Sirazhudinova* 2023: 46–55).

Полевые материалы, собранные авторами в различных уголках Дагестана, свидетельствуют о включенности женщин в различные религиозные практики.

В ходе исследования в Унцукульском районе нам рассказали о Патимат Магомедгаджиевой (местные ее называют святая и ученая Асиял Патимат), которая считалась шейхом. По сведениям информанта, она была признана известным шейхом накшбандийского тариката Магомедом Балахунинским, как мюрид, и впоследствии даже шейх, обладала собственной печатью из слоновой кости. Именно шейх, призывал своего друга и соратника Абдулатипа заниматься ее религиозным образованием. Изучавшая религию женщина, была затворницей и суфием, практиковала духовные практики, наизусть знала Коран, писала тексты и стихи. Она съедала только одну четвертую хинкала. Ее захоронение находится возле зиярата шейха Магомеда Балахунинского (ПМА 2023. Информант из с. Балахани, Магомедов Иса 1973 г. р., приходился родственником Асиял Патимат. Она являлась сестрой его прадедушки, и он старался сохранить ее имя в истории села. Интервью проводилось 17.08.2023).

В Гумбетовском районе в с. Килятль, мы обнаружили потомков Турахх Якубовой Хадижат, которая в отдельных источниках фигурировала как шейх. Данная информация не подтвердилась. По мнению односельчан, она действительно получила исламское образование, была уважаемой в обществе, собирала и руководила женскими группами, организовывала исполнение кадирийского зикра для женщин (ПМА. Информатор из с. Килятль, в настоящее время проживающий в г. Кизилюрт, Изудин Изудинов, 1956 г. р., приходился родственником Якубовой Хадижат. Интервью проводилось 12.02.2022). Воспоминания внучки Якубовой Хадижат, которой уже за 90 лет, фрагментарны, и в первую очередь личные.

Место захоронения Якубовой Хадижат отмечено обычным невысоким традиционным надмогильным горным камнем, на котором выцарапано ее имя, подтертое временем. Причину забвения так объясняли информаторы: «Даже родственники помнят за редким исключением, сейчас поменялись ценности, Накшбандийский тарикат в моде».

Заключение

Новые веяния, произошедшие после смены политического строя страны в 1990-е годы, способствовали проникновению в Дагестан новых религиозных направлений. Преимущественно молодое поколение дагестанцев, либо сторонники салафитского направления, либо рационально мыслящие мусульмане стали больше разделять универсальные положения ислама и локальный «народный ислам». Были наделены новым религиозным смыслом старые сакральные места и прежние обряды и практики.

Мы не могли не заметить, что оценки происходящих событий потомками и односельчанами зачастую даются сквозь призму подходов современных мусульман, имеющих уже трансформированные взгляды и иное религиозное направление, зачастую критически оценивающих суфизм и практики суфизма. Так, некоторые села, где женщины были столь уважаемыми, что считались шейхами, встали на путь салафизма, и больше не практикуют зикр, критически относятся к посещению зияратов, а просьбы и ритуалы, совершаемые в ходе паломничества и вовсе стали восприниматься ими, как серьезное нарушение, как запретное, как ширк¹.

¹ Ширк — один из основных запретов в Исламе, придание Аллаху сотоварищей и поклонение / обращение к кому-то еще, кроме Аллаха.

В данном случае, посещение не только женских, но и мужских зияратов становится редким явлением. Многое зависит от конкретного села и взглядов местных жителей, от того, остались ли они адептами суфизма, или произошла трансформация религиозных взглядов. Отсюда и забвение, и отсутствие посетителей и почитателей.

Таким образом, можно сделать вывод, что женская активность не выходит за рамки традиционной религиозной деятельности. Она ограничена обязанностями ритуального характера: намаз, пост в месяц Рамадан, хадж в святые места, выплата заката, и общинах суфиев не порицается женская практика зикр. В связи с изменением отношения к суфистским практикам среди молодежи, происходит утрата памяти о женщинах святых. С другой стороны, в суфистской интерпретации, персоналии обрастают легендами, и становится трудно отделить реальность, от мифов.

Источники и материалы

ПМА — Полевой материал авторов (далее ПМА). Интервью проведены в 17 сельских районах и 5 городах Республики Дагестан при финансовой поддержке РФФ в 2023 г. Проект № 22-28-00484. Отдельные интервью состоялись в 2022 г.

Андийский — Андийский женский зикр // VKLIP.ORG. [Электронный ресурс]. https://ru-clip.com/video/DchplJ_sNXI_

ЦГА РД Л. 112 — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф.р-800. Оп. 2. Д. 49. Л. 112.

ЦГА РД Л. 115 — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф.р-800. Оп. 2. Д. 49. Л. 115.

ЦГА РД Л. 8 — Центральный государственный архив Республики Дагестан. Ф. 1-п. Оп. 1. Д. 1241. Л. 8.

Научная литература

Алибеков Х. Г. Женский элемент в дагестанском суфизме // Вопросы истории. 2020. № 12–2. С. 264–272.

Албогачиева М. С. Женские суфийские практики громкого зикра в Ингушетии // Ислам в современном мире. 2018. № 14 (2). С. 149–164.

Амрахов А. К. Единобожие и мистицизм: монография: в 2-х т. Т. 1. Махачкала: Лотос, 2019. 792 с.

Беннигсен А. Суфизм в СССР: библиография советских источников. Обзор по Центральной Азии. 1986. № 2–4. С. 81.

Бараева З. А. Женщина в мусульманском обществе: Проблемы трансформации социального и правового статуса. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Махачкала, 2003. 25 с.

Вагабов М. В. Отношение мусульманской религии к женщине. М.: Знание, 1962. 40 с.

Идрисов Р. Ж. Исследование духовного лидерства и женской активности в мусульманских республиках Северного Кавказа // Власть. 2023. № 1. С. 176–180.

Каймаразов Г. Ш., Каймаразова Л. Г. Женское образование в дагестане в первые десятилетия советской власти в региональной историографии 1920–1930-х годов // Вестник Майкопского государственного технологического университета. 2020. № 3. С. 13–28. <https://doi.org/10.24411/2078-1024-2020-13001>

Мутиева О. С. Религиозные практики женщин в мусульманских общинах Северного Кавказа: история и современность // Вестник Дагестанского государственного университета. 2022. Т. 37. № 3. С. 7–14.

Сиражудинова С. В. Становление религиозных (исламских) структур гражданского общества на Северном Кавказе в XIX–XX вв. на примере республики Дагестан // Вестник Северо-Осетинского государственного университета имени К. Л. Хетагурова. 2021. № 3. С. 46–52.

Сиражудинова С. В. Практика зикр в Республике Ингушетия: роль в становлении гражданского общества и обеспечения религиозной безопасности // Информационные войны.

2017. № 1 (41). С. 58–63.

Чепелева А. В. Особенности мистического опыта в женских суфийских практиках // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2015. № 6. С. 55–70.

Sirazhudinova S. V., Huseynov Y. M. Women's Religious Activity in the North Caucasus in the Russian Empire. *Bylye Gody*. 2023. 18 (1): 46–55. https://bg.cherkasgu.press/journals_n/1677691372.pdf

References

- Alibekov, H. G. 2020. Zhenskij element v dagestanskom sufizme [The Feminine Element in Dagestani Sufism]. *Voprosy istorii* 12–2: 264–272.
- Albogachieva, M. S. 2018. Zhenskie sufijskie praktiki gromkogo zikra v Ingushetii [Women's Sufi Practices of Loud Dhikr in Ingushetia]. *Islam v sovremennom mire* 14(2): 149–164.
- Amrakhov, A. K. 2019. *Edinobozhie i mistitsizm: monografiia* [Monotheism and Mysticism: A Monograph]. Vol. 1. Makhachkala: Lotos. 792 p.
- Baraeva, Z. A. 2003. *Zhenshchina v musul'manskom obshchestve: Problemy transformatsii sotsial'nogo i pravovogo statusa* [Woman in Muslim Society: Problems of Transformation of Social and Legal Status]. Ph.D. diss., abstract, Makhachkala. 25 p.
- Bennigsen, A. 1986. Sufizm v SSSR: bibliografiia sovetskikh istochnikov [Sufism in the USSR: A Bibliography of Soviet Sources]. *Obzor po Tsentral'noi Azii* 2–4: 81.
- Chepeleva, A. V. 2015. Osobennosti misticheskogo opyta v zhenskih sufiiskikh praktikakh [Features of Mystical Experience in Women's Sufi Practices]. *Kontekst i refleksii: filosofiia o mire i cheloveke* 6: 55–70.
- Idrisov, R. Zh. 2023. Issledovanie dukhovnogo liderstva i zhenskoi aktivnosti v musul'manskikh respublikakh Severnogo Kavkaza [A Study of Spiritual Leadership and Women's Activity in the Muslim Republics of the North Caucasus]. *Vlast'* 1: 176–180.
- Kaimarazov, G. Sh., and L. G. Kaimarazova. 2020. Zhenskoe obrazovanie v dagestane v pervye desiatiletii sovetskoi vlasti v regional'noi istoriografii 1920–1930-kh godov [Women's Education in Dagestan in the First Decades of Soviet Power in Regional Historiography of the 1920s–1930s]. *Vestnik Majkopskogo gosudarstvennogo tekhnologicheskogo universiteta* 3: 13–28. <https://doi.org/10.24411/2078-1024-2020-13001>
- Mutieva, O. S. 2022. Religioznye praktiki zhenshchin v musul'manskikh obshchinakh Severnogo Kavkaza: istoriia i sovremennost' [Religious Practices of Women in Muslim Communities of the North Caucasus: History and Modernity]. *Vestnik Dagestanskogo gosudarstvennogo universiteta* 37(3): 7–14.
- Sirazhudinova, S. V. 2017. Praktika zikr v Respublike Ingushetiia: rol' v stanovlenii grazhdanskogo obshchestva i obespechenii religioznoi bezopasnosti [Zikr Practice in Ingushetia: The Influence to Civil Society and Religion Safety]. *Informatsionnye voyny* 1(41): 58–63.
- Sirazhudinova, S. V. 2021. Stanovlenie religioznykh (islamskikh) struktur grazhdanskogo obshchestva na Severnom Kavkaze v XIX–XX vv. na primere respublik Dagestan [Formation of Religious (Islamic) Structures of Civil Society in the North Caucasus in the 20th–21st Centuries on the Example of the Republic of Dagestan]. *Vestnik Severo-Osetinskogo gosudarstvennogo universiteta imeni K. L. Khetagurova* 3: 46–52.
- Sirazhudinova, S. V., and Y. M. Khuseinov. 2023. Women's Religious Activity in the North Caucasus in the Russian Empire. *Bylye Gody* 18(1): 46–55. https://bg.cherkasgu.press/journals_n/1677691372.pdf
- Vagabov M. V. 1962. *Otnoshenie musul'manskoi religii k zhenshchine* [The Attitude of the Muslim Religion Toward Women]. Moscow: Znanie. 40 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/145-158

Научная статья

© С. А. Иникова

ДУХОБОРЦЫ И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ: ИСТОРИЯ ПРОТИВОСТОЯНИЯ (1760-Е ГОДЫ — КОНЕЦ XVIII в.). ЧАСТЬ I

Статья посвящена истории взаимоотношений секты духоборцев и Русской православной церкви в последней трети XVIII в., когда духовенство столкнулось с уже сложившейся религиозной организацией, о существовании которой стало известно после ее самораскрытия в 1768 г. Автор показывает причины, позволившие секте долгое время оставаться вне поля зрения Церкви. В статье рассматриваются два пути, которые проходили духоборцы после обнаружения их среди православных прихожан: возвращение покаявшихся отступников в лоно Православной церкви и передача упорствовавших в руки светской власти для наказания. Обращено внимание на механизм допроса-увещевания духоборцев, проводившегося православным духовенством разных уровней, и поведение во время его самих сектантов, а также проанализирована степень достоверности полученных духовенством в ходе допросов и увещеваний показаний. На конкретных примерах автор показал последствия либерализации законодательства, касавшегося религиозного инакомыслия в эпоху Екатерины II, и пришел к выводу, что духоборцы на допросах не только не скрывали свое учение, но пытались утвердить его в полемике с православным духовенством.

Ключевые слова: секта духоборцев, вероучение, Православная церковь, приходское духовенство, учительные священники, увещевание, церковные наказания

Ссылка при цитировании: Иникова С. А. Духоборцы и Православная церковь: история противостояния (1760-е годы — конец XVIII в.). Часть 1 // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 145–158.

Иникова Светлана Александровна — к. и. н., ведущий научный сотрудник, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект 32а). Эл. почта: ovis2@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН. Тема: «Динамика идентичностей и культур населения России: академические и прикладные социально-антропологические исследования».

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/145-158

Original article

© *Svetlana Inikova*

THE DOUKHOBORS AND THE ORTHODOX CHURCH: A HISTORY OF CONFRONTATION (1760^s — THE END OF THE 18TH CENTURY). PART 1

The article is devoted to the history of the relationship between the Doukhobor sect and the Russian Orthodox Church in the last third of the 18th century, when the clergy encountered an already established religious organization, which remained unknown until its self-disclosure in 1768. The author shows the reasons that allowed the sect to remain outside the Church's field of vision for a long time. The article examines two possible outcomes for the Doukhobors after they were discovered among Orthodox parishioners: the return of repentant apostates to the bosom of the Orthodox Church or the transfer of the more stubborn ones to secular authorities for punishment. Attention is drawn to the mechanism of interrogation and admonition of the Doukhobors, conducted by the Orthodox clergy, and how the sectarians themselves behaved in response to it. The degree of reliability of the testimony obtained by the clergy during interrogations and admonitions is analyzed. The author uses specific examples to show the consequences of liberalizing the legislation concerning religious dissent during Catherine II's reign, and concludes that the Doukhobors not only did not hide their teachings during interrogations, but tried to affirm them in polemics with the Orthodox clergy.

Keywords: *Doukhobor sect, creed, Orthodox Church, parish clergy, teaching priests, admonitions, ecclesiastical punishments*

Author Info: *Inikova, Svetlana A.* — Ph.D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: ovis2@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4925-8817>

For citation: *Inikova, S. A.* 2025. The Doukhobors and the Orthodox Church: a history of confrontation (1760^s — the end of the 18th century). Part 1. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 145–158.

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.

Религиозное инакомыслие в России в XVIII в., как и в предыдущее время, неизменно встречало противодействие со стороны Православной церкви и государства, которые совместными усилиями искореняли религиозную крамолу. Но уровень жестокости применяемых ими методов существенно менялся в течение столетия в сторону их смягчения. Духоборческая секта, как организация, обладавшая сформированным вероучением, сложившейся структурой, единым управлением, долгое время существовала в глубоком подполье и стала известной только в конце 1760-х годов. Имеющиеся документы прямо и косвенно свидетельствуют, что отдельные случаи

обнаружения ее очагов в более ранний период не складывались в единую картину и не воспринимались представителями духовенства как некая угроза государственной религии и, соответственно, не приводили к серьезным расследованиям. Духоборческая секта «официально» заявила о себе в 1768–1769 годы, обратившись к верховной власти с прошением о свободе вероисповедания, и это привело к серии расследований, проводившихся со стороны представителей Церкви и светской администрации и продолжавшихся до начала XIX в. Открытое противостояние секты духоборцев и государственной церкви продолжалось более тридцати лет и, несмотря на небольшой по историческим меркам срок, этот период был необычайно важен в ее истории. Она вырабатывала тактику поведения, которой придерживалась в отношениях с Церковью и священством в повседневной жизни и экстремальных ситуациях, спланировала свои ряды и избавлялась от нестойких членов. При всей важности эта сторона истории духоборцев практически не исследована.

Изучение позиции духоборцев и правил их поведения во время допросов духовными лицами является единственно возможным способом решения вопроса о степени достоверности исторических источников XVIII в. о вероучении секты, поскольку подавляющее большинство документов, которыми пользуются исследователи, — это результат работы дознавателей-увещателей из духовных правлений и епархиальных консисторий. Статья призвана восполнить этот пробел.

Хронологические рамки работы ограничены периодом 1760-е годы — конец XVIII в. Это время царствования Екатерины II и принятия нового, более гуманного законодательства, касавшегося религиозных диссидентов, которое продолжало действовать до конца века и при Павле I. И это период активной деятельности секты, направленной на распространение ее учения. Воцарение Александра I (март 1801 г.) открывает новый период в судьбе духоборцев и их отношениях с Церковью.

Духоборческая секта была распространена на ограниченной территории: Тамбовская и Воронежская губернии, Земли Войска Донского; Слободско-Украинская губерния и Екатеринославское наместничество¹. Судебно-следственные дела 1760-х годов и до второй половины 1770-х годов относятся исключительно к Тамбовско-Воронежскому региону. Со второй половины 1770-х годов массовые следствия и суды над духоборцами переместились в Земли Войска Донского; Слободско-Украинскую губернию и Екатеринославское наместничество². Это было связано с разгромом тамбовско-воронежской части секты в 1768–1769 годах. Соответственно и архивные материалы, использованные в работе, касаются этих двух регионов.

Духоборцы — последователи учения о внутренней церкви, в культовой практике не признавали ничего рукотворного и видимого (храмов, икон, креста, таинств и т. д.), полагая, что все должно совершаться только духовно в сердце верующего, потому что и Бог, и человеческая душа, в которой запечатлелся божественный образ, духовны, и между ними не должно быть посредников, присвоивших себе право говорить и действовать от имени Бога. Учение о внутренней церкви вышло

¹ Тамбовская провинция входила в состав Воронежской губернии. С 1779 г. по 1796 г. преобразована в Тамбовское наместничество. С 1796 г. это Тамбовская губ. Слободско-Украинская губерния с 1765 по 1780 г. С 1780 по 1796 г. — Харьковское наместничество. Екатеринославское наместничество с 1783 по 1796 г., преобразовано в Новороссийскую губернию.

² Нельзя полностью исключать того, что отдельные судебно-следственные дела над духоборцами возникали в Слободской Украине и в Войске Донском в первой половине века и в 1750–1760-е гг., но документы или утрачены в годы ВОВ, или пока не выявлены.

из недр немецкого мистического богословия, было усвоено и распространялось некоторыми протестантскими сектами и, попав на русскую почву, было существенно дополнено народными представлениями и оригинальными элементами, выработанными духоборческими учителями. Духоборческое учение не имело точек соприкосновения с учением Православной церкви, потому что оно не откололось от православия, а сформировалось вне последнего. Духоборцы говорили о церкви и священниках: «Мы в ней святости не чаем, божества не заключаем. Она подобна огню и гнилости, всякой тленности. Кто ее благодворит, тот сам с ней в огне сгорит. Символ ваш — синод. Попы ваши — волки»; «а у них есть попы-наёмники, разложили они власы долгие, разогнали наших праведных свидетелей» (ЖК 1909: пс. 10, 140); и противопоставляли официальной Церкви свою идеальную во главе с божественным Священником: «Наша церковь построена ни в горах, ни в бревнах, ни в каменных стенах, а наша церковь построена в душах и сердцах человеческих, верующих и любящих Его»; «Церковь есть собрание христиан для искреннего моления Господу Богу нашему Иисусу Христу»; «Ходим мы в Божию церковь во единую, Божью, святую, соборную, апостольскую, которая есть собрание истинных христиан, ее же Господь Бог наш Иисус Христос явлением сам собрал, ее же осиях, осиявает, ее же украшает дарование Духа Святого. Священника себе имеем праведного, преподобного, не скверного, не злобного, который отлучен от грешников» (ЖК 1909: пс. 6, в. 21, пс. 20, пс. 74). Этим праведным и преподобным священником был руководитель секты, в плоти которого пребывал Бог Сын, первоначально принявший плоть Иисуса Христа, распятый и воскресший духом, и вновь избравший пречистую человеческую плоть.

Создавая в 1721 г. Синод и принимая Духовный регламент (ПСЗ 3718), Петр I законодательно подтвердил тот факт, что еретические и раскольнические дела должны находиться в ведении Синода. Прерогативой духовных органов являлось исправление еретиков и обращение их к благочестию путем увещания; а об отказавшихся исправиться следовало сообщать в Сенат, на который легла обязанность выносить о них «резолюцию», т. е. приговор (ПСЗ 3963, 3987). В арсенале Церкви в синодальный период оставались такие формы наказания, как отлучение (полное отлучение — анафема и частичное — запрещение) и публичное покаяние (Попов 1904: 203, 204).

О том, что насильственными действиями в борьбе с ересями должна была заниматься гражданская власть, еще более определенно было сказано в «Наказе губернаторам и воеводам и их товарищам» 1728 г.¹ После судебной реформы 1775 г. такими вероотступниками занимались нижние и верхние земские суды и расправы, палаты уголовного суда, но утверждали приговоры главы администраций, а самой высокой апелляционной инстанцией оставался Сенат. В «Уставе благочиния», принятом в 1782 г. (ПСЗ 15379: 481–482), религиозное преступление рассматривалось как преступление против общественного спокойствия и благочиния. Следствие и суд над еретиками и раскольниками в XVIII в. в разное время вершили Преображенский приказ, Тайная канцелярия, специально созданные следственные комиссии (по делам о хлыстах) и, конечно же, губернские, провинциальные и воеводские канцелярии, нижние и верхние

¹ В пункте «Наказа» под названием «О развратниках в вере» говорилось: «хотя церковные дела и искоренение раскольнических ересей в ведении святейшего Синода, а в епархиях — у архиереев», однако если появятся люди, которые будут отвращать людей от православной церкви и совращать «на другие законы или какия ни есть ереси», а губернатору или воеводе станет это известно, то таких людей «отсылать в Сенат за караулом» (ПСЗ 5333).

земские суды и расправы, но при всем том участниками проводимых следствий обязательно было духовенство. Оно же, как правило, выступало их инициатором.

При Екатерине II значительно выросла роль духовных увещаний, поскольку в указах императрицы, выступавшей против применения пыток к подсудимым¹, духовное увещание рассматривалось как инструмент, с помощью которого можно было избежать лишней жестокости и кровопролития во время следствия. Императрица в начале своего царствования показывала себя достойной последовательницей французских просветителей Вольтера, Дидро, Монтескьё, Д'Аламбера и в 1767 г. обнародовала свой «Наказ Комиссии о составлении проекта нового Уложения», в котором в статье 496 был изложен новый для российского общества взгляд на религиозное инакомыслие: «Гонение человеческие умы раздражает, а дозволение верить по своему закону умягчает и самые жестоководные сердца, и отводит их от заматерелого упорства <...>». А в следующей статье говорилось: «Надлежит быть очень осторожным в исследовании дел о волшебстве и о еретичестве. Обвинение в сих двух преступлениях может чрезмерно нарушить тишину, вольность и благосостояние граждан, и быть еще источником безчисленных мучительств, если в законах пределов оному не положено» (ПСЗ 12949: 275–276). И хотя «Наказ» не имел законодательной силы и заявления императрицы носили в большой мере декларативный характер², но не считаться с ее пожеланиями ни светской, ни духовной власти было невозможно.

* * *

После обнародования в 1767 г. «Наказа» духоборцы стали вести себя значительно смелее. Жители разных селений Тамбовской провинции и Воронежской губернии, отступившие от православия еще до обнародования «Наказа» и из страха исполнявшие установления церкви, вдруг прекратили это делать, стали выказывать неуважение к святыням и священству, а если приходили в храм, то не участвовали в общем молении: не подходили к кресту, иконам, не налагали на себя крестное знамение. И это были не отдельные редкие случаи. Протестные действия духоборцев в 1767–1768 годах не были случайными: их целью было добиться реализации обещанной императрицей, как это было понято духоборцами, свободы вероисповедания.

Приходские священники вынуждены были реагировать на активность вероотступников и начать писать рапорты в духовные правления и консистории, и число духоборцев, оказавшихся в тюрьмах, быстро увеличилось. Но даже тогда никто из духовенства не предполагал, что имеет дело с организованной, достаточно разветвленной религиозной

¹ Уже 2 декабря 1762 г. вышел указ «в пытках по делам поступать со всяким осмотрением, дабы невинные напрасно истязаны и напрасного кровопролития не было» (ПСЗ 11717: 124). В указе от 10 февраля 1763 г. предписывалось с начала следствия убеждать преступника дать признательные показания, и если он сознается, то не пытаться и даже пристрастных расспросов уже не делать (ПСЗ 11750: 155), а появившийся следом 17 февраля еще один указ повелевал добиваться от преступника признания «больше милосердием и увещанием», чем строгостью (ПСЗ 11759: 162).

² Декларативность заключалась в том, что право распространять учение оставалось исключительно за Православной церковью, а «дозволение верить по своему закону» допускалось только в том случае, если этот закон не противоречил учению Православной церкви. Кроме этого, несмотря на либеральные высказывания, императрица не отменила очень жестокие наказания за религиозные преступления, законодательно зафиксированные в Уложении 1649 г. (ПСЗ 1) и указе 1684 г. «О наказании разсевающих и принимающих ереси и расколы» (ПСЗ 1102), а также в «Артикуле воинском» 1716 г. (ПСЗ 3006: 320–322).

сектой. Духоборец Иван Назаров, в 1760-е годы живший в с. Рассказово Тамбовской провинции, спустя почти 30 лет вспоминал об этом времени, что после вступления в духоборческую секту, «редко начали мы ходить в церковь, исповедываться и причащаться святых тайн, что заметив, духовенство представило начальству, почему взяты мы были для изыскания в консисторию и содержаны с год» (ЦГИАУ 1: 2436, 6 об.).

Усиление репрессий со стороны духовных и светских властей давало духоборцам основания обратить внимание императрицы на их положение. Руководитель секты Ларион Побирахин, нелегально живший в с. Горелое Тамбовской провинции, принял решение об отправке в Петербург в 1768 г. двух депутатов, которые должны были убедить императрицу в правильности их учения и образа жизни, добиться освобождения из тюрем единомышленников, получить разрешение на свободное отправление богослужения и даже права на представление собственного депутата в Уложенную комиссию (Иникова 1997: 44). Первая депутация из шести однодворцев, вполне благожелательно принятая в Петербурге, в беседах с еп. Тверским Гавриилом (будущ. митр. Петербургский) настолько осторожно изложила свое учение и свои пожелания, что епископ «в их мыслях о нашей православной церкви укорительных мнений<...> не приметил, а только сумнения о некоторых обрядах» (РГАДА 2: 282), и пришел к выводу, что они единственное не хотят исповедоваться и причащаться у своих приходских батюшек, и надо разрешить им выбрать «трезвых, учительных и кротких» священников в других приходах, а приходским пастырям оставить исполнение треб. Тамбовский еп. Феодосий и Тамбовская воеводская канцелярия с большим сомнением отнеслись к советам, данным им секретарем Екатерины II И. Елагиным относительно духоборцев, и не спешили их выполнять. Более того, гонения на вероотступников, которые продолжали отказываться исповедоваться и причащаться у православных священников, усилились и вскоре духоборцы обнаружили, что их положение только ухудшилось. Вторая депутация в Петербург представила для передачи императрице «Объявление», в котором были описаны основы духоборческой веры и изложены конкретные случаи притеснения их священниками и местными светскими властями. Самораскрытие секты положило начало следствию, проводившемуся тамбовскими консисторией и провинциальной канцелярией, которое совершенно неожиданно выявило более 300 вероотступников (с членами их семей).

Кажется сомнительным, чтобы секта так долго и успешно скрывала свое существование. Однако, во-первых, подавляющее большинство духоборцев до обнаружения «Наказа» и даже после него посещали церковь и пускали в свои дома священников с образами. Кроме того, длительное тайное ее существование стало возможным благодаря бездействию части приходского духовенства, которое, несмотря на строгие законы, предписывавшие следить за пребыванием населения в православной вере, этим законам не следовали. И такая ситуация была как до 1768 г., так и после.

В обязанности приходских священников входило ведение исповедных книг (ПСЗ 4052; 12483), где они фиксировали всех, приходивших на исповедь и принимавших причастие, и должны были сообщать своему начальству об отступивших от благочестия, но некоторые этого не делали. Возможно, писать рапорты им было затруднительно или просто лень, а возможно, они не хотели портить отношения с односельчанами. Надо отметить, что приходские батюшки не знали сути ереси и не представляли степени ее опасности для православия.

Духоборцы же под разными предлогами старались как можно реже бывать в «рукотворенной», как они говорили, церкви, или вовсе не бывать в ней¹, избегали исповеди у священников, поскольку исповедовались самому Богу, а приобщались божественных духовных тайн не поеданием хлеба и вина, а получением их духовно от Господа во время своих богомолений. Шестеро духоборцев, входивших в первую депутацию в Петербург, по показаниям односельчан, и до 1768 г. не бывали в церкви, а один из них — «много годов». Двое из этих духоборцев четыре года, т. е. уже в 1764 и 1765 годах, не допускали в свои дома священников со святынями (крестом, иконами, святой водой) (РГАДА 2: 274–279). Духоборец с. Подгорное Гваздынской округи Тамбовского наместничества Кузьма Турцов семь с лишним лет не появлялся в церкви, пока в 1782 г. это заметил священник (ГАТО 3: 2). В 1783 г. началось дело о группе дворцовых крестьян, которые проживали в с. Кулеватово, а один — в с. Гумны Моршанской округи Тамбовского наместничества. Если первые не были на исповеди и у причастия только два года, правда, староста и соцкий показали, что, даже бывая в церкви, они «знамения не возлагали, святым образам не поклонялись», то крестьянин с. Гумны, по словам старосты и жителей села, не был в церкви десять лет. Приходские священники обоих селений неожиданно заявили, что эти люди из Кулеватова и даже крестьянин из Гумен не исповедовались и не причащались только в 1782 и 1783 годах. Суд, конечно же, поверил священникам, сочтя, что следует «увериться на показании отцов своих духовных, а не мирских скасках, ибо сей долг возложен доносить, кто не исповедывается и святых тайн не приобщается, единственно всякого селения на священников» (ГАТО 2: 45 об.). Очевидно, что священники дали ложные показания, опасаясь наказания.

На недавно включенных в состав империи землях Новороссии и отдаленной от центра территории Слободской Украины духоборцы были еще менее подвержены контролю духовных и светских властей и по многу лет тоже не посещали церковь или изредка заходили, чтобы показаться священнику, а иногда приходили и демонстративно не участвовали в общей молитве. В 1788 г. во время торжественной литургии в храме с. Береки Славянского уезда Екатеринославского наместничества по случаю рождения великой княжны Екатерины Павловны большая группа духоборцев — 21 человек обоего пола — не делали коленопреклонения, не налагали крестного знамения и не подошли к кресту (РГИА 8: 3). В 1789 г. «по доносу приходского священника» с. Большие Проходы Харьковского уезда Слободско-Украинской губернии духоборцы этого селения были отправлены в Харьковскую нижнюю расправу за «выговорении на церковь и святые тайны» всякой хулы; и тут выяснилось, что они «лет по пять, по десять и по пятнадцать не были у святого причастия» (ЦГИАУ 2: 4). По указу Сената от 30 сентября 1765 г. такие люди подлежали тюремному «на некоторое время» заключению и церковному покаянию, но по Манифесту от 28 июня 1787 г. духоборцев Больших Проходов освободили от наказания, взыскав в казну штраф по 5 коп. с каждого (ПСЗ 12483; ПСЗ 16551; ЦГИАУ 2: 5). Были случаи, когда дети духоборцев 16–18-ти лет оказывались некрещеными и приходские батюшки об этом не ведали.

Тяжелее всего для духоборцев был приход священников в их дома во время праздничных обходов селений с иконами и святой водой, когда их вынуждали под-

¹ Для того чтобы священники не заставляли ходить в церковь, несколько семей духоборцев с. Охочее Екатеринославской губ. в 1782 г. даже записались в раскол (объявили себя старообрядцами) (ЦГИАУ 6: 1). Раскольники до ноября 1782 г. платили двойной подушный оклад.

ходить к кресту и под благословение священника. К 1768 г. относится случай, когда трое духоборцев с. Солдатская Духовка Тамбовской провинции на Святой неделе не пустили к себе в дома священника с крестом и святой водой и «озартно говорили, не только для молебнов и ни с какою потребою пускать не будут, при том и святым образам покланения не учинили, но заперли ворота» (РГАДА 1, д. 2287: 24). После этого один из духоборцев хотел побить дубиной присланных к нему тем же священником церковников с крестом. В 1774 г. духоборец из с. Кривополянье Тамбовского уезда не пустил в дом священника, пришедшего с молебном в честь престольного праздника Николая Чудотворца (РГАДА 4, д. 1337: 3). В Пушкарской слободе Тамбова в 1777 г. духоборец Степан Лоскутов не пустил в свой дом священника и дьякона, пришедших отслужить молебен в честь праздника Троицы (РГАДА 4, д. 1405: 1).

Иногда, даже пустив в дом священника, духоборцы после молебна демонстративно не подходили целовать крест и под благословение. В 1776 г., когда на праздник Крещения священник с. Сядемки Шацкого уезда Тамбовской губ. обходил дома прихожан со святой водой, крестьянин-духоборец этого села Ефим Титов схватил ковшик и, зачерпнув святой воды, вылил ее на священника и крест (РГАДА 1, д. 2521: 2).

Случаи демонстративного протеста духоборцев против церкви, ее святынь и обрядов обычно сопровождались «еретическими» высказываниями: крест называли щепой, иконы — досками, церковь — сараем, хлевом. В первой половине века такие действия были бы квалифицированы как богохульство, святотатство и оказательство неуважения священнику, а, возможно, и мятеж, и карались бы смертной казнью. При Екатерине II за это не казнили, но таких людей, отказавшихся покаяться, ожидали служба в армии, каторга или ссылка. Наиболее фанатичные духоборцы вели себя порой безрассудно, хотя знали, какая участь постигла их единоверцев в результате процесса 1768–1769 годов¹.

Приходское духовенство, видя демонстративное неподчинение духоборцев, не скрывавших свое презрение к ним, обычно реагировало на подобные действия далеко не по-христиански. Особенно это противостояние обострялось в праздники, когда население, включая священников, было изрядно выпившим и нередко батюшки вламывались в дома духоборцев с толпой пьяных мужиков. Отличавшихся трезвостью духоборцев особенно раздражало то, что священники приходили к ним в неподобающем виде. Еще в письменной жалобе императрице в 1768 г. четверо духоборцев из второй депутации акцентировали внимание на том, что обижавшие их попы были «в пьяном образе». Каждый из жалобщиков описал случаи притеснения его или его единоверцев попами из Воронежа и Козлова Воронежской провинции, сел Горелое, Солдатская слобода, Рассказово Тамбовской провинции. Двое священников на улице требовали, чтобы духоборцы подошли под благословение, а за отказ, как писал Игнат Большев, «тот поп меня ударив в рожу едва я мог на ногах устоять», да еще угрожал, что отправит в консисторию «да не так, как прежде, топерь де ты и кнута урвешь» (РГАДА 2: 292 об.). Другой батюшка требовал, чтобы на Святой неделе его впустили в дом духоборца с. Горелое с образами и разбил дверь, окна, побил хозяйку, а еще один приходской священник заставлял духоборца Лысых Гор молиться образами, а за отказ

¹ По приговору Сената от 20 мая 1769 г. годные к военной службе мужчины с 15 лет и до старости были отправлены в армию, негодные — на крепостные работы; жены их должны были следовать за ними на правах солдатских жен, а детей до 5 лет забрали в сиропитательный дом, мальчиков с 5 до 15 лет отдали в гарнизонные школы, а вдов и девиц раздали православным на перевоспитание. (Высоцкий 1914: 84–85).

и объяснение, что Бог это дух и слово, а образа — дело рук человеческих, был бит (РГАДА 2: 293 об., 294). Проблема пьянства была не выдуманной духоборцами: этот порок, действительно, был распространен среди части приходского духовенства, а где пьянство, там и драки, и духоборцы очень часто в челобитных и во время следствий указывали на эту неприглядную сторону жизни священства, доказывая, что не могут исповедоваться таким пастырям и принимать из их рук причастие.

Иван Суздальцев и Иван Назаров из второй депутации описали не просто случаи притеснений, а совершенно безобразного унижения человеческого достоинства. В Солдатской слободе несколько человек духоборцев в первый день Пасхи решили все же прийти в церковь и требовали показать им «Бога живого», но после утрени поп велел вытащить их на улицу, бить, а потом привязать к колонне, где они и простояли до окончания обедни, за что попа осуждал его же брат — тоже священник. Второй случай произошел в Заворонежской слободе г. Козлова: пьяный поп с такими же пьяными мужиками заходили в дома духоборцев, били женщин и мужчин, а затем за волосы притащили их в церковь, где и заперли на ночь, а по утру секли «прутьями смертельно», в том числе женщин и девок, «заворотя подол» (РГАДА 2: 294, 295 об.). Авторы указали, что в трех случаях в ответ на притеснения духовными и светскими лицами ими были поданы письменные жалобы в воеводские канцелярии. Очевидно, духоборцы рассчитывали, что письменная фиксация этих инцидентов позволит высшей власти при желании удостовериться в правдивости изложенного ими. С некоторой натяжкой, но все же можно говорить о попытке руководителей секты создать «доказательную базу» для борьбы с религиозной нетерпимостью духовной и светской власти на местах.

* * *

Поскольку священники не всегда реагировали на появление в их приходах отступивших от благочестия прихожан, следствие иногда инициировали старосты и сельские выборные или даже жители селения. Был даже случай, когда еп. Архангельскому Вениамину в 1786 г. на сына, совращенного ссыльными казаками-духоборцами, донес родной отец (РГИА 3: 21). Четко установленного порядка, куда в первую очередь надо отправлять вероотступника и кто должен его допрашивать, не было. Это в большей мере зависело от того, кто инициировал дело и чье ведомство: светское или духовное, посылало команду, чтобы арестовать провинившегося. Мирские люди могли обратиться как в духовное ведомство, так и к гражданской власти. В последнем случае отступивших от правил церкви доставляли вначале в воеводскую или провинциальную канцелярию, после реформы 1775 г. — в нижний земский суд, а уже откуда их отправляли в духовное ведомство.

Нередко духовное ведомство посылало священника в канцелярию или суд для участия в допросе, чтобы священник убедил подсудимого говорить правду, а заодно задал ему вопросы по своей части. Так, присланные в Харьковскую нижнюю расправу в 1789 г. духоборцы с. Большие Проходы, «с увещанием священническим в их преступлении спрашиваны» (ЦИИАУ 2: 4). И наоборот, депутата от канцелярии или заседателя земского суда приглашали в духовное правление или консисторию, где «учительные священники» вели допрос в присутствии «депутата от светского начальства по приложенным вопросным пунктам», как это было в 1791 г. когда священник по

заданию духовного правления допрашивал духовборцев г. Славянска (ГАВО: 2). Такие совместные допросы, перемежавшиеся с увещаниями, были обычным делом.

Духовных лиц в документах нередко так и называли — следователями, а беседа — допросом. Словенский архиеп. Никифор в рапорте в Синод 1786 г. докладывал, что «по довольном от показанных следователей увещании», имея в виду священников, некоторые духовборцы с. Богдановка остались непреклонны (РГИА 4: 1 об.), а в рапорте протопопа Иоанна Сулимы и благочинного священника в Константиноградское духовное правление в 1791 г. их беседы с духовборцами г. Славянска назвались не иначе как допросами (ЦГИАУ 3: 10–14).

Длительность таких допросо-увещательных бесед не регламентировалась. В документах встречается формулировка: «по довольном увещании спрашиваны и показали», или «с растолкованием им законов божия и государственного довольно увещаемы были» (ЦГИАУ 4: 5; ЦГИАУ 1, д. 1726: 15 об.). Упомянутый выше Иван Назаров сидел в консистории год, и это не было исключительным случаем, а такой срок — предельным.

* * *

Провозглашенные Екатериной II после ее прихода к власти новые либеральные начала в судопроизводстве не сразу вошли в практику духовных ведомств: там по-прежнему допрашивали не только с увещанием, но и с плетью, и держали узников в консисторских тюрьмах в кандалах. Духоборец Игнатий Болычев так описывал увещание его с товарищами в Воронежской консистории: «В 1765-м году в мае месяце будучи я, именованны[й], в предписанном городе Воронеже в доме у братьев своих единомышленных и имели свидетельство между собою о слове Божии, не зная какого виду и умыслу, спустя от того время с неделю, пришед ис консистори[и] от преосвященного разсылщиков команда и забрав как братию мою, так и меня, именованного, в ту консисторию, и держали в цепях и кандалах многое время, и чинили мне и протчим при присутствующем члене архимандрите Еврасии разные допросы, и спрашивали у нас, какой ереси учились, на что мы ответствовали, что мы ереси никакой не учились, только имели чтение книг слова божия, по сему нас трехкратно, иных и более, били плетью <...>» (РГАДА 2: 292–292 об.).

После «выбивания» признаний в консистории, духовборцев отправили в Воронежскую губернскую канцелярию для наказания за то, что они читали и толковали Новый завет, экземпляр которого нашли у них при обыске. Больше предъявить им было нечего. В канцелярии, как писал Болычев, «наказали нас плетью на площади публично и нещадно, единственно только по представлению ложному от предписанной консистории» (там же: 292 об.).

Подобное истязание духовборцев в Воронежской консистории было, очевидно, не единственным и не последним, поскольку Синод по требованию Сената обратился ко всем подведомственным ему местным духовным властям с указом от 19 февраля 1773 г. В этом указе предписывалось всех, подлежащих духовному суду людей, требовать в консисторию «со всевозможным осмотрением и осторожностью», чтобы не притеснить тех, кто не виновен и «не произвести бы существительнаго виду инквизиции». Доставлять впавших в заблуждение в духовные суды следовало при участии светских команд (а не «команд разсылщиков» из консистории) и при депутатах (от

гражданских ведомств), но тоже «со осмотрением и осторожностью»; доставленных же туда «допрашивать и следовать», «не чиня им телесного наказания и угроз, но употребляя вместо того одно только пристойное к отвращению от заблуждения их увещание» (Общее приложение 13948: 6–8).

Причиной инициирования Сенатом этого синодального указа послужило следствие о группе из девяти духоборцев, арестованных в 1772 г. на городской площади в Воронеже. Эти люди вели разговоры о вере и пели псалмы (Высоцкий 1914: 40–49). Видимо, в Воронежской консистории к ним по старинке применили телесное наказание, что и послужило причиной появления указа 19 февраля 1773 г.

Оставляя духовным судам право «допрашивать и следовать», светская власть все же настаивала на соблюдении «пристойности», чтобы всё выглядело прилично. Оставшихся непреклонными следовало тотчас отсылать в светские организации «для надлежащего об них по законам рассмотрения», а не истязать в духовном ведомстве.

Надо отметить, что указ подействовал. Когда в феврале 1776 г. еп. Воронежский Тихон узнал, что среди донских казаков появилась «ересь иконоборская», он велел своей епархиальной консистории послать указ в Черкасское духовное правление, чтобы оно, «не восчиняя следствия, пристойным образом наведавшись, что то за новая ересь, сколько оною зараженных и от каких людей оная появилась», прислали ему рапорт (РГИА 2: 1). В декабре 1776 г. еп. Тихон сообщил об этой быстро умножавшейся секте в Синод, который постановил, чтобы преосвященный не занимался следствием, а Синод сообщит о деле светской власти, которая и займется пресечением умножающейся секты с помощью команд (РГИА 2: 4–4 об.).

Синод хотел переложить на Сенат эту проблему, однако, заслушав в январе 1777 г. введение Синода, сенаторы обратились к «Наказу» императрицы и указали на статьи 496 и 497, процитировав их и напомнив, что «не примечается удобства чрез светские команды доставлять вспоможение, ибо содействие оных возможно произвести упоминаемые в Наказе вредные следствия». В качестве наилучшего способа борьбы с ересью Сенат посоветовал Синоду послать в те места, где есть иконоборцы, «искусных, кротких и благоразумных священников», чтобы они словом Божиим вернули заблудших на путь истины, поскольку власть может подчинить, но не духовно исправить (РГАДА 3: 5–5 об.). Сенату, несмотря на попытку снять с себя ответственность за судьбу казаков-иконоборцев, все равно пришлось заниматься этим вопросом (Иникова 2023: 220).

Екатерина II, несмотря на статьи «Наказа», процитированные сенаторами, отнюдь не была противницей отправления на постой в селения, в которых обнаружались вероотступники, воинских команд. Во время следствия по делу о тамбовских духоборцах 1768 г. она повелела воронежскому губернатору Маслову ввести небольшие воинские команды в те места, где жили вероотступники, «ибо сим уже испытанным средством таковых развращенных мыслей людей, совсем почти от раскола, а паче от развращенного вранья, в некоторых селениях мы отвратили» (РГАДА 1, д. 2287: 4 об.).

* * *

Первичный сбор сведений о секте и первые увещания обычно производили приходские священники. Судя по содержанию рапортов, они мало вникали в суть учения духоборцев и больше обращали внимание на внешнее проявление раскола: нехожде-

ние в церковь, отказ от поклонения иконам, кресту, крестного знамения, непочитание священников. Что касается увещаний, то у приходских батюшек не было опыта в таких делах, а часто и желания ими заниматься. Им было проще попытаться запугать или физически принудить отступников вернуться в православие, чем объяснять и уговаривать. Даже с теми, кто отрекся от ереси, и кого надо было «утвердить в вере», приходские священники часто были грубы и неумелы. Духоборцы с. Береки Славянского уезда в 1792 г. жаловались на священников, которые «сурово и жестоко с ними поступают и всегда брань и бои причиняют» (РГИА 6, д. 328: 3). Священник с. Салтовское Терновое Харьковской округи в 1798 г., «приводя к правоверию, заставлял креститься и кланяться Спасителевой иконе», но духоборцы отказались, заявив, «что хотя 20 лет увещай нас, то не будем верить» (РГАДА 1, д. 3071: 123 об.–124). Каждый раз после попытки вернуть духоборцев в лоно Церкви, последние получали дополнительные аргументы, чтобы разорвать с ней все отношения.

Для допросов и увещаний в духовных правлениях и консисториях были кандидатуры, известные своими познаниями в богословии, из числа городских священников, благочинных, архимандритов¹. В 1780–1790-е годы эти люди стали обычно выезжать на места, особенно, если группа отступников была многочисленной. В доношении еп. Тамбовского Феофила в Синод от 28 декабря 1790 г. подробно изложено, как все это действо происходило. Епископ послал протопопа г. Морши и священника — «оба учёные, с инструкцією» — увещать и допрашивать впавших в ересь (духоборчество) ясашных крестьян-мордву дер. Старое Бадиково Спасской округи. С увещателями для их безопасности был послан от наместнического правления депутат Спасского нижнего земского суда. Перед учеными священниками была поставлена задача «помянутых отступников обстоятельно спросить и изведать: 1-е какия побудительныя причины им были отстать от церкви; 2-е кто причиною был отвращения их от церкви и приведения их в бездельную и неслыханную ересь; 3-е в чем состоит сия их ересь и кто ея начальник; 4-е давно ли они научены сей ереси; 5-е бывали ли они у исповеди и святаго причастия». Потом надо было их увещать, чтобы они обратились к Церкви, причем «сие учинить при собрании мирском». Ученые священники доложили после возвращения, что собравши отступников, «со увещанием их спрашивали при мирском собрании, и они показали: побудительную де причину отстать от церкви имели они ту, якобы в ней нет спасения», и рассказали о сути своей ереси. Своим учителем духоборцы назвали отставного солдата из дер. Лумбор, который разъезжает по селениям и неизвестно, где живет. «<...> протопоп и священник употребляли им увещание, на которое они, согласившись, положили крепкое намерение от такового заблуждения отстать и обратиться к Православной церкви, все ея установления свято почитать и хранить, и так, как повелевают правила святых отец, вести свою жизнь даже до последней кончины и поучениям духовника своего повиноваться, а на прежния пустоты не возвращаться, и лжеучителей таковых никаких не слушать, нежели где о таковых узнают, объявлять обязуются по команде куда надлежит» (РГИА 5: 1–1 об., 2). Этот допрос, увещание и тут же последовавшее раскаяние на миру выглядело как публичное покаяние, традиционно применявшееся в подобных случаях. После получения этого рапорта еп. Феофил велел «к большому их утверждению в обращении к церкви в прошедший рождествен-

¹ Благочинный возглавлял благочиние, в которое входило несколько приходов и которое было частью епархии; архимандрит — настоятель монастыря.

ский пост по надлежащем приуготовлении исповедать и кои окажутся по исповеди духовника святого причастия достойны, тех приобщить святых тайн» (там же), и впредь за ними строжайше наблюдать, чтобы они опять не уклонились от благочестия. Однако, забегая вперед, скажем, что через непродолжительное время все они вернулись «на прежняя пустоты».

В череде душеспасительных бесед и допросов последнюю точку ставил епархиальный архиерей¹. В XVIII в. духоборцев лично допрашивали и увещевали еп. Тверской, а потом митр. Новгородский и С-Петербургский Гавриил, еп. Воронежский Тихон, митр. Московский Платон, архиеп. Словенский Никифор, архиеп. Екатеринбургский Амвросий, еп. Тамбовский Феодосий, еп. Белгородский Феокист. Некоторые из них многократно встречались с духоборцами.

В делопроизводственной документации духовных ведомств тексты увещеваний отсутствуют. Единственным сохранившимся является увещевание духоборцев, которое в 1792 г. по заданию митр. Гавриила делал привезенным в Петербург трем духоборцам Больших Проходов — братьям Аникею, Тимофею Сухаревым и Михайле Щирову — ректор Невской семинарии архим. Иннокентий (РГИА 9: 3–8 об.).

Судя по упоминаниям, существовали словесные и сочиненные увещевания (РГИА 4: 13 об.). Словесные должны были произноситься духовными особами во время их бесед с вероотступниками, но поскольку образованных священников, способных самостоятельно составить такой текст, не хватало, то обычной была практика, когда готовые тексты присылали из Синода или консистории, а увещеватели, особенно если это были рядовые священники, их просто зачитывали. Поскольку главным врагом Церкви были старообрядцы, то и тексты составлялись соответствующего содержания. В 1782 г. духоборец Козьма Турцов из с. Подгорное Гваздынской округи Тамбовской губ. был допрошен священником и дьяконом по месту жительства, «а по допросу при прочтении состоявшегося 1722 года июля 21 дня святейшего правительствующаго Синода увещевания показал <...>» (ГАТО 3: 1). Видимо, никакого другого подходящего текста под рукой в тот момент не оказалось.

Источники и материалы

Высоцкий 1914 — Высоцкий Н. Г. Новые материалы из ранней истории духоборческой секты // Русский архив. 1914. № 1. С. 66–86.

ЖК 1909 — Животная книга духоборцев / Сост. В. Д. Бонч-Бруевич. СПб., 1909.

Общее приложение 13948 — Общее приложение к томам Полного собрания законов Российской империи. Изд. 1-е. Т. 40. № 13948 от 19 февраля 1773 г.

ПСЗ — Полное собрание законов Российской империи. Изд. 1-е.

ГАВО — Государственный архив Воронежской области. Ф. 84. Оп. 1. Д. 940.

ГАТО 2 — Ф. 68. Оп. 2. Д. 520.

ГАТО 3 — Ф. 1042. Оп. 2. Д. 335.

РГАДА 1 — Российский государственный архив древних актов. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2287, 2521, 3071.

РГАДА 2 — Ф. 10. Оп. 1. Д. 506.

РГАДА 3 — Ф. 248. Оп. 113. Д. 309.

РГАДА 4 — Ф. 447. Оп. 1. Д. 1337, 1405.

Об этом говорилось в указе 1753 г. «Об отсылке обличенных в расколе донских казаков для изследовани к епархиальному архиерею». Его преосвященство должен был «о всем принадлежащем *наикрепчайшее изследовать*, и по изследовании рассмотрение и решение учинить» (ПСЗ 10.118).

- РГИА 2 — Российский государственный исторический архив. Ф. 796. Оп. 57. Д. 423.
РГИА 3 — Ф. 796. Оп. 59. Д. 98.
РГИА 4 — Ф. 796. Оп. 67. Д. 189.
РГИА 5 — Ф. 796. Оп. 72. Д. 15.
РГИА 6 — Ф. 796. Оп. 73. Д. 328.
РГИА 8 — Ф. 797. Оп. 1. Д. 1162.
РГИА 9 — Ф. 797. Оп. 87. Д. 32.
ЦГИАУ 1 — Центральный государственный исторический архив Украины. Ф. 1709. Оп. 2. Д. 1726, 2436.
ЦГИАУ 2 — Ф. 1949. Оп. 1. Д. 495.
ЦГИАУ 3 — Ф. 1994. Оп. 1. Д. 164.
ЦГИАУ 4 — Ф. 2005. Оп. 1. Д. 18.
ЦГИАУ 6 — Ф. 2109. Оп. 1. Д. 41.

Научная литература

- Иникова С. А. Тамбовские духоборцы в 60-е годы XVIII века // Вестник Тамбовского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1. С. 39–53.
Иникова С. А. Донские казаки-духоборцы в архангельской ссылке // Этнографическое обозрение. 2023. № 1. С. 217–237. <https://doi.org/10.31857/S086954152301013X>
Попов А. Суд и наказание за преступления против веры и нравственности по русскому праву. Казань, 1904. 516 с.

References

- Inikova, S. A. 1997. Tambovskie dukhobortsy v 60-e gody XVIII veka [Tambov Doukhobors in the 60^s of the 18th Century]. *Vestnik Tambovskogo universiteta. Seria, Gumanitarnye nauki* 1: 39–53.
Inikova, S. A. 2023. Donskie kazaki-dukhobortsy v arkhangel'skoi ssylke [Don Cossacks-Doukhobors in Arkhangelsk exile]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 217–237. <https://doi.org/10.31857/S086954152301013X>
Popov, A. 1904. *Sud i nakazanie za prestupleniia protiv very i npravstvennosti po russkomu pravu* [Trial and Punishment for Crimes Against Faith and Morality under Russian Law]. Kazan. 516 p.

АНТРОПОЛОГИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/159-171

Научная статья

© Т. Н. Самарина

АНТРОПОЛОГИЯ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОГО ИСКУССТВА.
КАК И ЗАЧЕМ ИЗУЧАТЬ ПЕРФОРМАНС?

В статье исполнительское искусство (перформанс) рассматривается как способ передачи социальных норм, ценностей и идентичностей через коллективный телесный и культурный опыт. Перформативные практики в данном случае выступают не просто как форма художественного выражения, но как ключевой инструмент социальной организации и коммуникации, обеспечивающий преемственность традиций и развитие общества. Долгое время в изучении перформанса гуманитарными науками превалировал внешний подход к предмету — искусствоведческий, критический взгляд со стороны, «из зрительного зала». Современная социальная антропология помогает раскрыть внутренний инсайдерский опыт исследователя, включенного в изучаемые сообщества, акцентируя внимание на влиянии исполнительского опыта ученого на его академические тексты. В данной работе предлагается использовать оба эти подхода, а также разобрать современные теоретические и методологические тренды в изучении антропологии исполнительских искусств.

Ключевые слова: исполнительское искусство, хореология, музыка, кинематограф, перформанс, исследования движения и танца, театр

Ссылка при цитировании: Самарина Т. Н. Антропология исполнительского искусства. Как и зачем изучать перформанс? // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 159–171.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/159-171

Original article

© Tatyana Samarina

THE ANTHROPOLOGY OF PERFORMING ARTS.
HOW AND WHY STUDY PERFORMANCE?

The article considers performing arts as a way of transmitting social norms, values and identities through collective bodily and cultural experiences. Performative

Самарина Татьяна Николаевна — младший научный сотрудник Центра европейских исследований, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334, Москва, Ленинский проспект 32а). Эл. почта: tatyana.samarina@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580>

*Публикация выполнена по плану научно-исследовательской работ Института этнологии и антропологии РАН.

practices in this case are not just a form of artistic expression, but also a key tool for social organization and communication, ensuring the continuity of traditions and the development of society. For a long time, the humanities have studied performance using an external approach — an art-historical, critical view from the outside, from the perspective of the audience. Modern social anthropology helps to reveal the insider experience of a researcher included in the communities they study, focusing on how the researchers' performing experience influences their academic texts. In this paper it is proposed to use both of these approaches and to examine the current theoretical and methodological trends in the anthropology of performing arts.

Keywords: *performing arts, choreology, music, cinematography, performance, dance and movement studies, theatre*

Author info: **Samarina, Tatyana N.** — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tatyana.samarina@iea.ras.ru ORCIDID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580>

For citation: Samarina, T. N. 2025. The Anthropology of Performing Arts. How and Why Study Performance? *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 159–171.

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.

Введение

Антропология исполнительского искусства, или *Anthropology of performing arts* — современное трендовое направление науки с междисциплинарным подходом к изучению исполнительских практик, таких как: танец, песенно-музыкальное творчество, театральное действие, игра и др. В международном академическом пространстве на наших глазах формируются методология и теоретические рамки для работы с обширным эмпирическим материалом по данной теме, уже можно говорить о серьезном научном сообществе, которое изучает историю, функции и эвристический потенциал перформанса (например, изучение исторической памяти через танец (см. Глазовская 2024) или репрезентации идентичности в играх, гендерные аспекты исполнительского искусства и т. д.). Долгое время в данной научной отрасли превалировал *внешний* подход к предмету — искусствоведческий, критический взгляд со стороны, «из зрительного зала». Социальная и культурная антропология помогает раскрыть *внутренний* инсайдерский опыт исследователя, включенного в изучаемые сообщества. Мы предлагаем использовать оба эти подхода.

Исполнительские искусства (*performing arts*) — это реализация того или иного произведения через специфическое *действие* человека или группы людей, несущее творческий посыл. Ричард Шехнер (теоретик перформанса) утверждал, что зрелищность и элемент развлечения (*fun*) являются неотъемлемой частью перформанса (Schechner 2003: 615). Шехнер дал определение перформансу максимально простыми словами: «Люди приходят в специальное место, делают что-то, что могло быть сделано только в этом месте, что-то, что могло бы называться «театр» (и/или «танец и музыка») и расходятся» (Schechner 2003: 620). Ирвинг Гофман в своей классической работе по социальному перформансу «Представления себя другим в повседневной жизни» конкре-

тизировал понимание термина: «Термин «исполнение» используется для обозначения всех проявлений активности индивида за время его непрерывного присутствия перед каким-то конкретным множеством зрителей — проявлений, которые так или иначе влияют на них» (Гофман 2000: 54). Мередит Монк (представляющая направление — нью-йоркский художественный авангард) вообще выступала против категоризации и навешивании ярлыков на перформанс: «На самом деле перформанс — это когда ты передаешь другим энергию и какие-то свои личные открытия, в нем много случайного, сиюминутного, непредсказуемого» (цит. по: Пархомовская 2019: 128). Таким образом перформанс возникает в особом месте — на границе между зрителями и исполнителями, где исполняется действие и возникает творческая энергия.

С антропологической точки зрения исполнительское искусство понимается как динамический культурный процесс, который отражает, формирует и передает социальные нормы, ценности и идентичности. Изучение исполнительских искусств в социальной антропологии помогает понять, как эти действия-практики воплощают в себе и передают социальные особенности/процессы, динамику власти и культурные символы в различных обществах. Подход к теме исполнительского искусства с позиций антропологии обуславливает необходимость сосредоточиться на изучении социокультурных функций хореографии, музыки, театра и игры (в том числе на киноэкранах), оставляя за рамками политический и экономический перформансы, как не относящиеся к творческой составляющей, но являющиеся безусловно важной частью *performance studies* (Рыжакова, Сироткина 2016: 728).

В данной обзорной работе мы решили более подробно остановиться на искусстве танца, как виде перформанса, при этом не упуская из внимания общие моменты, свойственные для перформанса как исследовательского поля. В качестве источников был использован массив теоретической научной литературы как русскоязычной, так и англоязычной, работы балетмейстеров и хореографов, а также материалы журнала «Театр. Феминизм», проанализированные методом качественного контент-анализа и критического отбора.

Как?

Научное познание области исполнительского искусства осложнено рядом методологических проблем, проистекающих из самого определения перформанса как театрального/музыкального/танцевального и т. д. действия «здесь и сейчас», которое невозможно воспроизвести или повторить в точности. Успешность попыток зафиксировать перформативное действие зависит от конкретного направления, инструментария и культурной традиции, о чем писали в своих работах Рыжакова С. И. и Сироткина И. Е.: «Примером формы записи перформанса служат сценарий, нотная запись (успешная в случае с европейской музыкой, но не актуальная для большинства восточных музыкальных традиций), записи танцевальных движений (например, в танцнотации). Однако известно, что понять, как звучала музыка, как выглядело любое представление прошлого можно лишь весьма условно» (Рыжакова, Сироткина 2016: 729). Если театральный сценарий и музыкальную нотацию, с оговорками, все же можно назвать в достаточной мере доступными источниками, то хореографические записи (до появления видеокамеры) дают крайне скудную информацию для глубокого исторического и антропологического исследования (см. подробнее:

Самарина 2024). Поэтому крайне важным источником исполнительских искусств становятся продукты киноиндустрии — как художественные фильмы, так и документалистика. Также проводником и фиксатором перформанса являлась и является фигура критика — человека оставляющего тексты о спектакле, концерте, танце; после окончания перформанса от него буквально может ничего не остаться, включая видеозапись, поэтому «единственной реальной фиксацией происходящего становился критик, описывавший словами то, что мы делали телами», — подчеркивала Мередит Монк, американская актриса, которая также критиковала как музыкальную нотацию («Но понять, что и как я делаю со своим голосом и что подразумеваю под тем или иным приемом, просто прочитав ноты, невозможно»), так и видео-фиксацию своих перформансов («Больше всего на свете я как раз люблю живое исполнение. Камера может запросто убить перформанс, что мы часто и наблюдаем») (цит. по: Пархомовская 2019: 126). Таким образом, научно-исследовательская работа в области перформанса обретает дополнительный смысл.

Методологические сложности одновременно являются сильной стороной изучения перформанса. Например, антропологический подход к данному исследовательскому полю предполагает как междисциплинарность, так и разнообразие источников. Перформанс изучается методами, например, хореологии, музыковедения, археологии, фольклористики, этнографии, визуальной антропологии, при этом могут использоваться как исторические документы с нереактивными данными, так и полевые материалы разного толка. В последние годы среди исследователей исполнительского искусства мы можем наблюдать действующих (практикующих) танцоров, хореографов, музыкантов, или ученых, имеющих в прошлом подобный опыт. Такие исследователи безусловно обладают преимуществом — доступом в изучаемое сообщество (См. об этом: Unruh 2020) и возможностью активно использовать метод включенного наблюдения. Как следствие, их тексты насыщены автоэтнографией и фигура автора исследования становится ключевой: «Описывать свое место в полевом исследовании особенно важно, если методом исследования является включенное наблюдение и этнография, где присутствие исследователя напрямую влияет на собранный материал» (Юрчак 2024: 88). Тереза Бакленд, активно занимающаяся исследованиями танца (*dance studies*), подчеркивала, что включенное наблюдение — важнейшая опция исследователя, вне зависимости работает ли он на другом конце света или изучает танцы культуры, в которой сам родился (Buckland 1999: 5). Три работы, которые выделяет Бакленд в своей историографической статье, написаны авторами, которые имели практический опыт в танцах и перформансе, что помещало самих исследователей «между дисциплинами танца и антропологии» (Buckland 1999: 5). Ирина Сироткина, известнейшая российская исследовательница танца придумала понятие «Антропологический пируэт» (см.: Сироткина 2019), опираясь на этот термин, представляется интересным обсудить влияние танцевального/исполнительского опыта ученого на его тексты.

По нашему мнению, исследование перформанса открывает широкое поле для теоретического осмысления и практической реализации определенных задач. Оставив за скобками *перформативный сдвиг*¹ и *перформативный поворот*², сделаем акцент на социокультурных функциях, которые выполняют танцевальные, музыкальные и

¹ Доминирование формы над смыслом, подробнее об этом см.: Юрчак 2024.

² Исследование культуры как перформанса, а не как текста (Рыжакова, Сироткина 2016: 728).

прочие творческие сообщества. Согласимся, что «важнейшими исследовательскими позициями в антропологии перформанса нам представляются функциональная (что делают люди, когда представляют, исполняют, разыгрывают и т. п.) и идентификационная (кому «принадлежит» данный перформанс и каким образом оформляется данная принадлежность)» (Рыжакова, Сироткина 2016: 731–732). В функциональную позицию исследований перформанса мы включаем: развитие когнитивных способностей человека через исполнительское искусство; изучение телесности и двигательной активности, а также политику тела. В идентификационную — коммуникативные практики и публичное поведение людей в символическом поле перформанса (этикет, церемониал, ритуал), этнокультурные и религиозные аспекты зрелищных искусств, социальные связи внутри исполнительских сообществ и взаимодействие актера/танцора/музыканта/ведущего со зрителем.

В своем теоретическом осмыслении перформанса, такие авторы как Ако Машино и Элина Сейе предлагают использовать хореомузыкальный анализ, в котором фокус направлен на телесность (*corporeality*) звука и движения. Авторы разделяют опыт физических и культурных (социальных) движений тела в исполнительском искусстве на примере музыки и танца. Если движения и звуки сами по себе имеют биологическую основу, то их интерпретация зависит от культурного контекста (Mashino, Seye 2020: 26). Тело танцора, как и сами танцы, хореография — это продукт культуры, который формируется через репетиции, и изменяется, усваивая определенные навыки, как социальные, так и физические. Музыканты также обладают «телом танцора» из-за присутствия *движения* в их исполнении. Это применимо как к инструментальному исполнению (музыканты совершают определенные ритмичные движения для извлечения звука из инструмента), так и к вокальному — авторы приводят достаточно яркие примеры Майкла Джексона и корейских групп, которые включали танцевальные элементы в свой перформанс (Mashino, Seye 2020: 27). Ако Машино и Элина Сейе отмечают, что внутри перформанса происходит постоянное обоюдное взаимодействие (*interactions*): «Для того, чтобы эффективно взаимодействовать с танцорами в перформансе, музыканты должны знать, как побудить танцоров двигаться и общаться с ними через звук, который они создают, даже если их реальные движения тела могут показаться минимальными и не интерпретироваться как танец» (Mashino, Seye 2020: 27–28). Особенно ярко мы можем наблюдать подобные интеракции между танцором и перкуссионистом, порой сливающиеся в единое целое в своем перформансе. С другой стороны, тело танцора и реквизит, который он использует, также могут служить музыкальным инструментом: хлопки ладонями, степ, сагаты, кастаньеты и пр. Танцор буквально создает сам себе музыкальное сопровождение. Таким образом, Ако Машино и Элина Сейе предлагают рассматривать не музыку и танец по-отдельности, а «звуковые и телесные движения», не создавая искусственных границ внутри перформанса как исследовательского объекта (Mashino, Seye 2020: 32). Музыку можно анализировать как танец, а танец как музыку, музыканты также имеют «танцующее тело», как танцоры «музицирующее тело».

Об этих тенденциях также писал теоретик перформанса Ричард Шехнер: «Ранее непроницаемые стены, разделяющие такие жанры как музыка, театр и танец начали трещать. Танцоры обнаруживали свои голоса, актеры осваивали сложные движения и вокальные техники, музыканты — особенно поп-музыканты — показывали выдающиеся мизансцены виртуозно» (Schechner 2003: 624). Само понятие «перформер»

часто означает совмещение в одном человеке (перформере) практику нескольких жанров. Например, Мередит Монк («звезда американской сцены») так определяет свою идентичность: «Кто-то называет ее композитором, кто-то — танцовщицей, кто-то хореографом. Сама она говорит о себе как о перформере, хотя музыка для нее, по всей видимости, важнее всех других искусств» (цит. по: *Пархомовская* 2019: 125).

Очевидная связь музыки и танца не всегда поощрялась как исследователями, так и самими перформерами. Например, знаменитый балетный артист и хореограф первой половины XX в. Серж Лифарь, в своих теоретических работах по классическому танцу критиковал подобный подход: по его мнению, музыка становится «костылем» для хореографии и заключает танец в рамки, вынуждая подстраиваться под фантазию композитора. Лифарь призывал отказаться от музыки в пользу танца под ритм: «В начале всех искусств был танец. Ритм, выразившийся в ориастическом танце — экстериоризации психофизической природы человека, древнее не только слова, но и музыки, возникшей из того же ритма. Музыкальное осложнение танцевального ритма не способствует, а препятствует естественным, произвольным движениям танца» (*Лифарь* 2014: 10). Со своей стороны исследователи «звука» апеллировали к тому, что именно звук первичен (*Кокс* 2023).

Темы телесности (*corporeality*) и воплощенности (*embodiment*) часто используются в научном осмыслении перформанса, поэтому важны для нашего обзора. Идея о том, что социальные и исторические процессы не всегда отрефлексированы и вербализованы, но закреплены в телесных проявлениях (поза, жест) имеет большое значение в изучении исполнительского искусства. По аналогии с лингвистической системой языка, человек использует набор техник тела, закреплённый в обществе, в котором человек родился: «Тело осваивается этим языком, социализируется, в него входят принятые жесты, а вместе с ними — тот способ мышления, который характерен для данного социума и который экстериоризован в этих жестах» (*Шемякина* 2014: 71). В процессе глобализации многие национальные перформативные практики широко распространились по всему миру и приобрели популярность в регионах, для которых ранее такое искусство было не свойственно (например, ирландские танцы, танец живота и т. д.). При этом один и тот же танец (перформанс) в разных обществах исполняется по-разному, происходит борьба между каноничностью исполнения (первоисточника) и свободой самовыражения (развитием перформанса на почве другой культурной традиции). Звезда египетского танца Дина сравнивала изучение танца другого народа с изучением иностранного языка — акцент все равно будет слышен носителям (*Крижановская, Пугач* 2006–2007: 11). Исполнение может отличаться и внутри одного региона, между разными классами (например, народная кадриль vs. балльная кадриль), изменяться и со временем обрести новые смыслы, отражая исторические и социальные процессы. К теме исторических процессов, инкорпорированных в исполнительские искусства, в последнее время обращается все больше исследователей: «История протекает в наших телах. История в этом смысле — это не смена мировоззрений и идеологий, не смена технологий, а смена типов телесности человека» (*Краснухина* 2014: 80). Этот подход в том числе использует А. Глазовская.

В изучении перформанса часто применялся функционалистский подход. Р. Шехнер, опираясь на этнологическую оптику наделял перформанс функцией «замещающего поведения» — когда, например, агрессия замещается игровой формой: «Замещающее поведение — это ритуальный перформанс, в котором люди убивают людей,

но только в игре, для забавы (for fun), или как жертву» (Schechner 2003: 622). Помимо агрессии, в перформансе контейнируются многие аспекты человеческой деятельности. В большинстве парных танцев присутствует сексуальность или «брачные игры» (*mating dance*), в коллективных танцах это может быть воспроизведение социальных и политических процессов. Внутри перформанса присутствуют обязательные маркеры, закрепленные в обществе: что можно/нельзя исполнителям. Это набор определенных ритуалов и этикет, которому по «социальному контракту» следуют участники перформанса: одежда или элементы одежды; танцы/песни, которые можно/нельзя исполнять или допуск/недопуск в принципе человека к тому или иному перформативному действию и т. д. Подобные маркеры характерны как для народной культуры, так и для сценического (профессионального) перформанса.

Трансформация функций перформанса при переходе на профессиональную сцену, а также при обратных тенденциях (об этом писала Гердт О. в своих рассуждениях о современном танце: «Танец уходил со сцены, демократизировался в рабочих и будничных пространствах и утверждался как практика самопознания, раскрепощения, самоконструирования» (Гердт 2019: 28) очень важны для нашей дискуссии. Подобные тенденции происходили и происходят не только в танцевальных сообществах. В нашей дальнейшей работе хотелось бы обсудить и сравнить социальное и сценическое исполнение; фольклорные и академические стили. Помимо собственно исполнения, с нашей антропологической оптикой, основной упор важно делать на *социальном взаимодействии* в изучаемых сообществах, будь то танцевальные коллективы, хор, ансамбли, группы и т. д. К возникающим социальным связям может быть применен инструменталистский подход.

Феминистская оптика также прекрасно подходит к изучению исполнительского искусства, что доказывают как последние исследования в целом, так и конкретные исследования коллег. Феминистский подход — это всегда вызов для истеблишмента: «...Искусство, которому новоявленные радители этических норм готовы в любой момент указать пределы» (Давыдова 2019: 6). По мнению М. Давыдовой раскол в искусстве и обществе происходит не между правыми и левыми идеологиями, а внутри левых (прогрессистов), а именно, деконструкция и пересмотр очень многих понятий, о чем мы поговорим ниже.

В феминистском искусстве особенно важно быть внутри репрезентуемой группы: «Потому что даже просто заявляя о себе, ты совершаешь политический жест, усиливаешь свою видимость» (Зайцева 2019: 47). То есть, сделать все, чтобы избежать культурной апроприации: дать голос «Другому», перестать разделять объект и субъект как в научных исследованиях, так и в самом перформансе. В театральном перформансе — это *вербатим*, вид спектаклей в которых сценарист, практически как антрополог, создает свой текст на основе интервью с реальными людьми. И в искусстве, и в науке люди должны говорить сами за себя, согласно новейшим тенденциям. Так называемый, активистский театр предполагает горизонтальные рабочие отношения между режиссером и актером — сотворчество (Исраилова, Дунаева 2019: 80). Пожалуй, квинтэссенцией феминистского искусства является наделение голосом самых незаметных «персонажей», в частности женских, как следствие, лишение их «загадочности», которой этих персонажей наделяла мужская оптика (долгое время режиссерами-постановщиками, хореографами и т. д. являлись мужчины (Савиковская 2019: 116).

Значение актера в театре также изменилась за последнее время. Актер, или точнее перформер, больше не рассматривается как всего лишь рупор драматурга/хореографа/композитора/режиссера — это личность со своей агентностью в исполняемом произведении, с правом интерпретации произведения и самостоятельным творческим посылом (Schechner 2003: 623).

Балет в течение XX в. подвергался переосмыслению и деконструкции не раз. В разные времена и при разных политических системах балету приписывалось то глубоко народное происхождение (как это было в СССР — балет, один из узнаваемых брендов социалистической страны, просто не мог быть империалистическим искусством), то стерильным придворным танцем, свойственный «высоким культурам».

Современным антагонистом балету во второй половине XX в. стал *contemporary dance*, «идентичность» которого выстроена на противостоянии классическому балету как по форме, так и по смыслу: «Где балет, понятное дело, олицетворял все возвышенное и духовное, а contemporary dance ровно наоборот. Сюда же притянулось за уши и другое недоразумение: балет — дело качественное и профессиональное, contemporary dance — либо его отбраковка (в лучшем случае), либо самодеятельность» (Гучмазова 2019: 37). Классический танец стал рассматриваться как империалистический вид искусства, подробнее об этом писала Тереза Бакленд в своем обзоре литературы по исследованиям танца второй половины прошлого века. Ниже мы остановимся подробнее на ее анализе.

В конце XX в. в исследованиях танца наметились тенденции, свойственные большинству социальных наук, которые были отмечены Терезой Бакленд и на которых нам также важно сосредоточиться. Во-первых, это изучение танца не как культуры, а как социального производства (*social production*): «Культура больше не рассматривается как единственный признак цивилизации, но все культуры множественны и относятся к народам, которые их создают и поддерживают» (Buckland 1999: 3). Вслед за этим можно говорить об отказе от иерархичного (эволюционного) и европоцентричного взгляда на танцы с доминированием европейского классического балета и признании всех танцевальных традиций и практик как равных объектов для научного исследования. Также всевозможные перформативные (в частности, танцевальные) практики следует оценивать с точки зрения эстетик тех обществ, в которых они существуют, признавая *множественность эстетик* (Buckland 1999: 8). Подобная «деколонизация», правда, могло приводить к частичному выпадению балета, как объекта научного исследования, из антропологического поля, но который до сих пор остается при этом доминирующим видом искусства танца в контексте хореографического образования и восприятия балета как придворного танца «высокой культуры». Это противоречие подчеркивает Бакленд: в науке ушли от европоцентричного положения балета в танцевальной иерархии, а в системе хореографического образования она продолжает воспроизводиться. Уже состоявшаяся тенденция в антропологии и прочих социальных науках — отказ от деления на «высокую культуру» и «низкую» народную: «Перефразируя Оруэлла, все танцы этнические, но некоторые этничнее» (Buckland 1999: 9). Резюмируя: раньше антропологическому (или этнографическому) осмыслению, подвергались вернакулярные танцы; классический танец или любой профессиональный танец представлялся искусствоведческой областью. Однако во второй половине XX в. появились новые подходы и новые перформативные практики, требующие иной теоретической рамки.

Подобные теоретические сдвиги были характерны и для театрального перформанса, например, в том, что *ритуал* не предшествует *театру* как искусству, и театр не доминирует над ритуалом — это, опять-таки, изживший себя иерархический взгляд. Разного рода перформансы с танцами, пением, перевоплощением, переодеванием, репетициями и наличием публики происходят по всему миру со времен палеолита (Schechner 2003: 614). Исследователи перформанса, использующие деколониальную теорию задаются спорными вопросами: почему актеры, представляющие собой этнические меньшинства, играют в европейских театрах определенный типаж, связанный с их цветом кожи? Насколько они могут исполнять постановки, связанные с их собственной культурой? А если они себя уже ассоциируют с культурой метрополии? Подобные дискуссии иллюстрируют насколько многогранна и актуальна может быть тема перформанса в науке.

Зачем?

Телесные перформативные практики, будь то музыка, танец или игра, способны сохранять во времени паттерны социального поведения людей. Через изучение манеры «исполнять» исследователь может вычленил различные общественные нормы, в частности гендерное и поколенческое взаимодействие, отследить изменения в традициях и укладе жизни внутри изучаемой группы. В течение XX в. мы видим попытки объяснить национальный характер, через, например, танец: «Каждая общность, имеющая огромный запас расовой гордости и героизма, будет иметь танцы, которые включают гордые и героические жесты. Они будут существенно отличаться от танцев, изобретенных и развитых народами с вялым и меланхолическим темпераментом. Идеальный испанец, такой, каким он предстает в танцевальном образе его предков, будет отличаться по многим параметрам от идеала русского человека, выведенного в движениях русского танца. Так танцы показывают различия в идеальной личности разных народов» (Laban 1966: 113–127). Отдельными исследователями отмечалась перспектива отследить этногенез по народной хореографии: «Движение первобытного человека с африканского континента в Евразию можно проследить, например, по основным движениям народной хореографии: привычка танцевать с пятки в Азии и Восточной Европе или с использованием всей стопы и носка в Центральной и Западной Европе имеют соответственно восточно- и западноафриканское происхождение» (Нарский 2018: 318). Адриенна Кэпплер емко сформулировала цель антропологического исследования танца не просто как его изучение внутри культурного контекста, но понимание общества как такового через анализ его двигательных практик (по (Buckland 1999: 6).

Одна из важнейших задач исполнительских искусств — это *осмысление*. Искусство перформанса само по себе ценно тем, что не оставляет людей «один на один с социальными бедствиями», а позволяет осмыслить и обсудить актуальные проблемы общества (Воробьева 2019: 133). Терапевтические функции перформативных практик очевидны и для зрителей, и для исполнителей. А на смену «терапии» приходит активизм, что также важно учитывать в исследованиях исполнительских искусств, так как перформанс помогает активизму: «Там, где активисты придумывали постоять с плакатом, я придумаю пятьсот разнообразных вариантов» (Исраилова, Дунаева 2019: 78). О балансе между развлекательными (*entertainment*) и эффективными (*effi-*

сасу) функциями перформанса писал Р. Шехнер, под эффективностью подразумевая то, каких целей достигает перформативный акт (Schechner 2003: 624).

Без сомнений, перформанс также может работать как социоаналитический инструмент: Камила Мамадназарбекова (критик) приводит убедительные примеры французских спектаклей: Летисии Дош об отношениях между человеком и природой/человеком и животными; Эль Хатиба об условиях труда в капиталистическом мире (сравнение танцовщицы и уборщицы: у обеих тяжелая физическая работа с монотонными движениями, «инструментализованное тело» и прекарность) и Марин Башло Нгуян о проблемах апроприации низовых социальных движений меньшинств государством в контексте постколониальной истории (спектакль рассказывает о прайде в Ханое) (Мамадназарбекова 2019). Обычный театральный прием со сменой гендерных ролей способен продемонстрировать проблемы патриархального общества, о которых заявляют активисты феминизма; анализ истории отдельного танцевального направления может проиллюстрировать перемены, происходящие в обществе.

Выводы

Задача написать о перформансе непростая в виду того, что видов перформанса много и часто они находятся в конфронтации и противопоставляются друг другу (как, например, классический и свободный танцы), но мы сделали попытку определить некоторые тенденции в современном развитии *performance studies*. До недавнего времени можно было говорить об активной творческой и научной апроприации концепций — восприятии Россией западного опыта как изучения, так и исполнения перформанса, однако сейчас эти процессы затормозились. Академическое искусство, как и науку, во многом определяет государственная аккредитация. Пока рано говорить о создании собственной теоретической рамки, поэтому мы предлагаем с осторожностью продолжать эмулировать некоторые международные антропологические тренды, и *концептуализировать* накопленный обширный эмпирический материал. Первый тренд, который мы осветили — это когда, подобно современному искусству, помещающее в центр перформанса творца/художника, наука стала отталкиваться от фигуры ученого. Если внимание исследователя сосредоточено на том, что происходит на сцене/киноэкране — это внешний, искусствоведческий подход. Когда исследователь включает в свое поле социальную структуру перформанса, состоящую из репетиций, интеракций перформеров «за кулисами», функций, традиций и бытового устройства — начинается антропология. Вслед за этим можно говорить о горизонтальных связях в нескольких плоскостях. И феминистская теория, и постколониализм — это выстраивание горизонтальных связей, критика вертикальной системы, где музыка отделена от танца и пр., нет взаимообогащения, синкретизма искусств. Взамен предлагается отказаться от деления перформанса на касты «танцоров», «музыкантов». Следует помнить, что перформанс и перформеры — это не только зеркало социальной жизни, они способны и спровоцировать изменения в обществе, поэтому нам представляется очевидной практическая значимость изучения исполнительских искусств. Тематическое разнообразие представленных исследований в сфере *performance studies* дает возможность ощутить возможный масштаб и ширину исследовательского поля. В своей дальнейшей работе мы надеемся спровоцировать дискуссию между различными направлениями исполнительского искус-

ства, так как междисциплинарность подходов является, пожалуй, самым сильным трендом современных социальных наук. Площадками для подобного диалога могут быть российские конференции, включая Конференцию молодых ученых ИЭА РАН (КМУ 2024), в более широком смысле Конгресс этнологов и антропологов России (например, в 2019 г. в Казани С. И. Рыжаковой и Р. Р. Султановой была организована секция «Этнография исполнительского искусства: общение и связи в мире музыки, танца, театра и игры», а после издан сборник материалов участников (Зрелищные искусства 2020) и международная организация International Council for Traditions of Music and Dance (A Non-Government Organization in Formal Consultative Relations with UNESCO) (См.: ICTMD 2025), на базе которой публикуются исследования по теме и проводятся научные конференции и прочие мероприятия.

Источники и материалы

- Воробьева 2019 — Воробьева А. Гражданский панк Заремы Заудиновой // Театр. 2019. № 38. С. 130–135.
- Гердт 2019 — Гердт О. Современный танец: идентификация женщины // Театр. 2019. № 38. С. 24–35.
- Гучмазова 2019 — Гучмазова Л. Какая жизнь такие и танцы // Театр. 2019. № 38. С. 36–38.
- Давыдова 2019 — Давыдова М. Феминизм против феминизма // Театр. 2019. № 38. С. 5–7.
- Зайцева 2019 — Зайцева Н. Настройка оптики: о феминистском повороте в российской драматургии // Театр. 2019. № 38. С. 40–51.
- Исраилова, Дунаева 2019 — Исраилова М., Дунаева С. Четыре версии феминистского искусства из Петербурга // Театр. 2019. № 38. С. 76–97.
- КМУ 2024 — Научно-практическая конференция молодых ученых ИЭА РАН 2–4 декабря 2024 // Институт этнологии и антропологии РАН. [Электронный ресурс]. <https://iea-ras.ru/?p=16475> (дата обращения: 06.02.2025).
- Крижановская, Пугач 2006–2007 — Крижановская М., Пугач С. Жемчужина Нила // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. зима 2006–2007. № 5 (7). С. 8–15.
- Мамадназарбекова 2019 — Мамадназарбекова К. Новый феминизм по-французски: за вашу и нашу свободу // Театр. 2019. № 38. С. 60–67.
- Пархомовская 2019 — Пархомовская Н. Правила жизни Мередит Монк // Театр. 2019. № 38. С. 124–129.
- Савиловская 2019 — Савиловская Ю. Долгий путь до равенства // Театр. 2019. № 38. С. 114–123.
- ICTMD 2025 — International Council for Traditions of Music and Dance (A Non-Government Organization in Formal Consultative Relations with UNESCO). [Электронный ресурс]. <https://www.ictmusic.org/> (дата обращения: 07.03.2025).

Научная литература

- Глазовская А. А. Танец как память. Опыт Ирландии // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 71–88.
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2000. 304 с.
- Зрелищные искусства: контакты и контексты: Сборник статей и эссе / отв. ред. С. И. Рыжакова; сост. и ред. С. И. Рыжаковой и Р. Р. Султановой. Казань: ИЯЛИ, 2020. 272 с.
- Кокс К. Звуковой поток. Звук, искусство и метафизика. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 304 с.
- Краснухина Е. К. Телесные формы истории // Архетипы телесности (русский и западный контексты) / отв. ред. И. В. Кузина. СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 80–87.
- Лифарь С. Танец: Основные течения академического танца. М.: Российский университет театрального искусства — ГИТИС, 2014. 232 с.

- Нарский И. С. Как партия народ танцевать учила, как балетмейстеры ей помогали, и что из этого вышло. Культурная история советской танцевальной самодеятельности. М.: Новое литературное обозрение, 2018. 752 с.
- Рыжакова С. И., Сироткина И. Е. Performance studies: концепция и исследовательские подходы // Обсерватория культуры. 2016. Т. 13, №6. С. 726–735.
- Самарина Т. Н. Как нарисовать вальс: хореографические иллюстрации в советских учебниках балльных танцев // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 178–197. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/178-197>
- Сироткина И. Е. Антропологический пирует. Исследования движения: от «брачных танцев» животных до эпистемологии брейка // HSE University. 19.06.2019. [Электронный ресурс] <https://iq.hse.ru/en/news/287216259.html> (дата обращения: 18.01.2025)
- Шемякина Е. В. Жест как способ конституирования мышления // Архетипы телесности (российский и западный контексты) / отв. ред. И. В. Кузина. СПб.: Издательство РХГА, 2014. С. 70–79.
- Юрчак А. В. Это было навсегда, пока не кончилось. Последнее советское поколение. М.: Новое литературное обозрение, 2024. 664 с.
- Buckland T. All Dances Are Ethnic, but Some Are More Ethnic Than Others: Some Observations on Dance Studies and Anthropology // *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research*. 1999. Vol. 17 (1). P. 3–21.
- Schechner R. Ritual and Performance // *Companion Encyclopedia of Anthropology* / ed. by T. Ingold. London, New York: Routledge, (1994) 2003. P. 613–647.
- Laban R. The Educational and Therapeutic Value of the Dance // *The Dance Has Many Faces* / ed. by W. Sorell. New-York, London: Columbia U.P., 1966. P. 113–127.
- Mashino A., Seye E. The Corporeality of Sound and Movement in Performance // *The World of Music*. 2020. Vol. 9. No 1. P. 25–45.
- Unruh K. May We Have This Dance?: Cultural Ownership of the Lindy Hop from the Swing Era to Today // *Atlantic Studies: Global Currents*. 2020. Vol. 17. No 1. P. 40–64. <https://doi.org/10.1080/14788810.2019.1698241>

References

- Buckland, T. 1999. All Dances Are Ethnic, but Some Are More Ethnic Than Others: Some Observations on Dance Studies and Anthropology. *Dance Research: The Journal of the Society for Dance Research* 17 (1): 3–21.
- Glazovskaya, A. A. 2024. Tanec kak pamyat'. Opyt Irlandii [Dance as a Memory. The Case of Ireland]. *Vestnik antropologii* 1: 71–88.
- Goffman, E. 2000. *Predstavlenie sebya drugim v povsednevnoj zhizni* [The Presentation Self in Every Day Life]. Moscow: “KANON-press-C”, “Kuchkovo pole”. 304 p.
- Koks, K. 2023. *Zvukovoj potok. Zvuk, iskusstvo i metafizika* [Sonic Flux: Sound, Art, and Metaphysics]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 304 p.
- Krasnukhina, E. K. 2014. Telesnye formy istorii [The Bodily Forms of History]. In *Arkhetipy telesnosti (rossiiskii i zapadnyi konteksty)* [Archetypes of Embodiment (Russian and Western Contexts)], ed. by I. V. Kuzin. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RHGA. 80–87.
- Laban, R. 1966. The Educational and Therapeutic Value of the Dance. In *The Dance Has Many Faces*, ed. by W. Sorell. New York, London: Columbia U.P. 113–127.
- Lifar, S. 2014. *Tanets: osnovnye techeniia akademicheskogo tansta* [Dance: The Main Trends of Academic Dance]. Moscow: Rossiiskii universitet teatral'nogo iskusstva — GITIS. 232 p.
- Mashino, A., and E. Seye. 2020. The Corporeality of Sound and Movement in Performance. *The World of Music* 9 (1): 25–45.
- Narskii, I. S. 2018. *Kak partiia narod tantsovat' uchila, kak baletmeystry ei pomagali, i chto iz etogo vyshlo. Kul'turnaiia istoriia sovetskoi tantseval'noi samodeiatel'nosti* [How the Party Taught People

- to Dance, How Ballet Masters Helped It, and What Resulted. Cultural History of Soviet Dance Amateur]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 752 p.
- Ryzhakova, S. I., and I. E. Sirotkina. 2016. Performance Studies: Kontseptsii i issledovatel'skie podkhody [Performance Studies: Concept and Research Methods]. *Observatoriia kul'tury* 13 (6): 726–735.
- Ryzhakova, S. I., and R. R. Sultanova (eds.). 2020. *Zrelischnye iskusstva: kontakty i konteksty: Sbornik statei i esse* [Spectacle Arts: Contacts and Contexts: A Collection of Articles and Essays]. Kazan': IYaLI. 272 p.
- Samarina, T. N. 2024. Kak narisovat' vals: khoreograficheskie illjustratsii v sovetskikh uchebnikakh bal'nykh tantsev [Drawing a Waltz: Choreographic Illustrations in Soviet Ballroom Dance Textbooks]. *Vestnik antropologii* 1: 178–197. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/178-197>
- Schechner, R. 1994 (2003). Ritual and Performance. In *Companion Encyclopedia of Anthropology* ed. by T. Ingold. London, New York: Routledge. 613–647.
- Shemiakina, E. V. 2014. Zhest kak sposob konstitutsirovaniia myshleniia [Gesture as a Way of Constituting Thought]. In *Arkhetipy telesnosti (rossiiskii i zapadnyi konteksty)* [Archetypes of Embodiment (Russian and Western Contexts)], ed. by I. V. Kuzin. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RHGA. 70–79.
- Sirotkina, I. E. 2019. Antropologicheskii piruet. Issledovaniia dvizheniia: ot "brachnykh tantsev" zhivotnykh do epistemologii breika [Anthropological Pirouette. Studies of Movement: From Animal Courtship Dances to Break-Dancing Epistemology]. *HSE University*. Online Resource. <https://iq.hse.ru/en/news/287216259.html> (Accessed on October 20, 2025).
- Unruh, K. 2020. May We Have this Dance?: Cultural Ownership of the Lindy Hop from the Swing Era to Today. *Atlantic Studies: Global Currents* 17 (1): 40–64. <https://doi.org/10.1080/14788810.2019.1698241>
- Yurchak, A. V. (2014) 2024. *Eto bylo navsegda, poka ne konchilos'*. *Poslednee sovetskoe pokolenie* [Everything Was Forever Until It Was No More. The Last Soviet Generation]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 664 p.

© А. Е. Пастухова

ТАНЦЕВАЛЬНЫЕ ДЖЕМЫ: СИСТЕМАТИЗАЦИЯ И ОБЗОР ПРАКТИК В СОВРЕМЕННОМ ТАНЦЕВАЛЬНОМ СООБЩЕСТВЕ

В статье исследуется понятие джема (jam session) — импровизационного события, объединяющего группу исполнителей — музыкантов или танцоров. Рассматриваются исторические корни и культурный контекст джемов, начиная с их происхождения в музыкальной, джазовой и соул-культуре, и их значение в современных танцевальных стилях, таких как брейк, хаус, хип-хоп, контемпорари и контактная импровизация. Благодаря сбору информации в разных танцевальных сообществах становится возможным объединить множество практик единой терминологической рамкой, проследить за их развитием и вариативностью для дальнейшего изучения отдельных аспектов. Также представлен обзор современных джем-практик и их восприятие различными художественными средствами: кинотанец, фильм, перформанс и поэтический перевод. Особое внимание уделяется перспективам применения джем-практик в психологии, обучении танцоров на любительском и профессиональном уровнях, а также их роли в перформативных искусствах. В статье описывается эксперимент, проведённый автором, в рамках которого междисциплинарное объединение танца с другими видами искусства — письмом, рисунком и фотографией — позволило выявить потенциал джемов как среды использования невербального языка коммуникации, подходящей для раскрепощения и развития навыков взаимодействия в танце.

Ключевые слова: джем-сейшен, контактная импровизация, хип-хоп, современный танец, перформанс, импровизация

Ссылка при цитировании: Пастухова А. Е. Танцевальные джемы: систематизация и обзор практик в современном танцевальном сообществе // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 172–190.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/172-190

Original article

© Anna Pastukhova

DANCE JAMS: A SYSTEMATIZATION AND REVIEW OF PRACTICES IN THE CONTEMPORARY DANCE COMMUNITY

The article explores the concept of a jam session — an improvisational event that brings together a group of performers — musicians or dancers. It examines the historical roots and cultural context of jams, starting with their origins in music, jazz and soul culture, and their significance in modern dance styles such as break, house, hip-hop, contemporary and contact improvisation. By collecting information from different dance communities, it becomes possible to unify many practices under a single terminological framework to trace their development and variability for further study of their individual aspects. The article also provides an overview of modern jam practices and how they are perceived through various artistic means: cinedance, films, performances and poetic translations. Particular attention is paid to the prospects of using jam practices in psychology, training of dancers at the amateur and professional levels, as well as to their role in the performing arts. The article describes an experiment conducted by the author, in which the interdisciplinary combination of dance with other arts — writing, drawing and photography — revealed the potential of jams as a medium for using nonverbal communication, which can promote the development of interaction skills in dance.

Keywords: jam session, contact improvisation, hip-hop, contemporary dance, performance, improvisation

Author Info: Pastukhova, Anna E. — Student, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: muranna15@gmail.com; st106107@student.spbu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-4149-8458>

For citation: Pastukhova, A. E. 2025. Dance Jams: A Systematization and Review of Practices in the Contemporary Dance Community. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 172–190.

В статье раскрывается и систематизируется понятие джема (jam session) — импровизационного события в группе исполнителей (музыкантов или танцоров). Это слово очень часто используется в танцевальной среде непосредственно, но не применяется как термин в научных, главным образом антропологических и балетоведческих, текстах. Обозреваются контексты и концепции этого типа событий, их значение в танцевальной культуре и, изначально, в культуре музыкальной, джазовой. Делается попытка показать на примерах из современной музыкальной и танцевальной культуры, как может применяться этот термин, сколько вариаций и практик в него включается — от сайферов и кругов (термины будут объяснены ниже) в уличной культуре брейка, хауса и хип-хопа до контактных джемов современного танца.

В статье говорится о перспективах применения джем-практик в психологии и в обучении профессиональных танцоров, описывается история и происхождение методики, концепции джем-сейшенов, проводится обзор джем-практик в современной

России, а также восприятие джем-структур в перформативных практиках и других видах искусства. Также приводится описание джема-эксперимента, проведённого автором статьи, в ходе которого было предпринято междисциплинарное объединение танца с другими видами искусства (письмо, рисунок), обнажающее применение искусства как невербального языка, используемого участниками для коммуникации в процессе события-джема.

Историография вопроса

Рассматриваемая тема попадала в фокус научного изучения нечасто, и основной корпус текстов, на который приходится опираться при исследовании, происходит из внутренних, непосредственно танцевальных сообществ, где практикуются обозначенные выше практики. В основном цель этих публикаций — познакомить новичка в сообществе с основополагающими аспектами практик и принципами существования танцевального сообщества.

Огромная часть таких текстов приходится на долю сообществ контактной импровизации (далее также используется сокращение КИ), что объясняется спецификой танцевального направления, а именно тесным физическим контактом участников на классах и частотой применения джем-практик в обучении. Согласно Оксфордскому словарю танца, контактная импровизация — это система построения и развития импровизации, основанная Стивом Пакстоном в 1972 г. Она базируется на взаимосвязи между двумя (или более) движущимися телами и воздействии на них законов гравитации, импульса, трения и инерции (Oxford Dictionary of Dance 2010; Oxford Reference 2025).

Множество текстов в этой сфере посвящены вопросам культуры согласия в контактной импровизации. Этот термин переносится в сообщества КИ из сексуальной и романтической сферы, так как это направление напрямую связано с тесным физическим контактом, но при этом практически исключает вербальное общение в танце. Как следствие, оказываются возможны случаи нарушения личных границ, создание ситуаций контакта более тесного и открытого, чем бы хотелось танцорам, что побуждает сообщества изучать такое поведение, чтобы в дальнейшем его минимизировать. Так, например, хореограф Кэтлин Риа, бывшая танцовщица труппы Ballet Jörgen Canada, создала сайт Contact Improv Consent Culture (About 2025), где участники сообщества КИ публикуют тексты об этических проблемах, специфичных для этого танцевального направления. Также в онлайн-журнале Contact Quarterly публиковалась статья о случаях харассмента в контактных джемах, о способах предотвращения таких ситуаций и рекомендациях по созданию более безопасного сообщества (Yardley 2017).

Большинство исследовательских текстов, опубликованных, например, в *Dance Research Journal*, где упоминается феномен джема, также рассматривают в первую очередь это явление в среде контактной импровизации, чуть реже касаются хип-хоп культуры и музыкальных практик начала XX в.

На данный момент вопрос изучен лишь частично в англоязычных текстах и совсем не изучен в русскоязычной научной литературе, хотя Большая Российская энциклопедия содержит специальную статью, посвященную джемам (Джем сэшн 2007: 647). В этом исследовании-первооткрывателе предпринимается попытка описать, систематизировать и проанализировать историю, развитие и вариативность джемов.

Джем до танца: истоки явления, история понятия

Чтобы понять, как формируются и проводятся танцевальные джемы, необходимо обратиться к истории понятия «джем-сейшен» в музыкальной, ещё точнее — в джазовой среде. Изначально термин джем-сейшен определял довольно узкий, понятный формат мероприятий, появившийся в конце 1920-х гг. Согласно Словарю этимологии Дугласа Харпера (Online Etymology Dictionary), в музыкальном значении слово «джем» впервые стало использоваться в период с 1929 по 1933 гг., и означало «короткий, свободно импровизированный пассаж, исполненный всем джаз-бэндом» (перевод — автора статьи).

Однако встаёт вопрос об истории употребления слова джем в его контекстах и значениях. Вероятно, языковая метафора использует традиционное кулинарное значение джема, понимает импровизационное исполнительство как что-то музыкально вкусное, десертное, поданное маленькой порцией, смешанное из множества разных ингредиентов — инструментов, партий, характеров и голосов. Самые ранние вхождения фразы *jam session* в указанном выше значении обнаруживаются в CoHA (Corpus of Historical American) в 1937–38 гг. (English-Corpora).

Схожее определение даётся и в Кратком энциклопедическом словаре джаза, рок-и поп-музыки Олега Королёва: «Джем-сешн — свободное совместное музицирование с незнакомыми прежде музыкантами для обмена идеями или соревнования друг с другом в исполнительском мастерстве и искусстве импровизации... Случайный характер таких “концертов” исключает возможность репетиций и использования аранжировок» (Королёв 2002: 52). Определение О. К. Королёва расширяет понятие джема и выводит его из исключительно джазовой среды. И действительно, сегодняшние джем-сешны довольно часто не предполагают единства стиля у участников.

В настоящее время термин применяется гораздо вариативнее и шире, чем в 1930-е годы. От короткого импровизационного пассажа он распространился и на другие формы исполнения, так или иначе включающие импровизацию. Впоследствии из дружеских встреч выросли и коммерческие шоу-программы, ориентированные не на исполнителей, а на зрителей, заинтересованных в профессиональной импровизации. Такие джем-сейшны использовались как способ показать собственное мастерство, виртуозность игры, определить победителя (если обозначен формат соревнования). В некоторых случаях джемы записываются, в последствии записи продаются, как обыкновенные музыкальные альбомы.

Так в 1960–80-х годах появились и «джем-бэнды» — музыкальные группы, чьё творчество, в особенности концерты и записанные live-альбомы, включает длительную импровизацию. Так себя начали называть рок-группы Grateful Dead (основана в 1965 г. в Сан-Франциско, выступала на фестивалях Вудсток и в Монтерее) и Phish (основана в 1983 г. в университете Вермонта, Берлингтон, выступали с турами в течение двадцати одного года).

Отличительной особенностью этого жанра музыки стало положительное отношение к бутлегам — нелегальным записям выступлений. В то время как в музыкальной индустрии бутлеги существуют подпольно и скрыто из-за законов об авторских правах, джем-бэнды не останавливали своих слушателей от изготовления записей и даже поощряли их. Среди фанатов таких групп появилась практика посещения нескольких концертов тура подряд, чтобы услышать разные версии шоу, ведь импровизация не может быть повторена точь-в-точь.

Эта составляющая джем-сейшен культуры, пожалуй, является одной из наиболее хорошо изученных областей благодаря исследователю поп-культурных явлений Дину Буднику, автору книги “*Jam Bands: North America’s Hottest Live Groups*”, включающей подробные описания групп и документацию самого явления (*Budnik 1998*).

Как бы то ни было, ключевым фактором музыкального джема в любых вариациях становится импровизация. Музыканты не играют заранее подготовленный материал, могут быть незнакомы друг с другом и не иметь опыта совместной игры. В современных музыкальных сообществах джем часто подразумевает возможность общего музицирования и устраивается именно для опыта совместного исполнения в условиях спонтанности, а не демонстрации собственной виртуозности. Лучше всего эти особенности видны в джемах, не ограниченных стилевыми и инструментальными требованиями джаза. Часто музыканты приносят любые инструменты от академических до народных, чтобы найти способ «сыграть» и найти созвучие в любых комбинациях. Здесь изначальное значение слова джем (неразделимая смесь множества ингредиентов) читается особенно отчётливо.

«Джем-сессии — полезная практика не только для музыкантов и композиторов, это также про возможность играть и петь ради удовольствия, не боясь ошибаться и пробовать. К тому же, музыка — отличный способ вести диалог и просто хорошо проводить время — именно об этом будет наша с вами ближайшая встреча. Напоминаю, чтобы принять участие, не обязательно быть музыкантом, достаточно желания. Джем продлится с 18 до 21, приходите и приносите с собой музыкальные инструменты (без инструментов тоже можно, если у вас их нет — выдадим!)». Это анонс джема для музыкантов любого уровня в одном из тематических чатов в Telegram (Каледонский лес 2025).

В некоторых музыкальных сообществах разрабатываются подробные правила присутствия на джеме, специальный этикет. Например, в обществе кантри-музыки стиля блюграсс (*Northern Bluegrass Circle Music Society*), на джемах предполагается выбирать всем знакомые несложные мелодии, объяснять особенности композиции до начала исполнения, передавать ведущую роль друг другу по очереди и не занимать ведущую роль (звучать громче общего тона), если ведущий не предложил это персонально (*Jam Etiquette 2025*). Суть джема в блюграсс-интерпретации — в общем исполнении знакомых песен, где все ищут способы голосами и инструментами создать гармоничное общее звучание, ненарушаемое чьим-либо неуместным сольным выступлением.

Джем в танце: что это за форма?

Составив примерное представление о форме и концепции музыкальных джемов, мы можем обратиться и к танцевальным джемам, возникшим на 30–40 лет позже джазовых. В некоторых форматах мероприятия танцевальные джемы напоминают и копируют музыкальные, но главным здесь остаётся, пожалуй, смысл метафоры — неразделимое смешение множества разнородных частей в нечто качественно новое и интересное. Чтобы описать феномен джема подробнее, попробуем в самом начале очертить точнее форму этого события.

Джемом в танцевальной культуре называют события, находящиеся между двумя крайними вариантами спектра. Первый, шоу-вариант — это круг с солистом по центру, где центральный участник время от времени сменяется по команде ведущего. Второй вариант, не предполагающий зрителя, представляет собой одновременное

всеобщее действо без единого центра внимания. Каждый отдельно взятый джем более отчётливо похож на первую форму или на вторую, в некоторых случаях включает и чистые формы первого или второго варианта.

В дальнейшем я проведу краткий анализ разных форм джем-сессий в различных стилях и танцевальных направлениях.

Уличная танцевальная культура

В уличной танцевальной культуре джемы появились, пожалуй, раньше, чем в любых последующих направлениях: свидетельства о подобных встречах находятся уже в поп-культуре 1970 и 1980-х гг. (игровые фильмы «Брейк-данс» и «Бит-стрит», документальный фильм о граффити и хип-хоп культуре «Войны стилей»). Предположу, что это связано с джазовым происхождением (как формально, так и социально) соответствующих танцевальных стилей — таких как хип-хоп и брейк.

В этих стилях форма танцевального круга (которые также называются Dance Circle или Jam Cypher) стала возможностью коммуникации, частью общих встреч и вечеринок, а в формате состязания — возможностью вызвать конкретного соперника на танцевальный поединок и выяснить первенство, определить самых впечатляющих танцоров.

Порядок джема в уличном стиле в общей форме выглядит так: танцоры становятся в круг и по очереди выходят в центр, чтобы исполнить выход — короткую импровизацию — под случайную музыку. В таких выходах обыкновенно нет определённого порядка оценивания, нет как таковой цели определить победителя. Это возможность в принципе показать себя в сообществе, своё превосходство и харизму, протестировать новые трюки и удивить акробатическими, танцевальными навыками, ритмичностью или музыкальностью.

В формате состязаний (иначе — баттлов) на сцену выходят два участника и исполняют короткие импровизационные фразы (следуя логике музыкальных джемов), обращаясь друг против друга, как бы разговаривая с соперником. Публика поддерживает участников, создаёт громкую, шумную атмосферу, по зрительской реакции или по решению судей (опытных танцоров, чьё мастерство признано в сообществе) определяется победитель в поединке.

Из уличной, низовой и маргинальной культуры танцевальный джем (или сайфер) также популяризировался, был коммерциализирован и поднялся до уровня чемпионатов, шоу-форм. В таких случаях джемы записываются, на них приглашаются зрители, часто присутствуют профессиональные судьи, определяющие победителей в танцевальных поединках или оценивающие сольные выходы (см. RedBull 2025).

Одно из известнейших таких событий — House Dance International (HDI), ежегодный фестиваль уличного танца (House Dance International 2017). Этот чемпионат примечателен тем количеством стилей, которые на нём встречаются в импровизационных состязаниях, и исключительно хаусом и соответствующей музыкой он не ограничивается. В программу баттлов входят следующие стили: хаус, вог, экспериментал, хастл (соревнуются пары участников), ваакинг, хаус «в группе пять против пяти».

Хотя в терминологии самого House Dance International эта часть соревнования называется фристайл, формальные характеристики и особенности джема соблюдаются — это некоторое импровизационное событие, где танец подчёркнуто используется как средство коммуникации между участниками.

Вог-балы и хаус-культура

Особая форма танцевального джема, имеющая другое название, но подходящая под данное выше определение визуально и концептуально — вог-балы.

Вог-культура, хоть визуально далека от брейк-данса и хип-хопа, включает множество проявлений, общих для культур уличных танцев, флюидных и разнородных по своей сути (См. *A Brief History of Voguing* 2025; *Breaking Cyphers* 2025). Благодаря частому использованию электронной музыки вог оказывается очень близок культуре хауса. Здесь необходимо вспомнить, что вог — одна из ключевых составляющих House Dance International. Таким образом, в контексте данного исследования оказывается возможным связать этот стиль не только с современной хореографией, но и с уличной культурой.

«Haute couture для бедных», вог-бал копирует структуру и составляющие модного показа (сложные костюмы, особая походка моделей, гиперболизированные жесты и пластика, позирование для кадров) и переиначивает их, встраивает в формат и возможности уличной культуры, превращает последовательность поз в хореографию.

Так, основной формат выступления на вог-балу больше всего напоминает выход модели на подиум во время показа. Участники и участницы делают танцевальное дефиле, основанное на трюках, сочетании акробатических и хореографических элементов, всё время оставаясь не на месте, а будучи в продвижении от начала импровизированного подиума до конца.

При этом обычно выход на подиум так или иначе включает в себя импровизацию, а танцоры крайне редко выходят на такие мероприятия с поставленной заранее хореографией, что связано в том числе с невозможностью танцоров выбрать конкретную музыку для своего дефиле. В конце концов выход должен подойти именно той музыке, которая будет звучать в определённый момент, и суть соревнования заключается именно не в постановке, а в спонтанности и ситуативности выбранных движений.

С джемами других направлений вог-балы схожи в том, что эти события проводятся в первую очередь для танцоров, а не для внешней «непосвящённой» публики, и подразумевают демонстрацию умений друг другу. Однако в последствии на балы стали допускать и внешнюю, не выступающую публику, не связанную близко с субкультурой вог. Зрители приходят посмотреть на виртуозное исполнение, яркие костюмы и в деталях подобранный антураж всего события. Как и в традиционных музыкальных джазовых джемах, в вог-балах обыкновенно объявляется тема, в соответствии с которой участники готовят костюмы и продумывают выходы. Часто акцент делается на создании образа, а не только на конкретной форме движения — готовясь к выходу на подиум, участники должны продумывать свой костюм и актерскую составляющую гораздо тщательнее, чем хореографическую часть.

«Интерес к этой культуре и стилю давно вышел за пределы только танца, именно поэтому в жюри мы пригласили ярких личностей из различных сфер, но при этом их объединяет уникальность, вкус и харизма. Формат Вог-бала дает свободу самовыражения и презентации личности, не оглядываясь на шаблоны и ограничения, а театральность стиля возводит состязания танцовщиков на уровень первоклассного перформанса или шоу. Мы безусловно объединим сильнейших представителей этой культуры, я в предвкушении от того, какая красота нас ждёт...

...Тематикой бала станет мотив «Двойных стандартов» и «Двойного дна»: контраст напудренной оболочки и внутренних пороков, скованности корсетов, прилежности манер и интриг, заговоров и самых бесцеремонных вечеринок эпох. В день бала зрителей также ждёт уникальный танцевальный перформанс-променад, где основным инструментом артистов стал танец *Вог*» — Анонс бала, проведенного школой *PROТАНЦЫ* и её руководителем, хореографом Мигелем (*Вог Бал 2024*).

Современный танец

В культуре танца контемпорари распространился формат, копирующий танцевальные круги танцоров уличных и городских стилей. Обычно джем принимает формат баттла или соревнования. Танцоры выходят на сцену по очереди или вдвоём, после чего судьи делают выбор в пользу одного из танцующих, или же проставляют оценки всем выступающим.

Примечательно, что формат джема как дружеского собрания, вечеринки не свойственен культуре танца модерн и близкого к нему стиля контемпорари. В автобиографиях знаменитых танцовщиц не найдётся воспоминаний о таком виде обучения или развлечения. Предположу, что это произошло из-за общей профессиональной культуры сообщества, где танец — это скорее работа, чем развлечение. Танцоры модерна всегда близки к академической, балетной и театральной сцене, стремились туда в отличие от танцоров уличных направлений, социальная составляющая в которых была основополагающей. Из-за этого повседневные танцевальные практики танцоров модерна, вероятно, включают гораздо меньше социальных взаимодействий, а построены вокруг классических занятий в классах.

Хотя джемы не были характерны для танцевальной среды контемпорари и модерна в прошлые десятилетия, в 2000-х, 2010-х и 2020-х годах распространились мероприятия под таким названием. Они имеют мало общего с соревновательным и шоу-форматом, привычным для уличных танцев, а, наоборот, не предполагают наличия солиста и зрителя, наблюдения как такового. В этой части я делаю особый акцент на слове практика — джем используется скорее как длительная тренировка движения, где объединяется сознательное и продуманное с неосознанным и случайным, отчасти даже медитативным, неконтролируемым состоянием.

Обращу внимание и на то, что в таких джем-практиках участники не имеют цели проверить «реакцию публики» на новые движения и технически сложные элементы, и этот процесс далёк от тренировки «выступления на сцене». Гораздо чаще участники приходят, чтобы искать новые формы движения, основанные на базовых принципах, выученных на классах, а не вспоминать готовые паттерны, как того предполагает соревнование по импровизации.

Ключевое описание джемов, проходящих таким образом — созданная для танца среда с некоторыми заданными условиями. Для этого средой обычно ставится некоторое предварительно оговоренное ограничение, направляющее развитие танца. Это может быть особый выбор музыки, перечисление ожидаемых танцевальных практик (если джем проводится для участников по завершении класса или серии классов, лаборатории), объявление темы заранее, разработка световой схемы и декораций танцевального зала или сцены, проведение перед началом джема упражнений «настройки» и «сонастройки» для необходимого погружения и сближения участников.

Ниже приведены некоторые примеры описаний условий и форм джема в разных танцевальных сообществах России.

«Хочется создать ландшафт электронной музыки, который приглашает к симбиотическим отношениям звука и движения и не вступает в конфликт с аутентичностью последнего.

/ Павел Шаргала о сете, который он сыграет на джеме в субботу 28 декабря

...

Хочется задействовать свой опыт работы с танцхудожниками в перформативном ключе — когда звук не столько направляет, сколько входит в диалог с телом. Также в последнее время думаю о практиках динамических медитаций, которые проходят под музыку — хотелось бы использовать приемы оттуда и создать атмосферу постепенного входа в танец и достижения определенного уровня отрешенности.

/ Зоя Белова о сете, который она сыграет в воскресенье 29 декабря» — Музыканты о том, чем они руководствуются при подборе музыки для джемов современных танцоров в студии танца Сдвиг (Студия Сдвиг 1).

«Для нас джем — это пространство и время, чтобы побыть в состоянии танца, в коллективном теле и опыте длительной импровизации» — танц-художники и хореографы, создатели пространства современного танца «Сдвиг» о форме предстоящего джема (Студия Сдвиг 1).

«Вы можете танцевать, как вы хотите, вы можете взаимодействовать с другими участниками, пространством и музыкой, можете все это игнорировать. Но вы НЕ можете выйти из процесса.

В самом начале джема мы принимаем решение — танцевать или смотреть — и остаемся ему верны на протяжении всего сета!

Возраст, уровень владения техникой танца не имеют значения! Джем — это импровизация под живой диджеинг, это практика актуального для вас современного танца, это исследования своей телесной чувствительности, это ощущение себя частью танцевального комьюнити со всеми его тайнствами, отношениями и волнующими вопросами.

Наша саунд-художница — Анастасия Калашникова — работает на стыке кино, театра и медиаискусства. В своей музыкальной подборке она размывает границы между жанрами и погружит участников джема в звуковую медитацию» — описание джема современного танца в Культурном Центре ЗИЛ (Джем современного танца 2024).

«В субботу с 19.00 до 22.00 Оля и Лена проведут Challenge jam — джем, где ведущий «бросает» вызов участникам и провоцирует их идеями для танца, музыкой» (Студия Сдвиг 3).

«Мы окунемся в исследование собственного тела и движения через фантастическую анатомию. Соединяя научное и поэтическое, воображаемое и реальное, позволим своим телам течь и пересобирааться, разрастаться и развоплощаться. Мы попробуем создать пространство для действия: ночной лес или розовые реки — решать нам. Мы обратимся к практике слушания, размышляя в движении не только над тем «чего я хочу», но и над тем, «что хочет пространство». Наряжайтесь, если хочется, так чтобы одежда не сковывала движений. Прино-

сите крылья и хвосты, блестки и парики!» — предустановки и рекомендации для джема Полины Фенько (Утрехтский университет) (Студия Сдвиг 2).

Таким образом, в джемах контемпорари, современного танца, часто встречается профессиональное и профанное: перформативность действия и сложные, выученные принципы движения с движением для собственного удовольствия, случайным выбором тренировочной, нарядной, повседневной одежды, музыкой. Главное же здесь — в любой вариации из перечисленных не предусмотрено никакое оценивание и наблюдение со стороны как таковое. Названные джемы предполагают исключительно встречу танцоров с танцорами, не разделённую на пространство сцены и зрительного зала никаким образом.

Контактная импровизация

В контактной импровизации джем принимает совершенно иную форму, имеющую очень мало общего с джем-практиками в уличных и городских.

Из обозначенного мной в самом начале спектра (от круга с солистом по центру до всеобщего децентрализованного действия) контактные джемы наиболее близко подходят ко второму полюсу.

Другое ключевое различие между джем-культурами КИ и уличных направлений — в повседневности и степени обыденности практики. В остальных стилях от уличных до контемпорари танцевальная (тренировочная) рутина состоит прежде всего из классов и тренировок, где разучиваются хореографии, элементы, изучается техника, а джемы являются способом прерваться и отдохнуть. В контактной импровизации джем — это, наоборот, практика неспецифическая и повседневная, проводится она в разных сообществах так же часто, как и обычные танцевальные занятия, тренировки. Можно провести аналогию и сравнить класс в контактной импровизации — с университетской лекцией, а джем — с семинаром. В таком соотношении контактный джем во многих случаях служит повседневной практикой изученного на классах материала. Такое распределение сил, вероятно, связано с самой спецификой контактной импровизации, а именно — с нехореографированным заранее движением в паре или малой группе.

Чтобы развить соответствующие навыки, танцоры должны тратить основную часть своего тренировочного времени именно на импровизацию, а не на изучение (заучивание, повторение) техники или наборов движений. Именно джемы, постоянные и узконаправленные (практика конкретных умений после каждого конкретного класса) служат для танцоров контактной импровизации такой возможностью.

В контактной импровизации джемы проходят и развиваются следующим образом. Ниже представлены фрагменты из интервью с практиком контактной импровизации (интервью взято автором данной статьи).

«Джемы — это постоянная часть нашей жизни, нашей небольшой группы. Мы джемили, может быть, несколько раз в месяц, или даже чаще, потому что в конце каждого класса было время свободного танца, и иногда это перетекало в такой небольшой джем...

Джемы, как правило, происходят спонтанно, они перформативные, очень живые, туда редко закладывается какая-то определенная тема, но есть что-то, что ты просто считаешь из пространства.

Как правило, чаще всего это изначально соло движения, потом вы встречае-

тесь, танцуете вместе (можете долго танцевать вместе), и у вас [в паре] происходит история развития, предложения друг от друга какой-то темы, динамики. Это может быть динамичный танец, это может быть очень медленный танец. То есть это пространство для ваших совместных экспериментов. И пока вам интересно друг с другом, пока вы развиваете эту тему, вы танцуете вместе» (ПМА).

Ниже приводятся отрывки из описаний танцевальных джемов сообщества Контактной Импровизации Петербурга.

«Структура Созерцательного джема простая:

19:10–19:20 большой круг созерцания в неподвижности (медитация);

19:20–20:00 время для соло разогрева/танца;

20:00–20:15 стояние

20:15–22:40 открытое пространство для движения, контакта, созерцания снаружи или изнутри круга;

22:40–22:50 медитация

22:50–23:00 общий круг» — Анастасия Ругаева, ведущая контактных джемов и импровизаций (*Ругаева 1*).

«Эта и 2 последующие встречи будут посвящены Силе и точности / Воле и Тонусу / Вниманию и Выносливости / Через простые физические формы мы будем учиться управлять своим и общим весом, чтобы движение и наслаждение были не отделимы друг от друга» — Анастасия Ругаева, ведущая контактных джемов и импровизаций (*Ругаева 2*).

И всё-таки опыт джемов контактной импровизации существует не в вакууме, он связан формально и с уличной культурой танца, в особенности хауса, где музыка играет особую роль. В форме, нетронутой профессиональными чемпионатами, хаусу крайне близка среда рейва — многочасовой дискотеки под электронную музыку. Так описывает результат опыта танцоров хауса исследовательница Салли Р. Соммер, профессор Дюкского университета: «Это приводит к коллективному, почти безличному опыту, где танцоры становятся частью единой группы, часто демонстрируя экстравагантные трансформации идентичности. Движения хаус-танца несут духовное и политическое значение, создавая ощущение единства и связи через энергию жанра» (*Sommer 2001: 72–86*).

Ключевое различие здесь обнаруживается только в том, что конкретно катализирует создание нужной для всеобщего танца среды. Если для хауса важнейшим фактором оказывается музыка и клубная атмосфера, то в контактной импровизации главную роль играет сам контакт с другими людьми и пространством, часто не оттенённый ничем другим, намеренно отвлекающим от движения.

Эта форма, как и в случае контемпорари джемов, предполагает в первую очередь не демонстрацию умений и виртуозности исполнения, но контакт и общение через танец. Это возможность создать среду, в которой танец будет использоваться как язык, невербальный способ общения. В процессе события предпринимаются попытки разработать новые возможности танцевального языка, а сторонний наблюдатель, пассивный зритель в таком процессе не предполагается.

Джем в обучении: примеры и результаты

Во всех перечисленных выше стилях джемы так или иначе служат не только как проверочный или перформативный этап, но и как обучающая практика.

Из всех уличных и городских стилей этот аспект наиболее ярко раскрывается в хаусе — стиле, корнями уходящем в стиль диско, культуру клубов 1970–80-х годов XX века. Выше хаус упоминался в других контекстах, но теперь на примере этого стиля я покажу, как джем может применяться в обучении наравне с другими методиками и практиками.

Часто на хаус-классах часть занятия отводится именно на применение изученного технического элемента в танцевальном круге. Это связано, в первую очередь, с культурой и истоками хаус-музыки и стиля танца. Хаус подразумевает танец на дискотеках и рейвах, в очень раскрепощенной обстановке, которая важна для стиля не меньше, чем техническая составляющая. Поэтому во время классов тренируются не только стопы (шаги), рутины (комбинации) и музыкальность, но и способность поддерживать, создавать и включаться в клубную атмосферу.

Так, обучающий джем в хаусе — это импровизация с некоторыми техническими ограничениями для участников. Порядок выглядит так: в конце занятия все присутствующие образуют круг, в центр которого выходят поодиночке или вдвоём. Ведущий класса (преподаватель) даёт различные задания, относящиеся к прошедшему занятию, а ученики должны не только сами выполнять задания, выходя в центр круга, но и поддерживать остальных участников класса громкими криками, подбадриванием, аплодисментами. Такой фокус на поддержке важен, потому что хаус — это не просто современный, технически развитый, но и социальный прежде всего стиль танца. Иногда джем на занятиях проводится в парах — участники встают по двойкам и делают выходы друг на друга, как бы обращаясь к своему партнёру, а не ко всей аудитории.

Такая практика имеет черты и актёрского тренинга: участники учатся показывать, создавать, вызывать в себе необходимую, адекватную ситуации эмоцию, «заряжать» ей зрителей и соучастников процесса. В результате таких джемов танцоры учатся не просто запоминать нужные технические комбинации и движения, но присваивать их себе (опять же, по-актёрски) и использовать свободно, не будучи скованными страхом что-то забыть или сделать неверно.

Ниже приведены отрывки из интервью с танцовщицей о её опыте посещения занятий хаус-танцем (интервью взято автором статьи):

«Я занималась в разных местах, в конце занятий чаще всего было [время для джема], иногда просто собирались в свободный день поджечь. Первые были явно меньше часа, вторые могли быть довольно долго...

Чаще всего люди просто стояли или сидели в кругу и по желанию выходили на какое-то время. Если во время занятия, то как правило джемы были с каким-то заданием ([на какой-то навык] что было на занятии, например). Если это было просто по приколу, то соответственно люди выходили как хотели» (ПМА).

Джем как перформанс: танцевальные выступления, построенные на импровизации

Основная специализация автора статьи — искусствоведение, поэтому важным кажется предложить и проанализировать использование джем-практик в разных видах

искусств. На некоторых примерах из разных сфер показываются возможности использования подобных форм. В этом контексте особый интерес представляют джемы, связанные с общим движением в первую очередь, поскольку они не предназначены для наблюдения и на них не приглашают зрителей, что делает обработку и включение такого материала в художественное произведение более сложной и неочевидной задачей.

Кинотанец: импровизация в медиа

Применение импровизации, схожей с описанными выше джем-практиками, мы находим, например, в американском кинотанце. Согласно словарю Мерриам Вебстер, кинотанец (cinedance) — это танцевальная композиция или перформанс, созданные специально для киносъёмки (Cinedance Definition 2025). Глядя шире, мы обнаруживаем, что это междисциплинарный вид искусства, находящийся на грани между кино о танце и видео-арте, одинаково использующий художественные возможности кино и выразительность тела.

Так, Генри Хиллс, режиссёр экспериментального короткометражного кино, награждённый стипендией Гуггенхайма в 2009 г., активно пользуется импровизацией, структурами и задачами джема в своих видеоработах. А, например, фильм Социальные навыки (Social Skills) 2021 г. демонстрирует длительную импровизацию профессиональных танцоров, итог многодневной лаборатории в 12-минутном монтаже. Снятый во время изоляции при пандемии COVID-19, он жадно фиксируется на контакте тел с телами, множественных, случайных, необязательных прикосновениях, находит эстетику в бесконечном броуновском движении. Вот что пишет в аннотации к фильму сам режиссёр (Hills 2021):

«SOCIAL SKILLS — это композиция, в которой большая международная группа импровизирующих танцоров делится жизнеспособным видением совместного и творческого будущего, основанного на взаимной поддержке и спонтанном творчестве. Это среда, где возможно прикосновение без угрозы, близость без конфликта и индивидуальное самовыражение в рамках коллективного действия. Основные моменты 60-дневного семинара, проведенного танцором/хореографом/педагогом Дэвидом Самбрано в брюссельском арт-центре TIC TAC (с октября по середину декабря 2019 г.), были записаны на 16-миллиметровую пленку. Изучение этих кадров, заполненных толпой, и создание на их основе этого короткого фильма принесли спокойствие и тепло в эти неожиданно затянувшиеся времена социальной изоляции» (перевод автора статьи).

Необходимо отметить, что в русскоязычном медиапространстве документацией, описанием и архивированием кинотанцевальных работ занимается проект «Антология российского кинотанца», основанный Диной Верютиной (Антология российского кинотанца 2025). Архив, находящийся на данный момент в открытом доступе, позволяет проводить на его основе дальнейшие исследования, касающиеся случаев соприкосновения и сосуществования танца и кино.

Танец в кино

Яркая картина вог-бала представлена в открывающей сцене фильма «Экстаз» Гаспара Ноэ. Профессионально снятая и срежиссированная, она составлена из нескольких сольных выходов в круг с характерной техникой и костюмами в стиле Old Way Bog. Каждый танцор выходит, чтобы сделать несколько поз и трюков, взаимо-

действует с собравшейся толпой и освобождает место для следующего участника. После нескольких выступлений круг постепенно начинает смешиваться, теряя очертания, превращается в дискотеку профессиональных танцоров. Здесь действительно представлена вечеринка для своих — согласно сюжету, профессиональные танцоры, выпускники колледжа, собираются вместе, чтобы отпраздновать выпускной. Их танцевальный круг не предполагает оценок, только наслаждение танцем друг друга. Эта сцена — практически единственная поставленная заранее и хореографированная часть фильма. Актёры на площадке практически всё время импровизировали, о чём часто говорили в интервью после завершения съёмок.

Представленная в фильме импровизация, безусловно, далека от обучающих форматов — Гаспар Ноэ снимает профессиональных танцоров, одних из лучших во Франции, в моменты предельного напряжения, позволяя им в определенной степени «руководить» съёмочным процессом, он документирует и связывает импровизированное, сложное и высокотехническое движение.

Танец и(как) перевод

Другой пример включения джем-практик в сценическое, перформативное действие — проект выпускниц магистерской программы АРБ им. Вагановой «Художественные практики современного танца», состоявшийся на «Летней школе» в июле 2024 г.

Чтобы придать импровизации форму для существования на сцене, была поставлена рамка: танцоры в импровизации должны «переводить на язык танца» стихотворения, которые в этот момент зачитывали участники мастерской перевода. Переводчики владели более чем десятью различными языками, поэтому в ходе перформанса прозвучали не только русскоязычные тексты. Ниже приведены фрагменты интервью (ЛШ поток 1, 2), взятых журналистской мастерской, где описывается процесс создания и концептуальная рамка работы:

«Переводчики зачитывали стихи на разных языках (иногда даже вымышленных), а танцоры переводили их в движения. Потом менялись, и уже танец оказался переведенным в слова. В конце участники говорили, танцевали, топали, звенели, сталкивались, взаимодействовали и переводили друг друга всеми доступными способами. (...)»

Вторая часть — перевод танца на разные языки — началась с запроса участницы мастерской танцевальных практик Саши: «Хочу, чтобы меня перевели». Мы расспросили Сашу о ее впечатлениях после перформанса.

— Мне очень понравилось, потому что я понимала, что это создается в процессе импровизации, по ходу, что они (танцоры и переводчики) влияют друг на друга. Иногда было смешно, а иногда — ух, целая драма. Мне нравится всегда экспрессивное что-то, не структурированное. Особенно последний заход: это было безумно интересно, как будто вся картина мира стусилась в одном месте и предстала передо мной».

«...с мастерской танцевальных практик — переводили танец в слова и наоборот.

— Современный перевод — это перевод-перформанс. Когда ты перформишь достаточно долго, смотришь на современную поэзию, на то, как работает пе-

ревод неритмичных, несиллабических, нерифмованных штук — понимаешь, что перформативность везде одинаковая, — рассказала Злата.

Благодаря такому использованию импровизации и текстов зрители могут наблюдать, как связываются и взаимно влияют друг на друга движение и язык. Импровизационный формат позволяет широко использовать сценические возможности неосознанного, случайного движения, в том числе в случае спонтанного физического контакта выступающих на сцене. Репетиции позволяют отточить скорость и точность реакции тела на новую аудиальную информацию, но при этом избежать заученной пантомимы в случае представления одних и тех же текстов одними и теми же танцорами».

Междисциплинарный джем: танец, музыка, рисунок и письмо

Далее речь пойдёт о проведённом автором статьи эксперименте: серии джемов, сочетающих танец с другими видами искусства. Чтобы рассмотреть границы между двумя описанными в начале крайними точками спектра (круга с солистом и всеобщего действия), была придумана новая форма джем-практики. Для этого были выбраны альтернативные способов зафиксировать движение — способы, которые не предполагают строгой «профессиональной» оценки движения, а также его интерпретации и перевода. Для этого на джемы приглашались в качестве равноправных участников включённых наблюдателей — рисующих и пишущих, снимающих видео и фото.

В этих случаях джем оказывается лишён судей, но не лишён наблюдателей. Художники, фотографы и писатели тоже являются действующими участниками, а не случайной публикой, пришедшей на джем как на шоу для просмотра. Они не имеют никаких ожиданий от танцоров и в процессе заняты своей работой — рисунком, текстом, кадром. Таким образом, джем становится одновременно наблюдаемым и просматриваемым, но при этом не лишился свободы выбора движения — так появилась возможность использовать джем одновременно как перформативную и обучающую практику.

Такая реорганизация действующих лиц лишает пространство джема любого превосходства зрителя над танцором и предоставляет возможность творческого сотрудничества, организации среды для танца не только предметами, музыкой и пространством, но и другими людьми. Другой важный аспект, который получилось раскрыть и подсветить в джемах такого формата, важный мне как исследователю, это акцент на использовании танца как языка и контакт этого языка с языками других видов искусств, их средств выразительности без буквальной интерпретации движения.

Одновременно это предполагает и поиск новых эстетических аспектов, не всегда очевидных взгляду танцора, но заметных «профессиональному наблюдателю»: художнику, писателю, фотографу или видеографу. Ниже приводится фрагмент интервью с участницей джема, посвящённого её предшествующему танцевальному опыту и впечатлениям от процесса (интервью взято автором статьи).

Здесь описан опыт присутствия на джеме участницей, в прошлом связанной с классическим танцем профессионально. Она рассказывает и о травматичности этого опыта, и о том, как среда свободного танца, джем, помогла отрефлексировать этот опыт и выразить себя физически без страха осуждения.

«Я 8 лет занималась балетом, лет с 4 до 12, но из-за того, что я в самый тяжёлый пик подросткового возраста не занималась чем-то публичным, мне сейчас трудно. При этом воспоминания очень мутные и странные. У меня было ощущение, что я где-то плаваю, до конца не понимаю, что мы делаем. Я не различала фуэте, батман, что-то такое, просто что-то делала, как-то танцевала. Балетмейстер объясняла нам новые движения, кто-то не понимал, и она говорила что-то вроде “Сонь, ну ты чего, даже Маша поняла, а ты тупишь”. И это стало одной из причин, почему я решила оттуда свалить.

.... Когда [на джеме] началась музыка, я поняла, что меня сковывает привычное чувство, что сейчас нужно будет что-то делать. У меня случился ступор, я начала на всех смотреть и старалась лишний раз не высовываться, не двигаться. Это моя стратегия по жизни, я всегда с определённого возраста боюсь как-то проявляться, наверное, во всём, в том числе в танце. Я всегда пытаюсь казаться меньше, чем я есть.

Если раньше ходила на дискотеки какие-нибудь, я танцевала, просто переминалась с ноги на ногу, как-нибудь с друзьями что-нибудь попрыгаю, но речь не шла о том, чтобы оторвать руки далеко от тела. Для меня это почему-то такая тема тяжёлая, то есть как будто поднять руку во время танца это уже тяжело.

Я поняла, что если я сейчас не заставлю себя встать, то ничего не поменяется, так и останется страшно. Я начала что-то делать, я по крайней мере, встала и стояла с руками на талии и потом поняла, что, оказывается, можно занимать пространство. Это касается будто не только танца, это такое фундаментальное новое понимание» — Мария, участница междисциплинарного джема (ПМА).

Как для профессионалов, так и для танцоров-любителей этот опыт может послужить раскрепощающей и успокаивающей практикой, имеющей некоторые общие черты с подходами и методами танцевально-двигательной терапии.

Заключение — зачем всё это нужно?

Танцевальные джемы — собирательное название для множества танцевальных практик, так или иначе связанных с импровизацией. Они не имеют единого источника и какого-либо «оригинального», единственно верного формата. Считаю важным для исследователей танца выделять такие события в отдельную категорию, далёкую от других событий, включающих массовый коллективный танец. Если на рейвах качество и форма движения отступают на задний план перед общим состоянием транса, опытом обезличенности (Sommer 2001: 72–86), то в категорию джемов попадают события, где качество и форма танца первичны, а опыт присутствия различается от участника к участнику и не может быть уравнен и обобщён. Именно поэтому в категорию джемов включаются и вог-балы, и некоторые кинотанцевальные работы, и другие танцевальные события, имеющие другое название, не связанные с джем-практиками напрямую.

Особую сложность в документации и исследованиях джемов на данный момент представляет малое количество записанных видеоматериалов, так как часто подобные события проводятся внутри малых локальных сообществ, а для части из них (контактная импровизация, хаус) являются рутинными, а потому не обязательными для видеофиксации.

Тем не менее, на данном этапе изученности можно сделать несколько выводов. Как пишет Салли Р. Соммер в вышеупомянутой работе *C'mon to my house: Underground-House Dancing*, рейвы вновь оказались крайне важны для американской культуры после 11 сентября 2001 г. (Sommer 2001: 72–86). Разрушение башен ВТЦ в результате теракта полностью изменило понимание безопасности на базовом уровне — вопрос целостности собственного тела. Это событие фундаментально изменило и уровень доверия, послужило росту напряжения в американском обществе. В такой ситуации рейвы дали возможность это напряжение сбросить именно за счёт создания на краткое время безопасного пространства — несмотря на заполненность людьми, оно не несёт угрозы и даёт возможность объединения (именно в этом обезличенном, экстатическом всеобщем опыте близости тел).

У рейвов и джемов есть одна общая черта — это *безопасность* пространства. Во всех рассмотренных выше примерах джемов отсутствует оценочность, невербальное общение (через танец и тело) используется максимально активно, часто есть возможность прямого — опять же, безопасного — контакта. Отличает же джемы от дискотек и рейвов степень внимания к собственному телу — объединяет участников не транс и забытие, но определённый уровень сосредоточенности и фокусировки на движении.

Популярность таких безопасных телесно-ориентированных пространств может сигнализировать о некоторой напряжённости, шаткости чувства физической безопасности. Так, например, кинотанец *Social Skills* появился во время пандемии COVID-19 как тоска по «старым добрым временам», когда все могли собираться вместе с такой лёгкостью. Эту корреляцию ещё предстоит изучить в будущих исследованиях в этой области.

Также важно отметить, что междисциплинарные джемы, как показывают ответы респондентов, могут стать частью образовательного процесса при обучении современному танцу, предоставлять начинающим танцорам «точки входа» в танец без излишнего внешнего давления преподавателя или тренера, создавать среду для спокойного изучения собственных возможностей движения и невербальной коммуникации.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора. Санкт-Петербург, 2024–2025 г.

Антология российского кинотанца 2025 — Антология российского кинотанца. Фильмотека.

[Электронный ресурс]. <https://антологиякинотанца.рф> (дата обращения: 18.01.2025).

Вог Бал 2024 — Вог Бал «You Slay» в театре на Дворцовой Набережной // Dance.Ru. 16.10.2024. [Электронный ресурс]. <http://www.dance.ru/events/vogue-bal-v-teatre-na-dvortsovoy-naberezhnoy/> (дата обращения: 18.01.2025).

Джем-сэшн 2007 — Джем-сэшн // Большая российская энциклопедия. Том 8. М.: БРЭ, 2007. С. 647.

Джем современного танца 2024 — Джем современного танца Мастерская танца и перформанса // Культурный центр ЗИЛ. 03.02.2024. [Электронный ресурс]. <https://zilcc.ru/events/dzhem-sovremennogo-tanca/> (дата обращения: 18.01.2025).

Каледонский лес 2025 — Каледонский лес. Donation пространство в центре Питера. Настолки, чай, кофе и волшебная атмосфера. Пер. Гривцова // Телеграм-канал. [Электронный ресурс]. https://t.me/kl_les/1178 (дата обращения: 18.01.2025).

Ругаева 1 — Контактная Импровизация Спб. Анастасия Ругаева // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-116758688_3363 (дата обращения: 18.01.2025).

Ругаева 2 — Контактная Импровизация Спб. Анастасия Ругаева // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/wall-116758688_3344 (дата обращения: 18.01.2025).

- ЛШ Поток 1 — ЛШ Поток // Telegram. [Электронный ресурс]. https://t.me/lsh_potok/3765 (дата обращения: 18.01.2025).
- ЛШ Поток 2 — ЛШ Поток // Telegram. [Электронный ресурс]. https://t.me/lsh_potok/3778 (дата обращения: 18.01.2025).
- Студия Сдвиг 1 — Студия Сдвиг // Telegram. [Электронный ресурс]. <https://t.me/sdvigspace/5008> (дата обращения: 18.01.2025).
- Студия Сдвиг 2 — Студия Сдвиг // Telegram. [Электронный ресурс]. <https://t.me/sdvigspace/829> (дата обращения: 18.01.2025).
- Студия Сдвиг 3 — Студия Сдвиг // Telegram. [Электронный ресурс]. <https://t.me/sdvigspace/2328> (дата обращения: 18.01.2025).
- About 2025 — About // Contact Improv Consent Culture. [Электронный ресурс]. <https://contact-improvconsentculture.com/about/> (дата обращения: 19.01.2025).
- A Brief History of Voguing 2025 — A Brief History of Voguing // National Museum of African American History and Culture. [Электронный ресурс]. <https://nmaahc.si.edu/explore/stories/brief-history-voguing> (дата обращения: 18.01.2025).
- Breaking Cyphers 2025 — Breaking Cyphers: What They Are & Why They're Important // Red Bull. [Электронный ресурс]. <http://www.redbull.com/int-en/the-importance-of-the-cypher> (дата обращения: 18.01.2025).
- Cinedance Definition 2025 — Cinedance Definition & Meaning // Merriam-Webster. [Электронный ресурс]. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cinedance> (дата обращения: 18.01.2025).
- English-Corpora — English-Corpora: СОНА. [Электронный ресурс]. <https://www.english-corpora.org/coha/> (дата обращения: 02.02.2025).
- Jam Etiquette 2025 — Jam Etiquette // Northern Bluegrass Circle Music Society [Электронный ресурс]. <http://www.bluegrassnorth.com/jam-etiquette> (дата обращения: 18.01.2025).
- Hills 2021 — Hills H. Social Skills. 2021. [Электронный ресурс]. <https://henryhills.com/films/social-skills> (дата обращения: 18.01.2025).
- House Dance International 2017 — House Dance International // Dance/NYC. [Электронный ресурс]. <https://www.dance.nyc/for-audiences/community-calendar/view/House-Dance-International/2017-07-16> (дата обращения: 02.02.2025).
- Online Etymology Dictionary — Jam // Online Etymology Dictionary. [Электронный ресурс]. https://www.etymonline.com/word/jam#etymonline_v_42676 (дата обращения: 19.01.2025).
- Oxford Reference 2025 — Contact Improvisation // Oxford Reference. [Электронный ресурс]. <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/oi/authority.20110803095634486> (дата обращения: 01.02.2025).
- Red Bull 2025 — Jamming: Why it's so Important to Street Dance Culture // Red Bull. [Электронный ресурс]. <http://www.redbull.com/int-en/what-is-jamming-in-street-dance> (дата обращения: 18.01.2025).
- Yardley 2017 — Yardley B. Respecting Boundaries/Coexisting Genders: A Zine about Women's Experiences of Feeling Unsafe in Contact Improv // Contact Quarterly: Dance and Improvisation Journal, Books, Dvds. 2017. Vol. 42.2. [Электронный ресурс]. <https://contactquarterly.com/contact-improvisation/news-letter/index.php#view=respecting-boundaries-coexisting-genders> (дата обращения: 01.02.2025).

Научная литература

- Королёв О. К. Краткий энциклопедический словарь джаза, рок- и поп-музыки. М.: Музыка, 2002. 168 с.
- Budnik D. Jam Bands: North America's Hottest Live Groups. Toronto: ECW Press; Chicago, Ill, 1998. <https://archive.org/details/jambandsnorthame00budn>
- Sommer S. R. 2001C'mon to My House: Underground-House Dancing // Dance Research Journal. 2001. Vol. 33. No 2. С. 72–86. <https://doi.org/10.2307/1477805>
- Craine D., Mackrell J. (eds.). Oxford Dictionary of Dance. Oxford; New York : Oxford University Press, 2010. 502 p.

References

- Budnik, D. 1998. *Jam Bands: North America's Hottest Live Groups*. Toronto: ECW Press; Chicago, Ill, 1998. <https://archive.org/details/jambandsnorthame00budn>
- Craine, D., and J. Mackrell (eds.). 2010. *Oxford Dictionary of Dance*. Oxford; New York: Oxford University Press. 502 p.
- Korolev, O. K. 2002. *Kratkii entsiklopedicheskii slovar' dzhaza, rok- i pop- muzyki* [A Brief Encyclopedic Dictionary of Jazz, Rock, and Pop Music]. Moscow: Muzyka. 168 p.
- Sommer, S. R. 2001. C'mon to My House: Underground-House Dancing. *Dance Research Journal* 33(2): 72–86. <https://doi.org/10.2307/1477805>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/191-201

Научная статья

© Е. Ю. Андриющенко

РАСКОСЕЦ ОТ ХОББИ К СООБЩЕСТВУ

Параллельно с государственными проектами по популяризации традиционной русской культуры вокруг этого интереса естественным путем возникают независимые сообщества. В основу статьи легли двухгодичные 2022–2024 наблюдения за любительским городским фольклорным ансамблем (г. Москва). Материалы включенного наблюдения и серии глубинных интервью дали возможность проследить процесс развития коллектива, и ответить на вопрос, чем является подобное объединение для данной группы людей, а также проанализировать реальную роль фольклора внутри сообщества. По итогам анализа были выявлены признаки различных общностных категорий, таких как группа по интересам или субкультура, однако ни одна из них не подтвердилась, как основная. Исполнение фольклора становится связующей коммуникацией в группе, а существование самого сообщества закрывает потребность горожанина в безопасности и принятии, нежели потребность в поддержании своей этничности.

Ключевые слова: комьюнити, городское сообщество, группа по интересам, фольклор, культурные практики, досуг, локальные сообщества, групповая идентичность, субкультура

Ссылка при цитировании: Андриющенко Е. Ю. Раскосец от хобби к сообществу // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 191–201.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/191-201

Original article

© Ekaterina Andriushchenko

“RASKOSETS”: FROM HOBBY TO COMMUNITY

Along with national projects to popularize traditional Russian culture, spontaneous independent communities arise around this interest. This article is based on two years of observations (2022–2024) of an amateur urban folklore ensemble in Moscow. Included observations and a series of in-depth interviews made it possible to trace the group's development, to answer the question of what this association means to the group, and to analyze folklore's real role within the group. The analysis identified signs of various community categories, such as an interest group or subculture, but none were confirmed as the main category. Performing folklore fosters communication within the group, and forming the community fulfills the city dwellers' need for security and acceptance more than maintaining their ethnicity.

Андриющенко Екатерина Юрьевна — магистрант, Болонский университет. Восточноевропейские исследования (Болонья, Италия). Эл. почта: zapall@mail.ru

Keywords: *community, urban community, interest group, folklore, cultural practices, leisure, local communities, group identity, subculture*

Author Info: Andriushchenko, Ekaterina Y. — Master Student, University of Bologna. East European Studies (Bologna, Italy). E-mail: zapall@mail.ru

For citation: Andriushchenko, E. Y. 2025. “Raskosec”: from Hobby to Community. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 191–201.

В конце XIII в. слово «хобби», привычное для нас в значении «увлечение», имело иное определение в английском языке — «маленькая лошадь» (Полторацкая 2015: 74). Предполагается, что трансформацию термин пережил в XVIII в. после публикации романа Лоренса Стерна «Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена» (Васильева 2022: 6). По сюжету произведения у всех героев есть персональный hobbyhorse или конек — т. е. интерес, любимая тема для разговора или повторяющееся занятие. В нынешних реалиях словом «хобби» обозначается род занятий, которым занимаются на досуге, в основном для наслаждения.

Феномен досуговых практик существует и развивается вместе с развитием цивилизации, и всегда отражает социо-экономические и социокультурные тенденции конкретного общества. Проблематика свободного времени поднималась еще со времен Античности, и до сих пор тема остается актуальной среди зарубежных и российских специалистов (В. Воронков, О. Бредникова, С. Ушакин, П. Бурдые, В. Тернер, Э. Венгер).

Свободное время обычно рассматривается как с экономических позиций, так и социологических. Рассмотрим эти две призмы подробнее.

Экономическая призма

Потребление и рынок досуга: Свободное время создает спрос на различные виды услуг и товаров, связанных с досугом. Он может включать в себя путешествия, развлечения, спорт, хобби и культурные мероприятия. Развитие индустрии досуга способствует экономическому росту, созданию рабочих мест и увеличению налоговых поступлений.

Инвестиции в инфраструктуру: Для удовлетворения потребностей людей в свободное время необходимо развивать инфраструктуру — парки, спортивные комплексы, театры, музеи и т. д. Это требует значительных инвестиций со стороны государства и частного сектора.

Изменение структуры занятости: С увеличением свободного времени меняется и структура занятости. Появляются новые профессии, связанные с досугом, такие как тренеры, организаторы мероприятий, специалисты по туризму и т. д. Это также может привести к изменению формата работы, например, к гибкому графику или удаленной работе.

Экономия времени: Свободное время позволяет людям заниматься саморазвитием, что может повысить их производительность и конкурентоспособность на рынке труда. Люди, которые используют свое свободное время для обучения и повышения квалификации, могут получить доступ к более высоким зарплатам и лучшим условиям труда.

Социологическая призма

Социальные связи и взаимодействие: Свободное время способствует укреплению социальных связей. Люди могут проводить время с семьей и друзьями, участвовать в общественных мероприятиях, что способствует формированию чувства общности и принадлежности.

Культурное обогащение: Участие в культурных мероприятиях, таких как выставки, концерты и театры, обогащает личный опыт и способствует развитию культурной идентичности. Это также может способствовать социальной интеграции, особенно для мигрантов и меньшинств.

Психологическое здоровье: Свободное время играет важную роль в поддержании психического здоровья. Возможность заниматься любимыми хобби, отдыхать и расслабляться помогает снизить уровень стресса и предотвратить выгорание.

Неравенство в доступе: Важно отметить, что доступ к свободному времени и возможностям для досуга может быть неравномерным. Социально-экономический статус, уровень образования и место проживания могут влиять на то, как люди используют свое свободное время. Это может привести к социальному неравенству и различиям в качестве жизни.

Активизм и участие в жизни общества: Свободное время также может быть использовано для участия в волонтерских проектах и социальных движениях. Это способствует развитию гражданского общества и повышению уровня социальной ответственности.

Таким образом, свободное время является многогранным понятием, которое влияет на экономику и общество в целом.

В современных социальных науках существуют разнообразные подходы к интерпретации феномена досуга, а повышенный интерес к этой теме объясняется возможностью рассматривать и анализировать различные аспекты повседневной жизни через досуговые практики. В процессе длительных социокультурных трансформаций досуг стал одним из значимых элементов для человека и сегодня занимает важное место в его жизнедеятельности. Он может указывать на принадлежность некой группе или приверженность мировоззрению, обнажает потребности и отражает коллективную идентичность. Тема досуга и свободного времени рассматривалась классиками социологии в контексте труда и социальной структуры. Дюркгейм (1893) подчеркивал, что разделение труда создает необходимость в отдыхе как компенсатором механизма (Дюркгейм 1990). Вебер (1905) анализировал влияние протестантской этики на отношение к свободному времени, указывая негативное восприятие безделья. Парсонс (1937) утверждал, что досуг способствует социальной интеграции, обеспечивая воспроизводство ценностей общества. Именно в сфере досуга наблюдается относительная свобода от профессиональных и семейных ограничений, а также ослабляется или отсутствует институциональное давление на личность.

В данной статье я рассматриваю досуговую практику молодых горожан. По форме практика представляет собой хоровое пение в рамках ансамбля Раскосец. Раскосец — это самоназвание фольклорного любительского хора с постоянным составом в 10–12 человек (участников в чате более 50, кто приходит не системно). Встречи проходят еженедельно, в рамках которых участники разучивают примеры аутентичного фольклора разных регионов России по старым полевым этнографическим аудиозаписям с профессиональным фольклористом. В основу исследования легли глу-

бинные интервью с большинством участников от постоянного состава (10 человек), а также данные полевого наблюдения на более чем 20 встречах в качестве полного участника и полного наблюдателя, в ходе которых фиксировался внутренний фольклор группы (ПМА).

Первой заинтересовавшей меня проблемой стала невозможность описать Раскосец в рамках той или иной формы групповой деятельности, в дальнейшем именно из этого вопроса вырос исследовательский интерес.

Данное комьюнити обладает признаками сразу нескольких общностных категорий, однако неверно было бы отнести их к одной из них:

- «представители русской культуры» — основная формальная цель группы, озвучиваемая для новых участников и внешнего круга, — изучение русского традиционного фольклора, однако не все участники отмечают это как свой интерес или отмечают, что не чувствуют себя представителями русской культуры;
- «субкультура» — у группы также есть представления об общности и свои общие символы, при этом идентичность групповая активна только вместе с группой, важно, что не происходит отстройка от внешнего мира, а участника Раскосца невозможно по каким-то признакам отличить в общественном транспорте от другого горожанина;
- «хобби горожанина» — участники оплачивают занятия и приходят в свободное от других дел время. Однако все опрошенные выразили мнение, что эти встречи отличаются от других секций, которые они посещают за деньги. В интервью упоминались квиз, футбол, йога, но говоря об отличии, в каждом случае респонденты называли особое комьюнити, которое существует только в Раскосце;
- «группа по интересам» — еще одна основная, формальная цель группы это хоровое пение, хотя не все участники обозначают пение как свой выраженный интерес и ставят его во главу угла.

Наиболее интересным парадоксом оказалось то, что ни хоровое пение, ни фольклор не являются, по словам участников, главной объединяющей целью встреч фольклорного хорового коллектива. Уже в процессе знакомства с группой выяснилось, что фольклор все же играет свою особую роль, и для понимания этой роли нужно глубже познакомиться с культурными кодами коллектива.

Сторонний наблюдатель представляет сообщество с помощью фиксации его символики, в первую очередь физической (например, знак «*peace*» у хиппи), но такую роль могут выполнять и вербальные символы. В работе «Система: тексты и традиции субкультуры» Т. Б. Щепанская употребляет определение сообщества в версии социантрополога и политолога А. П. Козна, как поля символики: «Реальность сообщества в восприятии людей заключается в их принадлежности ...к общему полю символов» (Щепанская 2004: 58). Общее поле символов размещает в себе культурные коды. Они у ансамбля Раскосец, также как у людей из Системы (Щепанская 2004) включают в себя невербальные коды, такие как телесный код, жесты и вербальные стереотипы, такие как сленг, юмор.

Анализ любых символов сообщества ставит перед исследователем вопрос, почему группа использует именно эти образы и связывает себя с ними. Далее мы увидим, что определяет выбор символов в Раскосце.

Невербальные коды

Преподаватель использует интуитивную и «понятную» систему знаков при разучивании песен (Рис. 1). В этом смысле знаки являются исключительно продолжением практических целей — разучивание репертуара. При этом участники отмечают, что такие же движения, выполняемые другими людьми, требуют новой настройки и сходу не получается координировать голос и требования преподавателя. В интервью говорилось о дополнительных усилиях для понимания.

Однако я выношу эти движения руками в невербальный код группы, потому что они переключались из простой и понятной функции во внутренний фольклор. Координация руками, хорошо узнаваемые движения также являются предметом внутренних шуток среди «старичков». Если новичок проявляет понимание в музыке и ему не нужна настройка через руки, «старички» шутят, что человек не приживется. Так проявляется разделительная роль смехового фольклора (свой\чужой). Интересно, что эту же ситуацию разыгрывают старички для нормализации ошибок, например, для установления атмосферы принятия ошибок в исполнении нот. И так работает уже посвятительная функция, позволяя представить типовые ситуации и реакции. Эти и другие роли смехового фольклора подробно описаны Щепанской на примере культурных кодов субкультуры Система, а также в других ее работах. Исследователь анализирует как юмор, ирония и пародия используются для формирования групповой идентичности, установления внутренних норм, а также для разграничения «своих» и «чужих». Щепанская подчеркивает, что смеховой фольклор выполняет важную функцию в создании и поддержании субкультурных традиций, служа средством коммуникации и способом выражения коллективных ценностей и мировоззрения (Щепанская 2004).

Вербальные стереотипы

Еще более информативными для системного анализа являются вербальные стереотипы ансамбля (Рис. 2). Вербальные стереотипы Раскосца включают:

- узнаваемые речевые и изобразительные символы: комарик, мертвая муха, чай, движения руками и т. д. Например, осенью участники активно делятся фо-



Рис. 1. Использование системы знаков при разучивании песен. Москва, 2022/2023 г.

Фото Е. Ю. Андрющенко

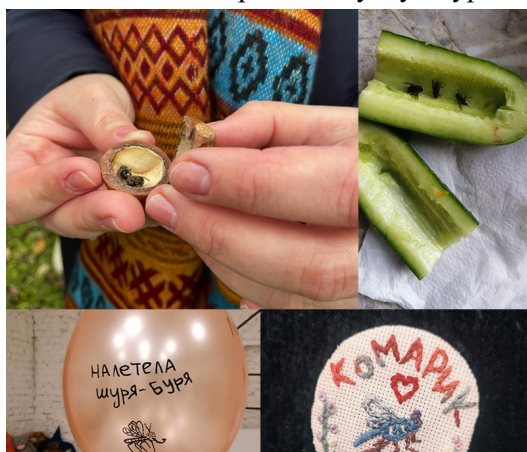


Рис. 2. Вербальные стереотипы Раскосца. Москва (слева), Тульская обл. (справа).

2023 г. Фото Е. Ю. Андрющенко

тографиями мертвых мух в общем чате. Так поступают участники, которые уже разучили\исполнили песню, связанную с восточнославянским обрядом проводного типа. Обряд традиционный и называется «Похороны мух».

- самоназвание: раскотики, комарики, раскосята, всегда уменьшительно-ласкательные формы. Например, слово «раскотики» состоит из слов «Раскосец» и «котики». Соединяя слова, участники подчеркивают нежное отношение друг к другу, обозначают теплую атмосферу.
- внутренние шутки: про чай и барина, про отсутствие музыкального образования, ситуативный stand up и т. д. Например, шутка про барина и чай уместна как метафора чего-то длительного, иногда занудного. Поскольку у каждой песни есть характер, длительность, и люди, исполняющие песню, знают об этом без объяснений.

Вербальные стереотипы являются важной частью взаимодействия участников и изобилуют символами, знаками. Конструирование социального мира через повседневное взаимодействие интересовало представителей школы символического интеракционизма. Представители направления рассматривали значения символов, которые выступают как необходимые условия и средства социальных взаимодействий. Наибольшее внимание они уделяли основному символическому средству — языку. Этот социальный символ является знаковой структурой и необходим для проигрывания разных социальных ролей. За социальными символами лежит нормализация действий индивида по отношению к социальным образцам поведения. Анализируя эти символы как знаки взаимодействия, можно изучать множество аспектов социальной жизни, идентичности, культуры, власти.

Вербальные стереотипы ансамбля представляют собой такой социально-групповой феномен как арго, но прежде всего это выражается не столько в специфичности лексики, сколько в своеобразии употребления. В начале XX столетия Поль Бюрани утверждал, что арго свойственно любому языковому коллективу (*Burani 1901*). При этом, согласно Д. С. Лихачеву, арготические слова не составляют отдельной языковой системы, а лишь пересыпают речь, придавая ей специфику и помечая высказывания как «свои», в том смысле, что принадлежащие некой группе или среде (*Лихачев 1964*).

Зафиксированный во время наблюдения сленг так или иначе связан с песенным репертуаром коллектива. Здесь мы напрямую сталкиваемся с тем, какую реальную роль играет фольклор для группы. Внутренние шутки, словечки, символы в подавляющем большинстве касаются разучиваемых песен (конь-коза, зема Ро, шуря-буря). Чтобы понять этот локальный фольклор его необходимо именно спеть. Участники не разъясняют и не пересказывают смысл, освоение происходит именно через перформанс. Все вербальные стереотипы основаны на проживании исполнения тех или иных песен. Во время занятия никто не объясняет почему в какой-то момент возникает общий смех или другая общая эмоциональная реакция. Почему, например, один участник называет другого комариком и это вызывает нежные чувства в группе. Но когда новый участник спел, он понимает\проживает историю и смысл через эмоциональный опыт усваивания партии. Отрыв от репертуара означает для участника разрыв в понимании и коммуникации. Это подтверждается также тем фактом, что работает одинаково в отношении «новичков» и «старичков». Не важно сколько человек провел в коллективе, если оторвался именно от репертуара, значит оторвался от

понимания внутренних смыслов. Таким образом обнаруживается, что роль разучиваемого фольклора и его исполнения заключается в создании некоего общего информационного поля. Репертуар является связующей нитью и занимает особое место в коммуникации между участниками. Он ложится в основу внутренних локальных групповых смыслов и объединяет участников, но не как общая цель, а как общая канва, становясь «коммуникативной» эмоциональной практикой (Scheer 2012: 214).

Если русский народный фольклор является для группы общим информационным полем, то какова функция самого ансамбля в жизни участников? Для ответа на него была проведена серия глубинных интервью, чтобы получить версию самих хористов.

При формулировании гипотез был использован такой качественный метод исследования как глубинное интервью. Открытые вопросы предлагали своими словами описать, что такое Раскосец, какое место занимает в жизни участника, чем отличается от других подобных занятий и что позволяет приобрести. Всего было проведено 10 бесед, а в респонденты выбран актуальный «костяк» ансамбля. Все 10 участников упоминали в своих ответах такие категории как свобода, освобождение, самовыражение. Подобным образом о Системе говорили «пипл» (таким было самоназвание участников субкультуры Система) в работе Щепанской: «Система — это область абсолютной свободы, за которой они сюда и приходят из мира...» (Щепанская 2004: 164).

Однако существует ряд отличий в интерпретации свободы. Дополнительные вопросы вокруг темы свободы среди участников Раскосца показывали трактовку этого понятия скорее, как чувства безопасности. Как таковых официальных внутренних правил в группе не озвучивается, но наиболее часто употребляемое описание: «наше бережное сообщество». Любые агрессивные проявления недопустимы между участниками или в проявлении мнения, в споре. В некотором смысле создается даже неестественная среда. При возникновении несогласия члены ансамбля берут паузу на «подумать» и затем приносят решение, снимая градус напряжения в моменте (ПМА).

Люди из Системы в работе Щепанской, говоря о свободе, больше упоминают запреты, тем самым трактуя свободу в значении «воля», указывая одну единственную норму, где запрещается только запрещать (Щепанская 2004: 164). Отсутствие норм и ограничений здесь и является своеобразной нормой. Также речь идет о свободе обмена мнениями, где нельзя мешать высказыванию даже самых неприемлемых идей. Еще одна из трактовок говорит о раскрепощенности и свободе от комплексов, от социальных норм и чьего-либо влияния. Все эти высказывания характерны одновременно и для андеграундной субкультуры, и для структуры, которая выстраивается по принципу горизонтальных связей. И на этом, казалось бы, пересечения между важными конструктами сообществ закончились. Однако наряду со свободой, понятие «ненасилие» является ключевым и для пипл. Это один из самых главных и устойчивых символов рассматриваемой субкультуры. Системная традиция также выработала специальные средства подавления агрессивности, и их поиск постоянно продолжался.

Подобным образом в Раскосце через отлучение от общего диалога или игнорирование регулируется любое агрессивное конфликтное проявление. Отлучение осуществляет администратор общего чата, поскольку на живых встречах конфликты исключены. При этом даже отлучение не выглядит как удаление или блокировка участника. За время наблюдения открытый конфликт произошёл однажды, администратор чата и руководитель коллектива попросили участника взять время на то, чтобы успокоиться, другие участники чата либо не высказывались, либо тоже попы-

тались успокоить конфликт (ПМА). В результате удалился сам участник. Подобная регуляция существовала и в Системе. Среди участников эту работу выполняло общественное мнение, отводящее агрессивному члену группы низшие места в иерархии. И достаточно идентично люди, пользующиеся в Системе и в Раскосце неким авторитетом, всячески демонстрируют свою «мягкость» и неагрессивность.

Говоря о других важных нарративах, участники хора также подробно отмечали темы объединения, контакта, особого места принятия. Здесь будет уместным вспомнить американского историка и антрополога Уильяма М. Редди и его концепцию эмоциональных убежищ, где люди справляются с эмоциональными переживаниями, стрессом или навязанными «правильными» эмоциями (Reddy 2001). Публичная декларация любви к государственной символике — например, на школьной линейке — это пример такого эмотива и часть современного национального эмоционального режима во многих государствах. В своей книге «История эмоций» Ян Плампер комментирует работу Уильяма Редди: «Правильные» эмотивы обеспечивают возможность эмоциональной навигации, успешного маневрирования между различными целевыми ориентациями; «неправильные» же эмотивы сентиментализма привели к саморадикализирующемуся выражению всех чувств и тем самым сделали невозможной эмоциональную навигацию, то есть нарушили равновесие между противоречивыми целями эмоций, которое раньше поддерживалось» (Плампер 2018: 366).

Уильям М. Редди утверждает, что в условиях эмоционального напряжения люди создают «убежища» — внутренние или внешние пространства, где они могут чувствовать себя в безопасности и защищенными от негативных эмоций или давления (Reddy 2001). Эти убежища могут принимать различные формы, включая:

Внутренние убежища: это могут быть ментальные стратегии, такие как позитивное мышление, медитация или визуализация, которые помогают человеку справляться с трудными эмоциями.

Внешние убежища: это могут быть физические места или социальные связи, такие как дом, природа, друзья или семья, где человек чувствует поддержку и комфорт.

У. Редди подчеркивает, что эмоциональные убежища играют важную роль в психическом здоровье, позволяя людям восстанавливаться после стресса и находить ресурсы для преодоления трудностей. Концепция также акцентирует внимание на том, что каждый человек может иметь свои уникальные способы создания и поддержания этих убежищ, что делает подход к эмоциональному благополучию индивидуальным.

Таким образом сформировалась гипотеза, что люди в Раскосце закрывают некий дефицит принятия, ненападения и общности. В развернутых ответах это подтвердилось историями о разрушении связей с друзьями, старых семейных связей, о потере старого окружения. При этом на вопрос «без чего Раскосец перестанет существовать», все 10 человек ответили, что потеря сообщества, некой принимающей среды будет означать для них невозможность существования коллектива. Комьюнити сформировавшееся внутри любительского ансамбля гарантирует его членам особое социальное взаимодействие (ПМА).

Здесь опять коснемся такого социологического направления, как символический интеракционизм и, в частности, вспомним его представителя Ирвина Гофмана (Гофман 2000). В своей книге «Представление себя другим в повседневной жизни» он анализирует взаимодействие людей в реальной жизни через призму своей концепции «социальной драматургии». Согласно этой теории, повседневное взаимодействие

можно сравнить с театральной игрой, где каждый участник исполняет определённую социальную роль. Необходимость играть роли в социальных взаимодействиях приводит к закреплению тех или иных форм поведения в культуре как приемлемых и одобряемых. Эти формы постепенно становятся ритуализированными и начинают выполнять, прежде всего, функции адаптации индивида к тому или иному культурному коду. Раскосец одновременно создает пространство свободы от необходимости играть роли, постулируя принятие, но в действительности предлагает место, в котором выстраивается иная социальная драматургия, а новой нормой поведения становится отсутствие агрессии и конфликтности в любой их форме.

Прежде чем окончательно определиться с выводом о том, что рассматриваемое комьюнити отражает дефициты в принятии и ненападении для своих участников, было решено проверить еще одну гипотезу. Не развилась ли группа из вторичной до первичной?

По теории Чарльза Кули (*Cooley* 1909), первичные и вторичные группы представляют собой два типа социальных групп, которые отличаются по своему характеру и степени близости между участниками. Первичные группы характеризуются высокой степенью эмоциональной близости и личной связи между их членами. Эти группы обычно небольшие по размеру и включают в себя людей, которые имеют тесные и длительные отношения.

Примеры первичных групп включают: — Семья; — Близкие друзья; — Небольшие сообщества. В таких группах взаимодействие происходит на основе личных чувств, доверия и взаимопонимания. Члены первичных групп оказывают значительное влияние друг на друга и формируют важные аспекты идентичности и социального поведения.

Вторичные группы, напротив, более формальны и менее эмоционально близки. Они могут быть большими по размеру и часто создаются для достижения определенных целей или задач. Примеры вторичных групп включают: — Рабочие коллективы; — Учебные группы; — Профессиональные ассоциации. Вторичные группы характеризуются более формальными отношениями, где взаимодействие происходит на основе ролей и обязанностей, а не личных связей. Члены таких групп работают вместе для достижения общих целей.

Может ли такой острый фокус на отношениях служить всего лишь маркером трансформации группы из вторичной в первичную?

Для ответа на этот вопрос стоит посмотреть на то, как структурно менялась группа за два года наблюдения. Изначально Раскосец был закрытой группой друзей, которые встречались, чтобы петь (таков рассказ участников, наблюдение в этот момент еще не проводилось, как раз по причине закрытости сообщества, попасть туда можно было лишь имея дружеские связи с участниками). Выходы во вне группа не предпринимала, участников из вне в свободном формате не приглашала.

На первом этапе группа действительно относилась к первичной, так как представляла собой группу близких друзей. Однако в силу естественных причин (многие люди разъехались, изменились обстоятельства жизни) Раскосец открылся для сторонних людей и трансформировался во вторичную. Соотношение настолько сильно изменилось, что по признаниям участников более полугода люди не знали имен друг друга и обменивались только словами приветствия и прощания. На данном этапе группа стала предпринимать попытки выступать, как коллектив. Что также свидетельствует о появлении общих целей, а, следовательно, принадлежности ко вторичному типу.

Возможно, новые участники лучше познакомились за время наблюдения, стали группой друзей, и опять вернулись к первичной форме? К тому же ансамбль вновь закрылся и принял решение не набирать сторонних\новых людей в коллектив. Однако выяснилось, что на данном этапе это было обусловлено как раз наличием общей цели — выступать, выходить во вне. И данная цель требовала улучшения качества, постоянства и закрепления результата.

Еще более характерным является тот факт, что сложившиеся теплые отношения не перешли за рамки групповых встреч коллектива, люди не начали дружить и не перешли границы вторичного типа. Участники разделяют свою обычную отдельную жизнь, и такие выходы «в общество». Это общество не является работой, оно не просто оплаченный кружок, не группа по интересам, а некий специфический микросоциум, который не переходит личные границы, но позволяет проявляться, быть услышанным, принятым, где разделяют принципы, не нападают.

Группа трансформировалась за годы наблюдения, двигаясь по внутренним потребностям участников. То, что со стороны по форме выглядит как обычное хобби, внутри ощущается участниками как желанная мини-модель общества, потребность в которой не закрывается для них во внешней среде. В процессе анализа роли русского традиционного фольклора для данной группы, естественным образом произошел параллельный анализ роли самого комьюнити для участников. Сформировавшееся сообщество отражает дефициты определенной категории современного жителя Москвы.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора. Интервью с участниками коллектива «Раскосец». Москва, 2022–2024 г.

Научная литература

- Васильева Н. А., Бетеньков Д. П. Концепт hobby // Юный ученый. 2022. № 7 (59). С. 6–17. <https://moluch.ru/young/archive/59/3149/>
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М.: Канон-Пресс, 2000. 304 с.
- Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: Метод социологии. М.: Наука, 1990. 575 с.
- Лихачев Д. С. Арготические слова профессиональной речи // Развитие грамматики и лексики современного русского языка / под ред. И. П. Мучника и М. В. Панова. М.: Наука, 1964. С. 311–359.
- Плампер Я. История эмоций / пер. с англ. К. Левинсона. М.: Новое лит. Обозрение, 2018. 568 с.
- Полторак А. А. Восприятие слова «Хобби» в современных русском и английском языках // Science Time. 2015. № 3. С. 74–78. <https://cyberleninka.ru/article/n/vospriyatie-slova-hobbi-v-sovremennyh-russkom-i-angliyskom-yazykah>
- Щепанская Т. Б. Система: тексты и традиции субкультуры. М.: ОГИ, 2004. 286 с.
- Burani P. Preface // Dictionnaire français-argot et des locutions comiques / by de Noter R. Paris: Albert Mericant, 1901. P. 5–7.
- Cooley Ch. H. Social Organization: A Study of the Larger Mind. New York: Charles Scribner's sons, 1929. 426 p.
- Reddy W. M. The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions. New York: Cambridge University Press, 2001. 380 p.
- Scheer M. Are Emotions a Kind of Practice (and Is That Makes Them Have a History): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotions // History and Theory. 2012. Vol. 51. No 2. P. 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>

References

- Burani, P. 1901. Preface. In *Dictionnaire français-argot et des locutions comiques* [French Dictionary of Slang and Comic Expressions], by R. de Noter. Paris: Albert Mericant. P. 5–7.
- Cooley, Ch. H. 1929. *Social Organization: A Study of the Larger Mind*. New York: Charles Scribner's Sons. 426 p.
- Durkheim, É. 1990. *O razdelenii obshhestvennogo truda: Metod sotsiologii* [The Division of Labour in Society]. Moscow: Nauka. 575 p.
- Goffman, E. 2000. *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoi zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. Moscow: Kanon-Press. 304 p.
- Likhachev, D. S. 1964. Argoticheskie slova professional'noi rechi [Argotic Words in Professional Speech]. In *Razvitie grammatiki i leksiki sovremennogo russkogo yazyka* [Development of Grammar and Vocabulary of the Modern Russian Language], ed. by I. P. Muchnik and M. V. Panov. Moscow: Nauka. 311–359.
- Plamper, J. 2018. *Istoriia emotsii* [The History of Emotions]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 568 p.
- Poltorak, A. A. 2015. Vospriyatie slova “Khobbi” v sovremennykh russkom i angliiskom yazykakh [The Perception of the Word “Hobby” in Modern Russian and English Languages]. *Science Time* 3: 74–78.
- Reddy, W. M. 2001. *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. New York: Cambridge University Press. 380 p.
- Scheer, M. 2012. Are Emotions a Kind of Practice (and If So, Does That Make Them Have a History?): A Bourdieuan Approach to Understanding Emotions. *History and Theory* 51(2): 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>
- Shchepanskaya, T. B. 2024. *Sistema: teksty i traditsii subkultury* [System: Texts and Traditions of Subculture]. Moscow: OGI. 286 p.
- Vasilieva, N. A., and D. P. Betenkov. 2022. *Kontsept Khobbi* [The Concept of “Hobby”]. *Yunyi uchenyi* 7(59): 6–17. <https://moluch.ru/young/archive/59/3149/>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/202-215

Научная статья

© Д. А. Ильгова

ИРЛАНДСКИЕ ТАНЦЫ: У ИСТОКОВ ТРАДИЦИИ

В исследовании тема становления ирландского танца рассматривается на примере разнообразных музыкальных, спортивных и ритуальных практик, существовавших в древнеирландской культуре и дошедших до нас в древнеирландских сагах и поэтических текстах. Несмотря на то, что в древних текстах не сохранились прямые упоминания непосредственно танцевальных сюжетов, мы можем проанализировать доступные для нас упоминания игр, ритуалов, песен и музыки, которые могли лечь в основу более позднего развития ирландского танца. Более того, обращение к традициям прошлого, позволяет выстроить гипотезы для возможного разделения современных танцевальных направлений в ирландских танцах. Опираясь на описания древних обрядов, игр и роли музыки в мифологических сюжетах, можно выявить предпосылки для возникновения современных социальных и спортивных танцев, а также для их разделения на различные стили (шан-нос, фестиваль, соревновательные практики, танцевальные шоу).

Ключевые слова: ирландский танец, древнеирландская литература, игра, соревнование, ритуал, музыка

Ссылка при цитировании: Ильгова Д. А. Ирландские танцы: у истоков традиции // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 202–215.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/202-215

Original article

© Daria Ilgova

IRISH DANCE: AT THE ORIGINS OF THE TRADITION

The present study examines the development of Irish dance through various musical, athletic and ritual practices that existed in Old Irish culture, as recorded in Old Irish sagas and poetic texts. Although no direct references to dance practices have been preserved in ancient texts, we can analyze the available references to games, rituals, songs and music that could have formed the basis for Irish dance as such. Moreover, referring to the past traditions allows us to formulate hypotheses regarding the potential origins of modern styles in Irish dances. Based on descriptions of ancient rituals, games, and the role of music in mythological plots, we can identify the prerequisites for the emergence of modern social and sports dances and their division into different styles (old style, festival style, competitive practices, dance shows).

Ильгова Дарья Алексеевна — кандидат культурологии, преподаватель сектора лингвистической компаративистики Института восточных культур и античности, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская пл., 7). Эл. почта: E-mail: dailgova@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4442-0835>

Keywords: *Irish dance, Old Irish literature, game, competition, ritual, music*

Author Info: Ilgova, Daria A. — Ph.D. in Cultural Studies, Lecturer, Russian State University for Humanities (Moscow, Russian Federation). E-mail: dailgova@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4442-0835>

For citation: Ilgova, D. A. 2025. Irish Dance: At the Origins of the Tradition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 202–215.

Ирландские танцы в настоящее время являются одной из основных «визитных карточек» ирландской культуры, во многом благодаря появлению и стремительно возросшей популярности ирландских танцевальных шоу («Riverdance», «Lord of the Dance» и др.). С одной стороны, уникальность, а с другой — популярность, сделавшая ирландские танцы частью мировой массовой культуры, могут заставить нас предположить, что ирландские танцы должны быть частью и более древней национальной ирландской традиции.

Однако, если мы обратимся к глубокой древности, то с удивлением обнаружим, что несмотря на многообразие музыкальных сюжетов в древнеирландской литературе, «как ни странно, в древнеирландских текстах нет упоминаний о танцах» (Росс 2005: 122). Первые упоминания о танцах в Ирландии встречаются только в более поздних средневековых манускриптах. Что касается материальных артефактов, косвенно подтверждающих существование танцев в древности, то здесь мы тоже можем опираться на довольно скудные источники, которые относятся не непосредственно к Ирландии, но к более широкому кельтскому миру. К таким артефактам можно отнести бронзовые фигурки из Невиан-Суйя (департамент Луаре, Франция), датирующиеся галло-римским периодом (см. фото фигурок в кн.: Росс 2005: 121–122). В их числе фигурка, изображающая женщину с приподнятыми руками, одна из которых протянута к лицу, ее ноги на ширине плеч, слегка согнуты, как будто она только что сделала шаг в танце. Вторая фигурка изображает мужчину, его руки согнуты в локтях, вес тела перенесен на левую ногу, а правая как будто немного оторвалась от земли в ожидании танцевального шага. Несмотря на внешнее сходство этих фигурок с танцующими людьми, стоит отметить, что мы не можем быть до конца уверены в том, что они изображают именно танец, а не иное ритуальное действие или позу.

Принимая во внимание отсутствие прямых упоминаний и описания танцев в древнеирландской литературе, а также отсутствие материальных артефактов, прямо свидетельствующих об истории и развитии танцев в древнеирландском обществе, мы можем попытаться обратиться к источникам древнеирландской литературы, чтобы проследить, что могло лечь в основу становления ирландских танцев и послужить толчком для развития и популярности уникальных и разнообразных направлений ирландского танца, которые дошли до наших дней.

В первую очередь в древнеирландской литературной традиции стоит отметить значительное влияние музыки на формирование сюжета и судьбы героев. При этом, важную роль играла как инструментальная музыка, так и вокальное сопровождение, так как «на праздничных собраниях звучала музыка арфистов и игроков на тимпане, а также песни бардов, которые исполняли свой репертуар перед аудиторией» (Росс 2005: 119).

В древнеирландских сагах музыка и пение считались символами иного мира и ассоциировались с жителями подземных холмов — сидов (др. ирл. *síd*), которые об-

ладали особой магической силой. В саге «Плавание Брана, сына Фебала» главный герой Бран слышит волшебную музыку: «Однажды Бран бродил одиноко вокруг своего замка, когда вдруг он услышал музыку позади себя. Он обернулся, но музыка снова звучала за спиной его, и так было всякий раз, сколько бы он ни оборачивался. И такова была прелесть мелодии, что он, наконец, впал в сон» (Ирландские саги 1933: 237). Заснув под воздействием этой музыки, Бран видит женщину из сидов, которая поет ему длинную песню о прекрасном острове, который полон благости и чудес. При этом чудеса этого острова идентифицируются через пение и музыку:

«Есть там древнее дерево в цвету,
На котором *птицы поют* часы.
Славным созвучием голосов
Возвещают они каждый час.
Сияет прелесть всех красок
На равнинах *нежных голосов*.
Познана *радость* *среди музыки*
На южной, туманной Серебристой Поляне.
Там неведома горесть и неведом обман
На земле родной, плодоносной,
Нет ни капли горечи, ни капли зла.
Все — *сладкая музыка, нежащая слух*»

(Ирландские саги 1933: 238).

После этой песни Бран отправляется на поиски острова и находит его. Схожий мотив плавания в иной мир по зову песни можно найти в саге «Исчезновение Кондлы Прекрасного, сына Конда Ста-Битв». В ней главный герой хочет отправиться на поиски земли обетованной, «равнины блаженства», о которой ему поет женщина из сидов, призывая его отправиться к ней. Тогда Конд призывает на помощь друида Корана, чтобы спасти сына. При этом он взывает к силе песен друида, которые должны противостоять песням женщины из сидов:

«Прошу тебя, о Коран, помоги мне!
Ты *владеешь могучими песнями*,
Владеешь могучей тайной мудростью.
На меня напала сила некая,
Большая чем разум мой и власть моя.
Никогда еще не являлся мне враг такой,
С той поры как принял я власть царскую.
Ныне борюсь я с образом невидимым,
Он одолевает меня чарами,
Хочет похитить сына моего,
Песнями женскими волшебными
Вырвать его из царственных рук моих»

(Ирландские саги 1933: 230).

Песни сидов оказываются сильнее, и Кондла садится в стеклянную ладью и уплывает в иной мир безвозвратно. Сюжеты обеих саг — «Исчезновение Кондлы Прекрасного, сына Конда Ста-Битв» и «Плавание Брана, сына Фебала» — строятся на образе музыки и пения женщин из иного мира. Но прекрасное пение могло быть также отличительной чертой и для мужчин. Так, в саге «Изгнание сыновей Уснеха» повествование строится вокруг Дейдре, которой при рождении друид Катбад напро-

рочил много бед. При этом нужно отметить, что внешность Дейдре была прекрасна, она была подобна женщинам из сидов, и за нее также были готовы умереть мужчины:

«В твоём чреве девочка вскрикнула
С волосами кудрявыми, светлыми.
Прекрасны глаза ее синие,
Щеки цвета наперстянки пурпурной.
Без изъяна, как снег, ее зубы белы,
Как красный сафьян блестят ее губы.

<...>

*К ней короли будут свататься,
За нее бойцы свою жизнь отдадут.
Королевы будут завидовать ей,
Совершенством будет краса ее»*

(Ирландские саги 1933: 62).

Пророчество Катбада сбывается, и под чары Дрейде попадает Найси, голос которого также обладал особой силой, т. к. «сладкими были голоса у сыновей Уснеха. Каждая корова или иное домашнее животное, слыша их, начинало давать молока на две трети больше обычного. Каждый человек, слыша их, наслаждался и впадал в сон, как от волшебной музыки» (Ирландские саги 1933: 64–65). В этом описании также есть отсылка к погружению в сон от волшебной музыки, которая позволяет увидеть иной мир и его жителей. После гибели Найси Дрейде вспоминает именно его голос, который не может превзойти даже прекрасная музыка при дворе Конхобара:

*«Сладостной вам кажется музыка,
Что играют на свирелях и трубах здесь, —
Много сладостней были песни мне,
Упоительные, сынов Уснеха.
Плеск волны был слышен в голосе Найси.
Этот голос хотелось слушать вечно;
Был прекрасен средний голос Ардана,
Подпевал высоким голосом Андле»*

(Ирландские саги 1933: 70).

Отсылки к звучащей волшебной музыке, которая не просто погружает героев в сон, но формирует историю, а также к песням, которые поют женщины из сидов, вместе с описаниями этих женщин, которые были утонченны и прекрасны — все эти детали отчетливо прослеживаются в ирландских танцах стиля фестивал (Festival Irish Dance) (Foley 2013: 238). Этот стиль возник во второй половине XX в., вместе с ассоциацией, которая сегодня носит название FDTA (Festival Dance Teachers Association)¹. Одна из основательниц этого стиля П. Малхолланд являлась также основательницей Ирландского Балета (Irish Ballet) в середине XX в., что сказалось и на формировании стиля и техники исполнения танцев фестивал. Для этого вида танцев характерна более медленная музыка и плавное исполнение. Что касается костюмов, то в основном используются бархатные или другие легкие струящиеся платья без особого декора. Внешний вид исполнителей предполагает, как правило, распущенные волосы, отсутствие яркого макияжа и украшений. Сам танец² зачастую пред-

¹ См. подробную информацию: (FDTA 2025).

² См. танец в стиле фестивал в исполнении коллектива Festival Irish Dance Russia: (Festival 2025).

полагает развитие какого-то сюжета, историю, а не просто техничное спортивное исполнение элементов.

Не выдвигая обращение к древним сюжетам и образам в качестве манифеста, стиль *фестивал*, тем не менее, сознательно или неосознанно интерпретирует древнюю мифологическую литературную традицию, имея в своей основе обращение к образам женщин из сидов и мелодичной музыки, которая упоминается в древнеирландских сагах.

Более явное использование древнеирландских литературных сюжетов можно найти в танцевальных шоу, благодаря которым ирландские танцы приобрели мировую известность. И если шоу «Lord of the Dance»¹, премьера которого состоялась в Дублине в 1996 г., использует в качестве сюжета обобщенные представления о древних сагах (взаимодействие духов и людей), а также отдельных персонажей из древней мифологии (например, Морриган), то шоу «Dancing on Dangerous Ground»², представленное в Лондоне в 1999 г., уже полностью строится вокруг интерпретации сюжета конкретной саги «Преследование Диармайда и Грайне».

Несмотря на то, что эта сага дошла до нас в более поздних рукописях (самое раннее упоминание датируется XVII в.), однако текст содержит более древние части, которые можно датировать примерно X в. В основе саги лежит история двух влюбленных, которые обречены на несчастье, — Грайде (жены Финна, которого она не любит) и Диармайда (воина из дружины Финна). Влюбленные сбегают и пытаются скрыться от Финна, но в итоге тот устраивает охоту на дикого кабана, на которой Диармайд получает смертельное ранение от кабана. Финн может его спасти, если принесет ему напиток воды из родника в своих ладонях, но он дважды умышленно проливает воду, а на третий раз Диармайд оказывается уже мертв, когда Финн все-таки приносит ему воды. Таким образом, в саге Финн убивает Диармайда опосредованно — через раны от кабана и нежелание спасти его с помощью воды из родника. При этом самые трагичные моменты в саге сопровождаются песнями. Сначала Ангул из Бруга на Бойне оплакивает Диармайда:

«Увы, благородный и бесстрашный герой,
О ты, славный воин Диармайд О'Дуйвне,
Белозубый, розовощекий, с блестящими глазами,
Прославленный во всей Ирландии своими подвигами.
Увы, мы повергнуты в горькую печаль
Оттого, что пролилась твоя алая кровь,
Что ею окрашено твое боевое оружие,
Что кровью твоего тела обогащен враг.
Увы, пронзил твое тело насмерть
Страшный клык дикого кабана»

(Исландские саги 1973: 785–786).

А после уже сама Грайне, узнав о смерти любимого, поет песнь-напутствие своим детям в память об их отце:

«Так встаньте и поднимите ваши головы,
Могучие дети славного Диармайда,
Выступите вперед, подойдите ближе
И послушайте то, что скажу я вам!

¹ См. подробную информацию о шоу: (The Official 2025).

² См. программу шоу: (Dancing 2025).

<...>

Будьте благородны в своих поступках,
 Никогда не пускайтесь на обман и хитрость.
 Пусть не запятнает вас низкое предательство»

(Исландские саги 1973: 788–789).

Сюжет танцевального шоу «Dancing on Dangerous Ground» строится на фундаменте саги с тем отличием, что в шоу Финн непосредственно убивает Диармайда, когда его войско настигает беглецов. Отличие этого шоу от остальных также заключается в попытке не просто выстроить яркие танцевальные номера, но и рассказать цельную историю саги, т. е. сделать законченное и осмысленное повествование с помощью музыки и движений.

Помимо многочисленных упоминаний песен, музыки и ее магических свойств в древнеирландской литературе обращает на себя внимание многообразие поз и действий, которые имеют ритуальный характер и наделяют героя особыми силами и знанием. Ярким примером можно считать позы и движения Кухулина в «Похищении быка из Куальнге», когда он пишет послание врагам с помощью огама:

«Luid Cuchulaind fon fid 7 tóacht
 and cétbunni darach d'oenbéim bun barr,
 7 ro sniastar ar oenchois 7 ar oenláim
 7 oensúil 7 doringni id de, 7 tuc ainm
 n-oguim na menuc inn eda 7 tuc in n-id
 im chael in chorthic ic Ard Chuillend»
 (Windisch 1905: 69).

Кухулин пошел в лес и срубил там
 большую ветку дуба, и он потрудился,
 используя только одну ногу, руку и
 один глаз, и сделал из него обруч, и на-
 нес имя огамом на внутреннюю часть
 обруча, и обвил обруч вокруг тонкой
 части опорного камня в Ард Куиллене.

Здесь важно отметить, что в переводе на немецкий Э. Виндиш для словосочетания *ainm n-oguim* использует слово *Ogaminschrift* («надпись огамом»). В переводе на русский язык также используется выражение «письмена на огаме» (Похищение быка 1985: 137). Однако Ж. Вандриес (Vendryes 1955: 144–146) предполагает, что изначально слово *ainm* было калькой с латинского *nomen* и использовалось в значении «имя» (поэтому некая двойственность присутствует и в «Похищении быка из Куальнге»). В дальнейшем, по мнению Ж. Вандриеса, произошла эволюция употребления *ainm*, которое стало использоваться в различных значениях, в том числе для обозначения надписи, что является расширением значения *ainm*, которое первоначально было взято из эпиграфического употребления.

Поэтому можно предположить, что Кухулин все-таки писал огамом свое имя или имена убитых им врагов. Несмотря на то, что имя огамом пишется героем первоначально не на камне, а не обруче, но обруч все равно затем размещается на острой вершине камня, таким образом сохраняя символическую связь огамической надписи и камня. Написание имени огамом в этом случае носит уже не мемориальный характер, а содержит в себе устрашающее послание для врага: тот, кто прочел имя, будет наказан. Сила, которую обретает записанное огамом имя, заключается в особом ритуале, в особой технике, которую использует Кухулин: для заготовки обруча и написания имени он использует одну руку, одну ногу и один глаз.

Эта поза характерна не только для Кухулина, но встречается также в описании особого поэтического проклятия (др. ирл. *glám dícen*), которое филид (др. ирл. *fili*,

мн. ч. *filid* «поэт, провидец») мог использовать против короля в случае отказа в даре: «Проклятие поэта; особое проклятие, произнесенное поэтом, которое требовало от него встать <...> на одну ногу, закрыть один глаз и вытянуть одну руку. *Glám dicenn* — это не просто выражение мнения, это мощное оружие войны, способное изуродовать лицо противника или лишить его жизни. Жертвы *glám dicenn* избегались всеми слоями общества» (MacKillop 1998: 224).

Подобная поза отсылает нас к возможному пограничному, лиминальному состоянию автора, что «обеспечивает ему доступ к «тайному знанию», источник которого, видимо, находится в Ином мире» (Михайлова 2004: 113). Внешне это выражается как раз в том, что одной ногой, рукой и глазом автор находится в нашем мире, а другой — в мире ином, потустороннем, магическом. Благодаря этой позе герой приобретает особую силу, с помощью которой может одерживать победы над врагами и обидчиками.

Древнеирландский поэт-филид мог использовать не только поэтическую хулу против своих обидчиков, он мог также исполнять другие поэтические ритуалы, которые также были связаны с особыми движениями. Например, «заклятье кончиками костей» (др. ирл. *dichetal do chaime snáime*), особая поэтическая практика, которая, по-видимому, позволяла филиду войти в лиминальное состояние и получить особые знания благодаря прикосновению кончиками пальцев: «Когда филид завидит вдали человека, идущего к нему, или просто показавшегося, он тотчас слагает о нем строфу с помощью кончиков своих костей (то есть своих пальцев) или в уме, без подготовки, тогда как он одновременно поет и совершает действия» (Леру 2000: 166). Таким образом, филид одновременно пел и под это пение совершал определенные движения руками для достижения озарения.

Помимо поз и движений филидов, стоит также обратить внимание на образ древнеирландского друида, который с течением времени менялся, подвергался романтизации и приобретал дополнительные смысловые оттенки: «Друиды — это волшебники и заклинатели дождя, которые притворялись, что вызывают бури и снегопады и пугают людей трепещущим огоньком и другими детскими чарами. <...> Они похожи на индейских знахарей или эскимосских ангекоков, одетых в плащи из бычьей кожи и птичьи шапочки с развевающимися перьями. Главный или верховный друид Тары, предстает перед нами в образе прыгающего жонглера с золотыми застежками в ушах и в пестром плаще; он подбрасывает в воздух мечи и шары, и, подобно жужжанию пчел в погожий день, их движения сменяют друг друга» (Bonwick 1894: 11).

В этом более художественном образе друид предстает перед нами в качестве динамично двигающегося человека, который прыгает и жонглирует предметами, что тоже предполагает наделение его особыми силами через движение.

Ритуальные позы и движения (стояние на одной ноге, движения руками, подпрыгивания и т. д.), характерные для древнеирландской культуры и символизирующие погружение в потусторонний мир и наделение исполняющего эти движения особой силой и знаниями, нашли свое символическое отражение и в ирландских ритуальных танцах, которые исполнялись на поминках в более позднее время (свидетельства от XVII в. и позднее). Поминки в Ирландии считались особым ритуалом и проводились с большой пышностью: «Из всех несчастий самое величайшее для Ирландца было бы лишиться великолепного погребения; из всех обрядов самый важнейший для них есть похороны. Всякой приближающийся к смерти заблаговременно печется сохра-

нить самую большую часть своих избытков на погребение, и нищий, встретившийся с вами на дороге, просит на погребение. Все сбегается туда, где есть покойник, следуют за ним везде, но самое большое стечение народа бывает на пиршествах по умершим» (*Эджуорт* 1809). Как и древние пиршества и собрания ирландцев, поминки сопровождалась музыкой. На фотографиях, изображающих поминальные ритуалы, можно увидеть большое количество алкоголя в бочках и плетеных бутылках и людей, сидящих вокруг покойного с кружками и трубками, а также людей с музыкальными инструментами¹.

Во время подобных пиршеств по умершим собравшиеся рассказывали истории об умершем, а также устраивали танцы. Т. А. Михайлова сопоставляет подобные танцевальные практики на поминках, с одной стороны, как раз с лиминальным состоянием умершего — переходом его в иной мир и возможностью до этого перехода общения с ним посредством танца, а с другой стороны — с символическим изложением на языке танца истории жизни покойного (*Михайлова* 2024). Особое внимание при этом уделяется феномену танца, который исполнялся на поверхности двери[□], которую предварительно снимали с петель, что также может символизировать разделение пространства дома на реальный мир, где собрались гости, и потусторонний мир, куда через снятую дверь отправляется усопший. И его переход в иной мир сопровождается танцем на этой двери.

Подобные танцы, которые исполнялись на праздниках, можно отнести к стилю шан-нос (ирл. *sean-nós* «старый стиль»). Шан-нос представлял собой сольный импровизационный танец, который исторически исполнялся преимущественно мужчинами, но в настоящее время его исполняют как старые, так и молодые танцоры, мужчины и женщины. Традиционно стиль шан-нос ассоциируется с Коннемарой на западном побережье Ирландии, но в последние годы он пережил возрождение, и сегодня широко известен в разных уголках мира (*Foley* 2013: 237).

Для степов стиля шан-нос характерны низкие удары на уровне земли, свободные и расслабленные движения рук, импровизация, отсутствие строгих правил в отношении костюмов. Для исполнения танцев в стиле шан-нос традиционно использовали деревянные поверхности: дверь, снятую с петель, стол, бочку или табурет². Для исполнения танца на такой ограниченной поверхности танцору нужно было обладать достаточным мастерством.

При этом обычно шан-нос с его свободой и легкостью исполнения противопоставляется соревновательным ирландским танцам, которые ограничены жесткими рамками правил как в технике исполнения, так и во внешнем облике танцоров. Современные соревнования по ирландским танцам называются фешами (ирл. *feis* «праздник») и проводятся по всему миру. Наиболее известными ассоциациями ирландского танца, которые проводят локальные фешы, а также национальные и мировые чемпионаты по ирландским танцам, являются CLRG (An Coimisiún Le Rincí Gaelacha)³ и WIDA (World Irish Dance Association)⁴. Соревнования по ирландским танцам в каждой комиссии регламентированы сводом определенных правил, но в целом соревновательные танцы отличаются сложными элементами, высокими прыжками, точностью и выверенно-

¹ См. фотографии ирландских поминок конца XIX в.: (*The Joyce Project* 2025).

² См. танец на двери в исполнении Doireann Ní Bhriain: (*Doireann Ní Bhriain* 1981).

³ См. подробную информацию: (*CLRG* 2025).

⁴ См. подробную информацию: (*WIDA* 2025).

стью исполнения¹. Танцоры должны четко следовать правилам в исполнении степов и обладать выносливостью и музыкальностью. Костюмы танцоров высоких уровней украшаются яркой вышивкой с ирландскими традиционными орнаментами, а также большим количеством страз. Для девушек характерны сложные прически с массивными украшениями (короны, тиары и т. д.), а также яркий макияж.

Несмотря на то, что подобные соревновательные практики возникли только в прошлом веке, а стали особенно популярны уже в современности, заложенное в них стремление к демонстрации силы и исполнение определенных элементов также находят отголоски и в древнеирландской культуре.

Можно провести некоторые параллели между сложными силовыми спортивными танцами и культурой игр в Древней Ирландии. Ирландское *chui-chech* «игра») использовалось как для обозначения спортивных состязаний, так и для настольных игр. Если принять во внимание то, что современное обозначение танца в ирландском языке (ирл. *rince*), вероятно, было заимствовано из др. англ. *rinc* «воин, герой», то можно обратиться к образу главного героя Уладского цикла Кухулину, который обладал особой силой и способностью побеждать в разных играх и соревнованиях: «Поистине не было среди них никого быстрее и искуснее Кухулина. Превыше всех прочих любили его женщины Улада за ловкость в играх, отвагу в прыжках, ясность ума, сладость речей, прелесть лица и ласковость взора. Семь зрачков было в глазах юноши — три в одном и четыре в другом, по семи пальцев на каждой ноге, да по семи на каждой руке. Многим был

славен Кухулин. Славился он мудростью, доколе не овладевал им боевой пыл, славился боевыми приемами, умением игры в буанбах и фидхелл, даром счета, пророчества и проницательности» (Саги об уладах 2023: 49).

Игры буанбах (др. ирл. *búanbach* «длительный бой») и фидхелл (др. ирл. *fid-chell* «знание дерева»), а также игра брандуб (др. ирл. *brandub* «черный ворон») были настольными. Принцип игры в фидхелл был следующим: «В центре, символизировавшем столицу, располагался верховный правитель, а по сторонам от него — четыре короля. По бокам доски находились противники, нападение которых следовало отразить» (Саги об уладах 2023: 49). Таким образом, прославленные герои и воины должны были обладать не только физической силой, но и стратегическим мышлением. Это подтверждается и описанием воинов из саги «Битва при Маг Мукрима»: «И не мог надивиться король Альбы на их облик, благородство и храбрость в битве, сражении и схватке, победы в играх, собраниях и скачках, умение играть в брандуб, буанбах и фидхелл» (Предания и мифы 2022: 176). Стратегическое мышление, присущее древним героям и воинам, является также важной частью и современной танцевальной практики, когда соревнующиеся ограничены рамками одной сцены и должны заранее спланировать траекторию движения таким образом, чтобы не столкнуться с соперниками и при этом занять максимально выгодную позицию на сцене, чтобы продемонстрировать судьям свои возможности.

Что касается физической формы древних героев, здесь в первую очередь стоит обратить внимание на боевые приемы. Одним из самых известных является прыжок лосося. Лосось не случайно выбран в качестве важного для этой метафоры существа, т. к., вероятно, «наблюдение за жизненным циклом лосося, его путешествиями на большие

¹ См. парад чемпионов мирового чемпионата по ирландским танцам ассоциации WIDA в 2024 г.: (Парад чемпионов 2024).

расстояния, требующими значительных физических усилий, умением существовать как в пресной, так и в соленой воде, его безошибочным инстинктом возвращения в домашние воды для размножения и его способностью подниматься до водопадов — едва ли не взлетать к ним — привело к убеждению, что лосось обладает сверхъестественными качествами и невероятным умом» (Олдхаус-Грин 2020: 136).

Этим приемом в совершенстве владел Кухулин, который несколько раз использовал прыжок лосося в саге «Сватовство к Эмер». Сначала в колеснице по пути к месту, где сидели девушки вместе с Эмер в ожидании Кухулина: «На плечах воина алый щит с серебряной кромкой, украшенный золотыми ликами диких зверей. Прыжок лосося проделывает он и иные приемы — таков едущий в колеснице» (Саги об уладах 2023: 51). Следующий раз Кухулин совершает прыжок лосося на Мосту Лезвия, который невозможно было преодолеть, потому что он «по концам низок, а в середине высок. Стоит лишь ступить на один его конец, как другой поднимается и отбрасывает назад. Трижды пытался Кухулин вступить на мост и перейти его, но воистину никак не мог этого сделать. Тогда искажился Кухулин, подошел к мосту и, совершив прыжок лосося, вскочил прямо на его середину. Не успел еще конец моста приподняться, как Кухулин уже оказался на том берегу» (Саги об уладах 2023: 61). Невероятной силы прыжки также являются неотъемлемой частью современных соревнований по ирландским танцам¹. От высоты и совершенства техники исполнения прыжков выступающих во многом зависит итоговый результат соревнований.

Еще одним боевым приемом, который можно также интерпретировать в рамках современных ирландских танцев, является прием стояния на острие, когда Кухулин сражается в битве с воином Нат Крантайлом: «Недостойным почитал он брать иное оружие, кроме трижды девяти жердей из падуба, заточенных, заостренных и обожженных на огне. Прежде него успел Кухулин подойти к потоку, над неверными водами которого возвышались лишь девять жердей, с которых он все ж никогда не оступался. Метнул Нат Крантайл жердь в Кухулина, но тот наступил на ее острие. Вторую и третью жердь метнул Нат Крантайл в Кухулина, но с острия второй переступил Кухулин на острие третьей» (Похищение быка 1985: 197). Несмотря на неоднозначность трактовки этого приема, можно предположить, что герою нужно было удерживать равновесие, стоя на острие жерди. В этом случае прием стояния на острие можно соотнести со стоянием и перепрыгиванием на тоузах (*toe walk, toe stand* — аналогично движениям танцоров в балете на пуантах) во время исполнения ирландских танцев на соревнованиях².

Помимо сольных соревнований по ирландским танцам, следует также обратить внимание и на групповые танцы, которые называются кейли (др. ирл. *céile* «дружинник, компаньон»). Кейли возникли в конце XIX в. в качестве групповых социальных танцев, которые исполнялись на общественных мероприятиях и праздниках. Традиционно это были достаточно длинные танцы, которые танцевались по кругу (Foley 2013: 236–237). Для современной соревновательной практики традиция была переработана, в ходе чего сформировался ряд групповых танцев с установленными движениями, которые танцуют на соревнованиях группами из нескольких человек³.

¹ См. в качестве примера фото прыжка, сделанное во время соревнований по ирландским танцам: (Pinterest1 2025).

² См. в качестве примера фото стояния на тоу, сделанное во время соревнований по ирландским танцам: (Pinterest2 2025).

³ См. исполнение танца Fairy Reel учениками школы «Кельтерия»: (Кельтерия 2025).

Дополнительное внимание в отношении как сольных, так и групповых выступлений на соревнованиях по ирландским танцам стоит обратить на ярко украшенные костюмы, продуманные до мельчайших деталей. Можно предположить, что желание чрезмерно выразительно демонстрировать образ на сцене также восходит к древней традиции богато украшенных одежд и снаряжения как отдельных героев, так и войск.

Так, в образе Кухулина в саге «Сватовство к Эмер» можно увидеть как описание внешности героя, так и детальное описание его богато украшенной одежды и драгоценного оружия: «На колеснице вижу я юношу, темного, покрытого кровью, прекраснее которого не сыскать во всей Ирландии. На нем чудесная, дивно сработанная алая рубаха с пятью складками. Золотая пряжка на белой его груди у ворота — с полной силой бьется о пряжку грудь. На нем светлый плащ с накидкой, изукрашенный сверкающей золотой нитью. <...> На боку воина меч с золотой рукоятью. Голубо-красное копье с маленькими копьями прикреплено к алым оглоблям, что держат коричневый остов колесницы. На плечах воина алый щит с серебряной кромкой, украшенный золотыми ликами диких зверей» (Саги об уладах 2023: 51). Платья со складками на юбках, вышивка с растительным орнаментом, пряжки со стразами для украшения жесткой обуви — все эти детали являются частью современного костюма для ирландских танцев.

Что касается описания одежды для группы людей, то в саге «Похищение стад Фроэха» приводится список богатых даров, которые раздобыл Фроэх для своих дружинников: «Пошел тогда Фроэх к Боанн, сестре своей матери, в Маг Брег и получил от нее пятьдесят темно-синих плащей, каждый словно спинка майского жука, по углам темно-серых, скрепленных золотыми заколками. К ним дала Боанн пятьдесят белоснежных рубах, с золототкаными ликами диких зверей, пятьдесят серебряных щитов с золотой кромкой, пятьдесят факелов из королевских покоев, каждый с пятьюдесятью заклепками светлой бронзы и пятьюдесятью золотыми лентами. В основании древка у каждого сверкал карбункул, а у острия драгоценные камни, что и ночью светились, как солнечные лучи. Пятьдесят мечей с золотой рукоятью получили люди Фроэха да пятьдесят светло-серых коней с золотой сбруей, серебряными обручами и золотыми колокольчиками на шеях. Пурпурные сапоги с серебряной нитью, золотыми и серебряными пряжками да звериными ликами дала людям Фроэха Боанн» (Саги об уладах 2023: 196–197). Для групповых соревнований кейли в современных ирландских танцах также характерны одинаково украшенные костюмы для каждого танцора в команде.

Вероятно, богатство внешнего облика героя или целого войска в древнеирландских сагах придавало дополнительный статус и значимость этому герою в глазах его противника и помогало достичь своей цели. Например, прекрасный внешне Кухулин с легкостью проходит испытания и побеждает своих врагов, а Фроэх отправляется за богатыми дарами для своих дружинников в Маг Брег, чтобы завоевать сердце Финдабайр. В соревновательной танцевальной практике яркое украшение костюма также, с одной стороны, показывает статус выступающего (т. к. индивидуальные платья с украшениями разрешаются при достижении танцором определенного уровня), а с другой стороны, уникальные костюмы призваны привлечь на себя дополнительное внимание со стороны судей для того, чтобы иметь больше шансов одержать победу.

Ирландские танцы, возникшие как явление культуры в более поздние времена, так или иначе интерпретируют литературные и культурные традиции, заложенные

в глубокой древности и составляющие основу ирландского национального самосознания.

Это могут быть прямые и косвенные заимствования сюжетов из древнеирландских саг (персонажи, драматургия, музыка и песни на ирландском языке, которые сопровождают танцевальные шоу) или стилистические интерпретации образов мифологических персонажей (например, образ женщин из сидов, воплотившийся в стиле фестивал).

Социальные танцы и шан-нос, вероятно, воплощают в себе древние обрядовые и ритуальные традиции, когда позы и движения наделялись особым сакральным смыслом. Со временем сакрализация перестала носить явно выраженный магический характер, и, сохранив некое таинство движения, стала доступна не только избранным категориям населения, но широкой общественности, что вылилось в традицию танцевать на поминках (в качестве сопровождения умершего в иной мир), а также в социальные групповые танцы на праздниках.

Ирландские спортивные танцы и соревновательные практики также имеют в своей основе отсылки к древним игровым ритуалам (демонстрация силы, прыжков, ударов). Соревновательный элемент характерен как для сольных выступлений (отсылка к силе одного героя, например, к боевым приемам Кухулина), так и для кейли (возможная интерпретация дружины, войска). При этом стилистика ярких костюмов с многочисленными украшениями, а также яркий макияж и прически, составляющие выразительный визуальный образ, также могут восходить к описаниям богато украшенной одежде героев или пышного убранства войск в древнеирландских сагах.

Благодаря обращению к древней истории и мифологии Ирландии, современные ирландские танцы сохраняют в себе забытую или утраченную культуру и в современной интерпретации преодолевают культурные и исторические потрясения, выпавшие на долю Ирландии, которые, возможно, не позволяли ирландской танцевальной традиции развиваться последовательно от самой древности сквозь века.

Источники и материалы

- Ирландские саги 1933 — Ирландские саги / Перевод, предисловие, вступительная статья и комментарии А. А. Смирнова. Ленинград. М.: Academia, 1933. 369 с.
- Исландские саги 1973 — Исландские саги. Ирландский эпос / Под ред. М. И. Стеблин-Каменского, А. А. Смирнова. М.: Издательство «Художественная литература», 1973. 872 с.
- Кельтерия 2025 — Школа «Кельтерия» // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/video-122232600_456239412?access_key=73c52a3a6e55e6632c (дата обращения: 14.01.2025).
- Михайлова 2024 — Михайлова Т. А. Дверь, снятая с петель. Танец как элемент ирландской народной погребальной обрядности. Доклад в рамках семинара «Верования Древней Ирландии» (Лаборатория ненужных вещей), прочитанный 28.12.2024. Рукопись.
- Парад чемпионов 2024 — Парад чемпионов мирового чемпионата по ирландским танцам ассоциации WIDA в 2024 г. // You Tube. [Электронный ресурс]. https://youtu.be/3WI-jKw_D-A?si=uaCZAiwMoOsPeExr (дата обращения: 14.01.2025).
- Похищение быка 1985 — Похищение быка из Куальгне / Под ред. Т. А. Михайловой, С. В. Шкунаева. М.: Наука, 1985. 506 с.
- Предания и мифы 2022 — Предания и мифы средневековой Ирландии / Сост., пер., вст. ст., коммент. С. В. Шкунаева. М.: Издательская группа «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2022. 355 с.
- Саги об уладах 2023 — Саги об уладах / Под ред. Т. А. Михайловой. М.: Издательская группа

- «Альма Матер»; «Гаудеамус», 2023. 459 с.
- Танец на бочке 2025 — Танец на бочке в стиле шан-нос // ВКонтакте. [Электронный ресурс]. https://vk.com/video-122232600_456239412?access_key=73c52a3a6e55e6632c; https://youtu.be/odMcIJ4ZQdA?si=23I_NQdyR0AtdCQL (дата обращения: 14.01.2025).
- Эджуорт 1809 — Эджуорт М. Отрывок письма из Ирландии // Вестник Европы. 1809. Часть XLV. № 11. [Электронный ресурс]. http://az.lib.ru/e/edzhuort_m/text_0050oldorfo.shtml (дата обращения: 12.01.2025).
- CLRG 2025 — An Coimisiún Le Rincí Gaelacha (CLRG), официальный сайт ассоциации. [Электронный ресурс]. <https://www.clrg.ie/index.php/en/> (дата обращения: 14.01.2025).
- Dancing 2025 — Dancing on Dangerous Ground. [Электронный ресурс]. <https://web.archive.org/web/20160304054231/http://members.ozemail.com.au/~pcedsign/DODG/actsUK.html> (дата обращения: 14.01.2025).
- Doireann Ní Bhriain 1981 — Doireann Ní Bhriain 1981 // You Tube. [Электронный ресурс]. <https://youtu.be/TJYR-D6Talw?si=1dnpU3qWv-hLMzP-> (дата обращения: 14.01.2025).
- FDTA 2025 — Festival Dance Teachers Association, FDTA. [сайт, электронный ресурс]. <https://fdta.net/> (дата обращения: 14.01.2025).
- Festival 2025 — Festival Irish Dance Russia // You Tube. [Электронный ресурс]. https://youtu.be/r1EDteXEkuo?si=__d4iP1vnORR1djE (дата обращения: 14.01.2025).
- Pinterest1 2025 — Pinterest. [Электронный ресурс]. <https://i.pinimg.com/736x/79/b3/29/79b329ef95a2ad4be3df60915cf25fe1.jpg> (дата обращения: 14.01.2025).
- Pinterest2 2025 — Pinterest. [Электронный ресурс]. <https://i.pinimg.com/736x/52/0d/d2/520dd20a4e5de0ca3ea0f416b16e7adf.jpg> (дата обращения: 14.01.2025).
- The Joyce Project 2025 — The Joyce Project. [сайт, электронный ресурс]. <https://www.joyceproject.com/notes/060066snuff.htm> (дата обращения: 14.01.2025).
- The Official 2025 — The Official Lord of Dance Site. [сайт, электронный ресурс]. <https://www.lordofthedance.com/> (дата обращения: 14.01.2025).
- WIDA 2025 — World Irish Dance Association (WIDA), официальный сайт ассоциации. [Электронный ресурс]. <https://www.irish.dance/> (дата обращения: 14.01.2025).
- Windish 1905 — Windish E. Die altirische Heldensage Táin bó Cualgne. Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1905. 1120 s.

Научная литература

- Леру Ф. Друиды / Перевод с французского С. О. Цветковой. Санкт-Петербург: Евразия, 2000. 288 с.
- Михайлова Т. А. Хозяйка судьбы: Образ женщины в традиционной ирландской культуре / Ин-т языкознания РАН. М.: Языки славянской культуры, 2004. 192 с.
- Олдхаус-Грин М. Кельтские мифы. От короля Артура и Дейдред до фейри и друидов. Москва: Манн, Иванов и Фербер, 2020. 240 с.
- Росс Э. Кельты-язычники. Быт, религия, культура. М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. 255 с.
- Bonwick J. Irish Druids and Old Irish Religions. London: Griffith, Farran and Co, 1894. 328 p.
- Foley C. E. Step Dancing in Ireland. Culture and History. Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2013. 264 p.
- MacKillop J. Oxford Dictionary of Celtic Mythology. New York: Oxford University Press, 1998. 402 p.
- Vendryes J. Sur un emploi du mot ainm ‘nom’ en Irlandais // Études Celtiques. 1955. Vol. 7. Fascicule 1. P. 139–146.

References

- Aldhouse-Green, M. 2020. *Kel'tskie mify. Ot korolia Artura i Deirdre do feiri i druidov* [The Celtic Myths: A Guide to the Ancient Gods and Legends]. Moscow: Mann, Ivanov i Ferber. 240 p.

- Bonwick, J. 1984. *Irish Druids and Old Irish Religions*. London: Griffith, Farran and Co. 328 p.
- Foley, C. E. 2013. *Step Dancing in Ireland. Culture and History*. Farnham: Ashgate Publishing Limited. 264 p.
- Le Roux, F. 2000. *Druidy* [The Druids]. Saint Petersburg: Evraziia. 288 p.
- MacKillop, J. 1998. *Oxford Dictionary of Celtic Mythology*. New York: Oxford University Press. 402 p.
- Mikhailova, T. A. 2004. *Khoziaika sud'by: Obraz zhenshchiny v traditsionnoi irlandskoi kul'ture* [Mistress of Destiny: The Image of a Woman in Traditional Irish Culture]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury. 192 p.
- Ross, A. 2005. *Kel'ty-yazychniki. Byt, religiia, kul'tura* [Everyday Life of the Pagan Celts]. Moscow: ZAO Tsentrpoligraf. 255 p.
- Vendryes, J. 1955. Sur un emploi du mot ainm 'nom' en Irlandais [On the Use of the Word 'Ainm' ('Name') in Irish English]. *Études Celtiques* 7(1): 139–146.

ПОЛИТИКА ТЕЛА И ПРАЧЕЧНЫЕ МАГДАЛИНЫ В ИРЛАНДИИ

Прачечные Магдалины в Ирландии — это исправительные учреждения для «падших женщин», которые существовали на территории этого государства с XVIII в. и вплоть до 1996 г. Ручной труд, молитвы и принудительное молчание были методами «перевоспитания» их жительниц. Объяснить существование подобной институции, дожившей практически до начала XXI в., можно силой воздействия католической церкви на общество, в котором проявления «распущенного» поведения (а на практике — сексуальности) приводило к тяжёлым последствиям. Данный пример является иллюстрацией теории политики тела, активно разрабатываемой Мишелем Фуко (Foucault 1995). Согласно Фуко, отношения власти имеют непосредственный контроль над телом. И продолжая его идеи, Маргарет Лок (медицинский антрополог) пришла к выводам, что тело — это не естественное явление, а социальный и культурный конструкт, которое подвержено историческим и географическим изменениям. (Lock 1993). Таким образом, взгляд на тело, как пространство (site) для демонстрации власти, дает возможность исследователю по-новому взглянуть на сообщества, которые порождают данный тип телесного поведения. В статье будет рассмотрен ирландский традиционный танец в связи с политикой тела. В контексте Ирландии традиционный танец становится визуальной репрезентацией этого систематического подавления сексуальности и влияния политики тела.

Ключевые слова: политика тела, ирландские танцы, Ирландия, Прачечные Магдалины, исполнительское искусство

Ссылка при цитировании: Глазовская А. А. Политика тела и прачечные Магдалины в Ирландии // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 216–227.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/216-227

Original article

© Alexandra Glazovskaya

BODY POLITICS AND MAGDALENE LAUNDRIES IN IRELAND

The Magdalene Laundries were correctional institutions for “fallen women” that existed in Ireland since the 18th century up to 1996. The main methods of rehabilitation were heavy manual labor, prayers, and enforced silence. Such a long history of the

Глазовская Александра Андреевна — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а) / MA University of Limerick. Эл. почта: a.glazovskaya@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9823-5160>

Laundries may be explained by the great impact of the Catholic Church on the society which remained strong up to the beginning of the 21st century. The “loose behavior” (which in fact meant sexual behavior) led to serious consequences. This case illustrates the theory on body politics, which was developed by Michel Foucault (Foucault 1995). According to his research, the relationship of power has direct control over body. Building on Foucault’s ideas, medical anthropologist Margaret Lock came to the conclusion that the body is not natural but a social and cultural construction, subject to historical and geographical change (Lock 1993). Thus, viewing the body as a site for demonstrating power gives the researcher a new perspective of the studied communities. This paper will consider the Irish traditional dance in relation to the body politics. In the context of Ireland, traditional dance becomes a visual representation of this systematic suppression of sexuality and the influence of body politics.

Keywords: *Body politics, Irish dance, Ireland, Magdalene Laundries, performing arts*

Author Info: Glazovskaya, Alexandra A. — Postgraduate Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: a.glazovskaya@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9823-5160>

For citation: Glazovskaya, A. A. 2025. Body Politics and Magdalene Laundries in Ireland. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 216–227.

В 2014 г. в городе Туам, Ирландия, было раскрыто тайное захоронение 769 младенцев. Они были похоронены на территории, где ранее находился Дом матери и ребёнка, который существовал под покровительством католического ордена Бонсекур с 1925 по 1961 г. (Carroll 2023). В этом (и подобном ему) Доме оказывались незамужние женщины, которые «вступали на путь греха», в основном это касалось женщин, забеременевших вне брака. Женщины были вынуждены оставаться в этих организациях, зачастую на неограниченный срок, поскольку покинуть их было сложно с социальной и финансовой точки зрения. Они обязаны были выполнять тяжелый неоплачиваемый ручной труд, по большей части связанный с прачечными. Поскольку многие женщины оказывались в этих учреждениях будучи беременными, их детей забирали сразу после рождения и отдавали в приемную семью. Однако из-за того, что смертность при рождении была высока (вызвана она была недоеданием и инфекционными заболеваниями) — эти младенцы были похоронены в общей могиле без идентификации, которая и была обнаружена и раскрыта в 2014 г.

Цель данной статьи — рассмотреть, как осуществлялась политика тела в Ирландии в XX в. и как тело становилось пространством (site) для демонстрации власти, а также проследить связь этой политики и ее влияние на художественное (в данном случае танцевальное) выражение. Для данного исследования были использованы интервью с женщинами, прошедшими через эти приюты. Они были собраны, расшифрованы и опубликованы в открытом доступе организацией Justice for Magdalenes — некоммерческой и добровольческой организацией (About JFMR 2017). Она была создана в 2003 г. и имела два главные цели: добиться официального извинения от ирландского государства и получить компенсацию для всех выживших жертв приютов. Также подспудной целью организации является донести до широкой общественности эту часть истории, которая замалчивалась и, соответственно, не обсуждалась вплоть до недавнего времени.

Поскольку фокус данного исследования сосредоточен на телесности, воплощенной в танце, то второй «источник» — это *embodied experience* (телесно воплощенное знание), так как автор сам является танцором и преподавателем ирландских танцев в Москве. Кинестетическое восприятие мира связано с самым базовым «встроенным» пониманием окружающей среды и дает возможность прочувствовать поле изнутри (*Sheets-Johnstone* 1999). Характер танца можно понять лишь исполняя его, так что знание, полученное через выполнение, становится еще одним источником для исследовательской работы.

Система Прачечных Магдалины

Прачечные Магдалины — это исправительные учреждения для «падших женщин» (женщины, потерявшие невинность вне законного христианского брака), которые существовали под покровительством католических орденов на территории Ирландии с XVIII в. Однако это не уникальное ирландское явление: в разное время они существовали в Англии, Шотландии, Уэльсе, США, Канаде, Швеции, Австралии. Однако, в случае с Ирландией есть одно существенное отличие — тут Прачечные Магдалины просуществовали до 1996 г. (*McGettrick* и др. 2021: 1). Если изначально это были дома для «падших женщин», то в случае с Ирландией круг представителей других социальных групп, попадавших в эти учреждения, расширился: как было сказано выше, это были женщины, забеременевшие вне брака, девочки и девушки из неблагополучных семей, или совершившие незначительные преступления.

Несмотря на то, что Прачечные Магдалины позиционировались как места социальной поддержки, на деле они выполняли совершенные иные, намеренно карательные, функции, которые диктовались новым ирландским государством и церковью.

Ирландия в 1921 г. обрела независимость, и у этого молодого государства имелась своя обширная программа нациестроительства (по большей части проводимая под эгидой Гэльской Лиги — националистической организации, созданной сперва для сохранения и распространения ирландского языка, а впоследствии расширившая свои сферы влияния). Идеологическую составляющую программы можно в сжатой формуле выразить как установление морального превосходства над Короной: «Британская империя может и обладает огромным богатством и политической властью, но зарождающееся Свободное государство будет культивировать превосходство на высоком моральном основании — или по крайней мере так утверждалось» (*McGettrick* и др. 2021: 9). Эта идея чистоты и морального превосходства государства, имеющего сильное влияние католической церкви на все сферы жизни его граждан, напрямую связана с вопросами сексуального поведения, строго ограниченного узами христианского брака. Таким образом в общественном дискурсе формируется образ идеальной женщины, невинной и чистой, образ женщины-матери нового гражданина, теперь уже независимой, страны. К этой концепции метафорической «чистоты» добавлялась и чистота медицинского характера: сифилис стойко ассоциировался с присутствием британских солдат на острове, поскольку их полки квартировались в больших городах, где болезнь распространялась через бордели, вновь возвращая нас к гендерной составляющей вопроса. Таким образом выстраивался ассоциативный ряд, состоящий из понятий колонизатор — солдат — сифилис — «падшие женщины» — ирландские женщины в целом. Из-за этого устоявшегося взгляда на колониальный режим у нового

независимого государства стояла задача избавиться от «заразы», как в смысле заболевания, так и в фигуральном смысле — «заразы» иноземного присутствия в Республике Ирландия. Также немаловажно, что система здравоохранения находилась под контролем государства и церкви, что также формировало общественное мнение, а также оказывало влияние на телесность на протяжении всего XX в., а в некоторой степени, и начале XXI в. Так несколько исторических дат, напрямую связанных с репродуктивным здоровьем женщин, дают представление о силе этого воздействия: контрацептивы были под запретом до 1980 г., при этом разводы были разрешены лишь в 1996 г. и аборт узаконен в 2018 г. (Health (Family Planning) Act 1979; Family Law (Divorce) Act 1996; Abortion Law in Ireland 2020). Подобная демографическая политика привела к тому, что Ирландия в XX в. стала страной номер один в Европе по количеству детей в семьях (McGettrick и др. 2021: 12).

Сто сорок шесть свидетельств выживших женщин, которые были собраны *Justice for Magdalenes*, расшифрованы и опубликованы на сайте организации в 2020 г. В них повторяется несколько общих тем: как правило, девочки происходили из очень больших семей, в которых десять детей было скорее стандартным количеством, нежели редким исключением; это были малообеспеченные семьи; во многих воспоминаниях встречаются свидетельства сексуализированного насилия дома или в школе; некоторые девушки были вовлечены в незначительные правонарушения, которые обычно ограничивались мелкими кражами.

Согласно свидетельствам, при приеме в эти учреждения девушкам давали новое имя, а иногда просто номер, на которые с этого момента они должны были откликаться («о, мне сказали, что меня зовут Фрэнсис, отныне твое имя Фрэнсис...» (Maureen 2013: 4).

При поступлении девушки отдавали свою одежду и вместо нее получали форму, им также состригали волосы («Я увидела ножницы у нее в руках... они заставили меня встать на колени и обрезают мои волосы» (McGettrick и др. 2021: 18). Все эти действия были направлены на максимальное обезличивание женщин, принижение их социального положения, на стирание их идентичности, а также разрыв с прошлой жизнью.

Условия жизни в Прачечных также были крайне тяжелыми. В кроватях водились клопы, поэтому «когда встаёшь утром, кровать была пропитана кровью» (Beth 2012: 21). Еда также была самой базовой и лишенной необходимых витаминов. Вспоминая, как выглядели старшие женщины, которые уже давно работали в Прачечных, Сара говорит: «Их зубы были гнилыми, и они всегда смотрели на ваши волосы, всегда желая быть... они были очарованы волосами» (Sarah 2013: 13). «Мы никогда не получали достаточно фруктов, поэтому у меня зубы выпали, когда мне было 16 лет» (Maureen 2013: 18).

Контроль и подавление происходили на повседневном уровне, даже в таких бытовых практиках, как разговоры, игры и движения: «Нам не разрешалось играть, потому что мы бы таким образом шумели». «Нам нельзя было бегать туда-сюда и играть в догонялки или что-то подобное» (Sarah 2013: 8). «Нам не разрешали говорить в обеденный час, когда мы ели, было только одно время в день, когда можно было говорить за едой» (Beth 2012: 23). «Если они <старшие женщины> пытались поговорить с вами, то там <за работой> сидела монахиня, наблюдающая за нами, и вы получали тычок... большими четками в ребро» (Maureen 2013: 4).

Если у этих женщин рождались младенцы, то их моментально забирали. Некоторые даже ни разу не видели своих детей после появления на свет: «У вас роди-

лось двое маленьких близнецов, два мальчика. Я никогда не видела своих детей. Он <священник> сказал: “Они отправились на небеса, сказал он <священник>, они с Богом”» (*Beth* 2012: 4). Согласно общественному убеждению, которое также тиражируется в фильмах и сериалах на тему Прачечных (из недавних это *The Woman in the Wall* (2023) и *Small Things Like These* (2024)), монахини продавали младенцев: «Это ужасно, что они делали! Монахини продавали детей! Моя парикмахерша узнала, что ее мать на самом деле была рождена в протестантской семье, но ее отдали на удочерение в католическую семью. Конечно, она не может рассказать матери об этом, она очень религиозная женщина, но, если та узнает, ее хватит удар. Хотя обычно они старались так не делать, не отдавать в другую веру» (ПМА 2025, Джаннет).

Выбраться из этих учреждений было непросто из-за низкого уровня образования (им практически не занимались), отсутствия экономической возможности, а также полным разрывом с прошлой жизнью (даже если у девушки были родственники, то единицы поддерживали с ними общение). Также невозможность выйти из этого замкнутого круга (некоторые девушки покидали Прачечные, но потом возвращались в них вновь) была связана еще с несколькими факторами: нехватка информации о том, как бороться с физическим и психологическим насилием со стороны персонала; отсутствие адекватной некарательной социальной поддержки; страх перед наказанием за то, что этот опыт мог бы предаться гласности; а также неверие общественности во все те ужасы, что происходили в Прачечных: «Потом в возрасте восьми лет он <отчим> начал приставать ко мне. И я никогда никому не говорила, никогда ничего не говорила об этом. Я была сбита с толку» (*Maureen* 2013: 1). «Да, потому что нам говорили... ты всегда чувствовала, что с тобой что-то не так, что ты был в этих местах. Но это было... это... То есть я не сделала ничего плохого... ...это мой отчим-отец сделал что-то плохое, а они <власти> сделали что-то плохое, скрыв это» (*Maureen* 2013: 1), «Мы просто держали свои секреты при себе» (*Sarah* 2013: 1).

Вышеприведенные цитаты очевидцев рисуют образ учреждения, далеко стоящего от истинной христианской этики, а также мало способствующего нормальной интеграции женщин и девушек обратно в общество: в свидетельствах часто повторяется ощущение стигматизации, отделения, обособленности и подавления.

Политика тела и танец

Согласно определению Вэнди Харкерт (профессора по гендерным вопросам, многообразию и устойчивому развитию в *International Institute of Social Studies* (ISS)), политика тела «выносит то, что является интимным, частным и личным в общественную сферу для того, чтобы претендовать на права тела. Это политическая борьба людей за то, чтобы получить контроль над тем, что чувствуется и проживается биологически, над социальным и культурным телесно-воплощенным опытом» (*Harcourt* 2022: 109). Изначально эту теорию активно разрабатывал Мишель Фуко (*Foucault* 1995), и его анализ власти, дисциплины и тела оказал большое влияние на антропологию тела в целом. Он утверждал, что тело вовлечено в политическую сферу, а отношения власти имеют непосредственный контроль над телом (там же). Изучение политики тела дает возможность более детально взглянуть не только на вопросы власти, но и на вопросы привилегий и маргинализации в обществе.

Прачечные Магдалины являются яркой иллюстрацией этой политики, направленной в сторону женщин и их репродуктивных прав, а также свобод сексуального пове-

дения — через систему контроля они лишались агентности в вопросах распоряжения своим телом. Как было описано выше, предпосылки для данного жестокого контроля можно найти в исторических условиях начала XX в. и становления молодого ирландского государства. Помимо демографических целей, стояла цель продемонстрировать моральное превосходство над бывшими колонизаторами, что было напрямую связано с представлениями о чистоте и сдержанности ирландцев. И любые потенциальные угрозы этим добродетелями были взяты под контроль властными структурами. Так потенциально «опасным», с точки зрения поведения, была сфера танца.

При поверхностном взгляде на танец может сложиться впечатление, что это пространство, свободное от контроля власти — движение происходит спонтанно и ограничивается лишь воображением и физическими возможностями исполнителя. Однако на деле, как в случае с Ирландией, где традиционный танец (термин «традиционный» используется в официальном названии стиля *Irish Traditional Dancing*) находился в сфере влияния государства и церкви, то есть властные отношения проникают и в сферу искусства. Для того, чтобы понять истоки этого взаимодействия, требуется небольшая историческая справка: ирландские танцы в начале века в Ирландии были под контролем созданной в 1927 г. Комиссии по ирландским танцам (Coimisiún Le Rincí Gaelacha / CRLG), которая была дочерней организацией Гэльской Лиги, националистической организации, созданной интеллектуалами в конце XIX в. для сохранения и распространения ирландской культуры в широком смысле. Их главной целью было деанглифицировать Ирландию в культурном и лингвистическом смысле. Члены этой организации также обращались к танцу и к кодификации свободных движений. Так, к примеру, на *Рис. 1* продемонстрирована стандартная постановка рук танцоров, где единственное допустимое соприкосновение происходит между запястьями и пальцами танцоров. Такая постановка рук для групповых танцев в соревновательных танцах используется по сегодняшний день, и преподаватели уделяют большое внимание «жесткой» постановке рук, придумывая разные способы тренировки «рамки» из рук и перехватам в танце, чтобы сохранялась необходимая форма при активных перемещениях (Cullinane 1998). Это положение закреплено в главном письменном источнике, созданном Комиссией, которая иногда просто называется Книга (The Book): «Когда партнеры танцуют по кругу вместе, позиция рук следующая: локти держатся рядом с боками твердо, но не зажато, предплечья подняты вперед, руки дамы скрещены в запястьях, ладони вниз, руки кавалера не скрещены, правая рука держит правую руку партнерши, а левая — левую» (Ár Rincí Fóirme 2003: 2).

Подобные жесткие правила, регламентирующие способ телесного взаимодействия в парных танцах, а как правило подразумевалось, что в паре стоят люди противоположного пола (хотя в ирландских танцах сегодня несомненно больше женщин и часто формируются команды только из девушек), дают возможность обеспечить пристойное поведение, лишённое сексуального подтекста.



Рис. 1. Детская команда на чемпионате Европы по ирландским танцам. Милан. 2019 г. Фото Александра Кухаренко

Помимо регламентации положения рук, Комиссия по ирландским танцам регламентировала и костюм. На момент 2025 г. правила по костюму для соревнований включают такие аспекты как: «линия воротника должна быть на уровне ключицы или выше. Это не исключает использования альтернативных тканей, например, кружева, в качестве вставки» (CLRG Costume Rules 2025: 5.1.4), длина платья «должна соответствовать принципам скромности и одновременно позволить танцорам безопасно выполнять свои движения и комбинации. Судьи, которые сочтут костюм слишком коротким или недостаточно скромным, могут просить конкурсанта переодеться в черные колготки (плотность не менее 70% den), чтобы танцор продолжил соревнование» (CLRG Costume Rules 2025: 5.1.3). «Если используется шифон или кружево, рукава должны начинаться от плеча и заканчиваться у запястья» (CLRG Costume Rules 2025: 5.1.9). Эти правила продолжают действовать на современных соревнованиях, и они имеют целью защитить танцоров, в особенности несовершеннолетних, от чрезмерной демонстрации тела. Тем более это актуально в соревновательной среде, где костюм иногда может принимать экстремальные формы ради привлечения судейского внимания. Как видно из этих выдержек из правил для соревнований, основной фокус этического комитета вновь сосредоточен на женском костюме и на «принципах скромности». В правилах есть лишь один пункт, относящийся исключительно к мужскому костюму (CLRG Costume Rules 2025: 5.1.15) — и оно выглядит так же, как 5.1.3 для девушек (за исключением колготок). К теме изменения костюма и современной интерпретации в контексте соревнований будет сказано подробнее в разделе «Современное переосмысление», однако на данный момент стоит сместить внимание на изменение самих танцевальных мероприятий, а точнее месте для исполнения танца.

Важным шагом на этом пути установления контроля над традиционным танцем стал Акт об общественных танцевальных залах 1935 г. — Public Dance Hall Act (Public Dance Hall Act 1935). Этот акт предписывал организовывать танцевальные мероприятия исключительно в специально отведённых общественных танцевальных залах, а не на домашних неформальных вечеринках, как это было ранее. Подобное решение было принято, чтобы вынести частные практики в общественную сферу, которая также была контролируемой. Закон был направлен на создание системы лицензирования для танцевальных залов, обеспечивая соблюдение в них конкретных правил в отношении безопасности, гигиены и поведения. Это было сделано для создания более контролируемой среды общественных собраний. Акт был частью более широкого движения по сохранению традиционной ирландской культуры против предполагаемых угроз иностранного влияния и современности. Регулируя танцевальную сферу, правительство надеялось содействовать более традиционным формам ирландского танца и музыки в мире, где все большую популярность набирали джаз, кантри и рок-н-ролл. Несмотря на то, что в самом акте не прописано, какие танцы должны исполняться, институализация танца ставила рамки, которые мог задавать глава зала, а также следить за поведением танцоров. Так статья 13 гласит, что представитель ирландской полиции в любой момент может зайти в зал для проверки: «Любой член Гарды (полиции) в форме может войти в любое место, в отношении которого в настоящее время действует общественная лицензия на танцы, в любое время, пока это место используется для публичных танцев или в любое другое разумное время, и проводить такие проверку, осмотр и дознание, какие он сочтет нужным» (Public Dance Halls Act 1935: 13). Исследовательница ирландского танца

Хелен Бреннан приводит выдержку из *Irish Times* 1929 г., когда акт лишь готовился: «Духовенство, судьи и полиция солидарны между собой тем, какое ужасное влияние оказывает пьянство и низкопробные танцы на сельскую мораль. Дальнейшие ограничения на продажу напитков, безжалостная война с индустрией производства потинь (крепкий алкогольный напиток — примечание автора), строгий контроль над танцевальными залами и запрет (по закону, если это необходимо) всех ночных танцев сведут на нет многие побуждения к сексуальному пороку» (*Brennan* 2001).

Из-за принятого Акта, практика домашних танцевальных вечеринок, которые церковь считала безнравственными, в значительной степени вымерла. Любопытное хронологическое совпадение — в 1935 г. был введен запрет на контрацептивы, что на самом деле, является отражением общего консервативного поворота. Дейдра Малруни (специалист в области истории танца и в особенности физического театра) в своем исследовании вводит термин «изобретенное ирландское тело». Согласно ее изысканиям, различные формы танца, как традиционные, так и современные, участвуют в продолжающемся переосмыслении того, что значит быть «ирландцами», и тело становится «площадкой» для реализации этих идей (*Mulrooney* 2006).

Современное переосмысление телесности через призму танца

Если обратиться к современному отношению к «изобретенному ирландскому телу», то можно увидеть появление совершенно иной эстетики и (ре)презентации женского тела, которое вновь проходит новый этап «изобретения». Репертуар широко известного ирландского танцевального шоу *Lord of the Dance*, которое продолжает гастролировать уже на протяжении 25 лет, является отражением современных тенденций (*Michael Flatley* 2020).

Женские образы, костюмы и движения стали гораздо более красноречивыми и соблазнительными. Большая часть костюмов девушек имеют декольте, короткие юбки, открытые руки, а для части номеров шоу танцовщицы выходят в одних топах, шортах и колготках. Даже на примере одного шоу видна эволюция этого образа: в первоначальной версии шоу был лишь один номер, в котором девушки сбрасывали с себя традиционные платья (аллюзия на тот фасон платьев для соревнований, которые были популярны в конце 1990-х) и оставались в одних шортах и топах (*TheEgyptMau* YouTube 2012). Происходило это лишь для одного номера, после которого девушки вновь переодевались в более закрытый костюм. В версии того же шоу, но от 2025 г. танцовщицы выходят в гораздо более коротких костюмах (даже шорты становятся более похожими на нижнее белье), а также танцуют в обуви, которая больше выглядит как туфли на каблуках, нежели обувь для степа (*hard shoes*).

Если обратиться к соревновательному костюму, то можно проследить эволюцию длины юбки — в начале 1990-х приемлемой длиной считалась юбка до колена, а в то время, когда автор начала соревноваться (2000–2010-е гг.) рекомендацией для пошива новых платьев было не выше расстояния одной ладони от колена, сейчас же (на момент написания текста в январе 2025 г.) многие платья едва прикрывают ягодицы. Это делается с целью визуально удлинить ноги, что выигрышно смотрится на соревновательной сцене, однако вызывает много нареканий со стороны прессы и зрителей, далеких от мира ирландского танца.

Танцевальный материал тоже претерпевает переосмысление на рубеже XX–XXI веков. Как было сказано выше, в ирландском танце для соревнований суще-

ствуется жесткая регламентация положения рук и корпуса. Однако в современной хореографии для сцены можно найти заимствования из модерна, джаз-балета, контемпорари, и прочих современных, более раскрепощенных и свободных стилей. В некоторых постановках танцоры даже уходят в партер (опускаются на пол и часть хореографии исполняют лежа или сидя). Сочетание нового образа и техники исполнения раскрывают более женственную грань танца и дают возможность для расширения хореографической лексики.

Согласно феминистическим исследованиям, «постфеминистки обладают полной свободой тела и (в отличие от её чопорной предшественницы из «второй волны») наслаждаются сексом и сексуальностью; они хвалятся ею и, в свою очередь, чувствуют, что приобретают силу (empower) через нее (O'Keefe 2014: 5). В связи с этой идеей нужно обратиться к реакциям зрителей на изменения жанра.

Под видео из шоу 1996 г., когда впервые был показан именно сексуальный вариант ирландского танца, можно прочесть комментарии зрителей (перевод цитат с английского автора статьи), которые сходятся в своих эмоциях (TheEgyptMau YouTube 2011): «Я помню, как я смотрела это, когда я была маленькой девочкой и думала, что я так сильно хочу быть ей» (пользователь plushchiyo4715). «Помню, как смотрела это, когда была маленькой девочкой и ужасно хотела быть ей, и хотела танцевать как она. Она та причина, по которой я начала танцевать xxx» (пользователь LFMusic1997). «То же самое. Мне сейчас 19 лет, и я хочу быть ей еще больше» (пользователь lenaannamariadesch). «Хахаха я тоже, я ее просто обожала» (пользователь isabellum4676). «Я ТОЖЕ!!! Теперь я понимаю, какой соблазнительницей она была» (пользователь g.m5883).

Эти комментарии находятся в топе отображаемых комментариев под видео, поскольку они получили самое большое количество лайков других пользователей (356 у комментария plushchiyo4715 и 111 лайков у пользователя LFMusic1997 — дата обращения 30.11.2024).

Танец становится пространством для обретения нового самоощущения и, в некоторой степени (иногда неосознанно для самих акторов), способом работы с грузом исторического прошлого. Это происходит благодаря иной репрезентации своей телесности. Также стоит отметить любопытную деталь — в шоу есть персонаж, которому симпатизируют пользователи интернета на протяжении 25 лет, по сюжетной линии он — отрицательный. В шоу персонаж так и называется «The Temptress» — то есть буквально соблазнительница. Главный герой, который с помощью танца должен повергнуть силы тьмы, также должен устоять перед искушениями этого темного женского персонажа. Это испытание он успешно проходит, не поддается ей и остается верным своей истинной любимой. Несмотря на то, что персонаж задумывался как отрицательный, он вызывает огромную симпатию у зрителей, а как видно из комментариев, некоторых побуждает заняться танцами.

Не исключено, что сдвиг в репрезентации «ирландского тела» с начала 1990-х стал возможен благодаря вмешательству снаружи. На этот консервативный стиль, в который любые нововведения проникают крайне медленно, повлиял мир американского шоу-бизнеса, а также соответствующая модель хорошо продающихся зрелищ. Чтобы держать внимание непосвященного зрителя в течение двух часов, в шоу, которое полностью построено на ирландских танцах, требовалось добавить несколько зрелищных шоу-компонентов. Костюмы, сценография и сама хореография — все

это подверглось изменениям ради привлечения более широкой аудитории. Однако подобная интерпретация не прижилась бы, если бы ирландское общество не было готово к подобному сдвигу. В особенности, если дело касалось продукта на экспорт, которое в сжатом виде знакомит зрителя с обобщенной культурой страны.

Выводы

Цели данного исследования состояли в том, чтобы рассмотреть, как работает политика тела и демонстрации власти в Ирландии в XX в., а также в том, чтобы показать ее связь с художественным (танцевальным) выражением.

Проблематизация политики тела, как способа разного рода контроля над телом, пересекается с гендерными, властными и общественными ожиданиями, и отражает необходимость их постоянного обсуждения. В случае с Ирландией, XX век характеризовался жесткой регламентацией частной жизни индивида со стороны государства и католической церкви. Новый образ благопристойного и высокоморального гражданина был главным ориентиром этих властных структур. Контроль мог быть одновременно физическим и моральным, как в случае с Прачечными Магдалины, когда женщины лишались права распоряжаться своими репродуктивным здоровьем, а при непослушании заданным социальным нормам и вовсе лишались агентности через систему «перевоспитания» трудом и молитвами за свои «прегрешения». Они исключались из общества и буквально «стирались» из общественного пространства, когда им изменяли имя, меняли облик (стригли волосы, забирали их одежду), и контролировали их повседневные движения (игры, разговоры, перемещения).

В этой ситуации даже досуговые практики, в том числе танец, становятся подконтрольной областью, хотя сами танцующие могут не осознавать этого. Для Ирландии, которая долго пыталась сопротивляться иностранному музыкальному и танцевальному влиянию, ирландский традиционный танец был главной зоной для выражения «ирландскости», и в том числе, закрепления необходимых паттернов телесного поведения (жесткий корпус, минимальные соприкосновения между танцорами, регламент по внешнему виду и движениям).

Однако изменившийся контекст изменил и форму движения, добавив ей больше свободы для самовыражения и обретения нового образа себя. Эти изменения стали возможны лишь с общей либерализацией общества в 1990-е годы, а также взглядом на Ирландию «снаружи», и попыткой встроиться в меняющийся мир.

Женщины, которые оставили свои воспоминания о Прачечных Магдалины, главной своей целью ставили предание гласности этим ужасным событиям прошлого. Общественная дискуссия и внимание к этому вопросу, а также рассмотрение этого периода жесткой политики тела, является одним из небольших шагов к переосмыслению исторического прошлого.

Источники и материалы

- ПМА 2025 — Материалы полевых исследований автора, личная беседа Джанетт, 2025 г.
- Abortion Law in Ireland 2020 — Abortion Law in Ireland // Abortion Rights Campaign. [Электронный ресурс]. January 23, 2020. <https://www.abortionrightscampaign.ie/abortion-law-in-ireland/> (дата обращения: 24.01.2025).
- About JFMR 2017 — About JFMR // Justice for Magdalenes Research. JFMR Website. [Электронный ресурс]. September 24, 2017. <https://jfmresearch.com/aboutjfmr/> (дата обращения: 24.01.2025).

- Ár Rincí Fóirne 2003 — Ár Rincí Fóirne. Thirty Popular Céilí Dances. Eagran., 2003. 48 p. <https://www.bernards.cz/gallery/file/Ar-Rinci-Foirne.pdf>
- Beth 2012 — O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick. "Oral History of Beth". Magdalene Institutions: Recording an Oral and Archival History. Government of Ireland Collaborative Research Project, Irish Research Council. 2012. Pp. 1–43. // Justice for Magdalenes Research. JFMR Website. [Электронный ресурс]. http://jfmresearch.com/wp-content/uploads/MAGOHP71_ANON.pdf (дата обращения 24.01.2025).
- Carroll 2023 — Carroll R. A Stain on Ireland's Conscience': Identification to Begin of 796 Bodies Buried at Children's Home // The Guardian. [Электронный ресурс]. June 25, 2023. <https://www.theguardian.com/world/2023/jun/25/a-stain-on-irelands-conscience-tuam-home-for-unmarried-mothers-gives-up-grimmest-of-buried-secrets> (дата обращения 24.01.2025).
- CLRG Costume Rules 2025 — An Coimisiún le Rincí Gaelacha. Official Rulebook for Dancing Teachers and Adjudicators. Part VII. Costume Rules. P. 19–23 // An Coimisiún Le Rincí Gaelacha / CLRG. [Электронный ресурс]. https://www.clrg.ie/wp-content/uploads/2025/10/CLRG_Rules_V3_Sept2025.pdf
- Family Law (Divorce) Act 1996 — Family Law (Divorce) Act // Office of the Attorney General. 1996. Family Law (Divorce) Act, 1996. (C) Houses of the Oireachtas Service. [Электронный ресурс]. <https://www.irishstatutebook.ie/eli/1996/act/33/enacted/en/html> (дата обращения: 24.01.2025).
- Health (Family Planning) Act 1979 — Health (Family Planning) Act, 1979 (Commencement) Order, 1980. (C) Houses of the Oireachtas Service. Produced by Office of the Attorney General. 1980. S. I. No. 247/1980 // eISB (Irish Statute Book). [Электронный ресурс]. <https://www.irishstatutebook.ie/eli/1980/si/247/made/en/html> (дата обращения: 24.01.2025).
- Maureen 2013 — O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick. Oral History of Maureen Sullivan. Magdalene Institutions: Recording an Oral and Archival History. Government of Ireland Collaborative Research Project, Irish Research Council. 2013. Pp.1– 52. // Justice for Magdalenes Research. JFMR Website. [Электронный ресурс]. http://jfmresearch.com/wp-content/uploads/MAGOHP38_Maureen-Sullivan.pdf . (дата обращения: 24.01.2025).
- Michael Flatley 2020 — Michael Flatley's. Lord of the Dance // Official Lord of the Dance Tour Site. [Электронный ресурс]. February 3, 2020. <https://www.lordofthedance.com/> (дата обращения: 24.01.2025).
- Public Dance Halls Act 1935 — Public Dance Halls Act. Produced by Office of the Attorney General. 1935. Houses of the Oireachtas Service // eISB (Irish Statute Book). [Электронный ресурс]. <https://www.irishstatutebook.ie/eli/1935/act/2/enacted/en/print.html>. (дата обращения: 24.01.2025).
- Sarah 2013 — O'Donnell, K., S. Pembroke and C. McGettrick. "Oral History of Sarah". Magdalene Institutions: Recording an Oral and Archival History. Government of Ireland Collaborative Research Project, Irish Research Council. 2013. pp.1–35. // Justice for Magdalenes Research. JFMR Website. [Электронный ресурс]. http://jfmresearch.com/wp-content/uploads/2020/09/MAGOHP36_ANON.pdf . (дата обращения: 24.01.2025).
- TheEgyptMau YouTube 2011 — TheEgyptMau. 2011. Lord of the Dance — Gypsy HD // Youtube. [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=03rx2S6TVo4>. (дата обращения: 24.01.2025).
- TheEgyptMau YouTube 2012 — TheEgyptMau. 2012. Lord of the Dance 2011 — Breakout Full Hd. [Электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/watch?v=3xEtC6Uz7p4>. (дата обращения: 24.01.2025).

Научная литература

- Brennan H. The Story of Irish Dance. Brandon: Dingle, Co. Kerry, 2001. 363 p.
- Cullinane J. Aspects of the History of Irish Céilí Dancing, 1897–1997. Cork City: John P. Cullinane,

1998. 80 p.

Foucault M. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage, 1995. 333 p.

Harcourt W. *Body Politics* // *Gender Matters in Global Body Politics: A Feminist Introduction to International Relations* / ed. by L. Shepherd, C. Hamilton. London: Taylor & Francis Ltd, 2022. P. 109–123. <https://doi.org/10.4324/9781003036432-23>

Lock M. *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge* // *Annual Review of Anthropology*. 1993. Vol. 22. No 1. P. 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>

McGettrick C., O'Donnell K., O'Rourke M., Smith J. M., Steed M. *Ireland and the Magdalene Laundries: A Campaign for Justice*. Dublin: Bloomsbury Publishing Plc, 2021. 240 p. https://openlibrary.org/books/OL29919646M/Ireland_and_the_Magdalene_Laundries.

Mulrooney D. *Irish Moves: An Illustrated History of Dance and Physical Theatre in Ireland*. California University: Liffey Press, 2006. 295 p.

O'Keefe T. *My Body Is My Manifesto! SlutWalk, FEMEN and Femmenist Protest* // *Feminist Review*. 2014. Vol. 107. No 1. P. 1–19. <https://doi.org/10.1057/fr.2014.4>

Sheets-Johnstone M. *The Primacy of Movement*. Philadelphia: John Benjamins Publishing, 1999. 583 p.

References

Brennan, H. 2001. *The Story of Irish Dance*. Brandon: Dingle, Co. Kerry. 363 p.

Cullinane, J. 1998. *Aspects of the History of Irish Céilí Dancing, 1897–1997*. Cork City: John P. Cullinane. 80 p.

Foucault, M. 1995. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage. 333 p.

Harcourt, W. 2022. *Body Politics*. In *Gender Matters in Global Body Politics: A Feminist Introduction to International Relations*, ed. by L. Shepherd, C. Hamilton. London: Taylor & Francis Ltd. P. 109–123. <https://doi.org/10.4324/9781003036432-23>

Lock, M. 1993. *Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge*. *Annual Review of Anthropology* 22(1): 133–155. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.22.100193.001025>

McGettrick, C., K. O'Donnell, M. O'Rourke, J. M. Smith, and M. Steed. 2021. *Ireland and the Magdalene Laundries: A Campaign for Justice*. Dublin: Bloomsbury Publishing Plc. 240 p. https://openlibrary.org/books/OL29919646M/Ireland_and_the_Magdalene_Laundries.

Mulrooney, D. 2006. *Irish Moves: An Illustrated History of Dance and Physical Theatre in Ireland*. California University: Liffey Press. 295 p.

O'Keefe, T. 2014. *My Body Is My Manifesto! SlutWalk, FEMEN and Femmenist Protest*. *Feminist Review* 107(1): 1–19. <https://doi.org/10.1057/fr.2014.4>

Sheets-Johnstone, M. 1993. *The Primacy of Movement*. Philadelphia: John Benjamins Publishing, 583 p.

© А. Д. Горбушина

ЭЛЕМЕНТЫ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ И МИФОЛОГИИ В СОВРЕМЕННЫХ КИТАЙСКИХ СЕРИАЛАХ

Кинематограф часто не воспринимается как нечто серьезное, киноведы даже спорят между собой о том, можно ли считать фильм произведением искусства. Однако в качестве источника для науки кино, по нашему мнению, точно может использоваться. Не случайно сегодня все активнее развивается такое научное направление, как визуальная антропология. Перспективной темой для изучения, связанной с кино, в частности, является проблема социального спроса. Автор задался вопросом почему именно тот или иной кинопродукт приобретает большую популярность, в чем особенность его привлекательности для зрителя. В фокус внимания попал китайский кинематограф, который сегодня прогрессирует, отличается новаторским подходом, расширяет свой жанровый арсенал, выходит на мировую арену. Популярностью пользуются не только реалистические жанры, но также и жанр фэнтези. На первый взгляд кажется, что фильмы с большим количеством компьютерной графики или фильмы жанра фэнтези не отражают реальность, но это не так. Массовое кино тоже может быть источником для антропологического исследования. Например, особым направлением стал жанр сянься (кит. 仙侠), в книгах и сериалах этого направления множество отсылок к культуре Китая. Антропологу интересно наблюдать за тем, как традиционная культура становится частью повседневности, получает новую популярность. При этом в книгах можно прочесть лишь сюжетную канву — мифологическую. В то время как в кино и сериалах помимо сюжетов из древней мифологии, наглядно присутствует видеоряд: традиционная одежда, архитектура, праздники и др. А чем интересен жанр сянься для рядового зрителя?

Ключевые слова: традиционная культура, мифология, Китай, сериалы, визуальная антропология, исполнительское искусство

Ссылка при цитировании: Горбушина А. Д. Элементы традиционной культуры и мифологии в современных китайских сериалах // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 228–240.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/228-240

Original article

© Anna Gorbushina

THE ELEMENTS OF TRADITIONAL CULTURE AND MYTHOLOGY IN CONTEMPORARY CHINESE SERIES

Cinematography is often not taken seriously. Film scholars even debate whether a movie should be considered artwork. However, in our opinion, it can definitely be used as a source for anthropological studies. It is no coincidence that visual anthropology is becoming an increasingly popular field of study today. At first glance, films with a lot of computer graphics or fantasy films may seem unable to reflect reality, but they can. Mass cinema could be used as a source for research. One could ask why a film becomes popular and what makes it appealing to spectators. Chinese cinematography is actively developing. Not only is the realistic genre popular, but the fantasy genre is too. The xianxia genre (Chinese: 仙侠) has become particularly popular; books and series in this genre contain many references to Chinese culture. An anthropologist might find it interesting to observe how traditional culture becomes part of daily life and gains new popularity. However, books can only show us mythological plots, while movies and series also depict traditional clothing, architecture, and festivals.

Keywords: *traditional culture, mythology, China, series, visual anthropology, performance art*

Author Info: Gorbushina, Anna D. — Graduate of the Ethnological Department, History Faculty, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: gorbushinaann@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-0199-4497>

For citation: Gorbushina, A. D. 2025. The Elements of Traditional Culture and Mythology in Contemporary Chinese Series. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 228–240.

Введение

Антропология изучает разные аспекты жизни общества, в том числе и искусство, которое способно рассказать не только об особенностях того или иного периода в истории человечества, но также показать отдельные локальные особенности. Кинематограф можно отнести к визуальным искусствам, хотя многие специалисты не считают его искусством в целом. Существует мнение о том, что кинематограф слишком массовый, чтобы называться искусством (Павлов 2014: 33–49). Сложно сказать, в какой плоскости находится истина, но для антропологии важно не это, а то, что кинематограф имеет вес как источник. В этнографии киноаппарат стал использоваться довольно рано, антропологи использовали его для того, чтобы снимать этнологические фильмы (Pink 2006). Также частью визуальной антропологии стали многие другие источники, такие как фотографии и фильм. Однако изучение изображения с точки зрения антропологии несколько отличается от искусствоведческого подхода. Для антропологии важен контекст изображения: кто сделал то или иное фото, когда оно было сделано

и зачем, почему на снимке изображен именно этот человек? (Ярская-Смирнова 2009: 7–16). Можно сказать, что исследователь-антрополог рассматривает социальную составляющую изображения. То же самое можно отнести не только к фотографии, но и к фильмам. Художественные фильмы также представляют интерес для антропологической науки, так как контекст их содержания может рассказать нечто интересное об обществе (Грей 2014). Сериалы считаются массовым кино (Даниленко 2011), в последнее время, благодаря развитию стриминговых сервисов они стали очень распространены. Многие люди смотрят сериалы, при этом их жанровое разнообразие позволяет каждому выбрать что-то своё. Этим и привлекательны сериалы, благодаря им можно понять интересы общества или определенных его слоев (Павлов 2014).

Кинематограф Китая сегодня быстро развивается, авторы учатся снимать что-то новое, осваивают всё новые и новые инструменты кинопроизводства. Одним из продуктов китайского кинематографа сегодня являются сериалы, в наши дни они активно распространяются и за рубеж, поэтому наблюдать за их развитием интересно. История Китая — одна из самых длинных и богатых в мире, культура претерпевала множество изменений в ходе столетий, но она не пропала, она трансформируется в новых реалиях и сегодня. Так, симбиозом кино и традиционной культуры стал жанр *сянься* (кит. 仙侠). Этот жанр возник не так давно и в первую очередь проявился в литературе. В Китае популярны онлайн-новеллы, люди пишут и выкладывают своё творчество в сети Интернет. Некоторые становятся такими популярными, что их издают в качестве полноценных книг, а затем снимают по ним сериалы.

Многосерийный фильм может вместить в себя гораздо больше, чем книга в отношении культуры, так как при создании сериала используются не только нарративы, но и элементы нематериальной культуры. Основой сюжета выступает мифология, но также сериальный мир строится на китайской философии, сюжеты отражают китайские моральные ценности, часто актёры выполняют элементы китайских боевых искусств, усиленные спецэффектами, изготавливаются специальные костюмы, в основе которых традиционная одежда народа хань — *ханьфу* (кит. 汉服), можно увидеть некоторые праздники и церемонии, еду и архитектуру. Разумеется, всё, что видит зритель — это производство современности, но вместе с тем, в основе лежат элементы истории, что делает сериалы интересным источником для социальных исследований. Потенциально изучение сериалов может показать не только трансформацию китайской культуры сегодня, но также социальные факторы, благодаря которым она остается популярной в условиях глобализации.

Жанровые особенности

В основе сюжета сериалов *сянься* лежит мифология, но не в первозданном виде. В целом трудно представить китайскую мифологию в оригинале, так как она не дошла в целости до наших дней. В течение политической истории государства произошло множество территориальных изменений. В древние времена границы часто менялись, соседние народы перемещивались. Все они имели свои мифы, своих духов, персонажей мифических историй, которые трансформировались в ходе политических изменений. Герои с одинаковыми функциями могли со временем стать одним персонажем, а иногда наоборот один персонаж превращался в двух разных героев с одинаковыми способностями (Юань 1989: 117–118).

Важным этапом в культурной традиции стал приход конфуцианства, которое возникло как философско-этическое учение на рубеже VI–V вв. до н. э. Оно учило человека рассудительности, стремлению к мудрости, в том числе необходимости видеть и представлять мир таким какой он есть. Ученики и последователи Конфуция переписывали легенды так, что многие персонажи теряли свой первоначальный облик и теряли свои зооморфные черты, приобретая облик людей (*Рифтин* 2008). Часто персонажи древней мифологии состояли из частей тел разных животных. Так, например, богиня Нюй-ва, создавшая людей, была наполовину человеком, наполовину змеей или же драконом — можно найти обе версии. Можно встретить героев, которые соединяют в себе гораздо большее количество животных. Например, по одной из версий существо Яюй имело голову дракона, туловище быка, лошадиные ноги и когти тигра (*Юань* 1989: 144). В эпоху Конфуция многие персонажи потеряли свой изначальный облик и стали просто людьми. Кроме того, есть версия о том, что иерархия, которую мы видим в текстах сегодня, тоже была привнесена чуть позже, так как в древнем Китае не было тех понятий, которые мы знаем сейчас — император, сановник (*Рифтин* 2008).

Новую жизнь китайская мифология получает в период XVI–XVIII вв. В это время становятся популярны эпопеи, длинные повествования, наполненные множеством персонажей, сюжетных линий и переплетений. Период характеризуется тем, что в своих произведениях авторы использовали элементы народных преданий, исторические события и летописи. Эпопеи писали о древних правителях, определенных периода истории Китая, но также использовали в повествовании и легенды древности. Кроме того, все духи и боги мифологии ранних периодов смешивались с элементами более поздних даосского и буддийского учений (*Рифтин* 2008). Например, к таким книгам относят «Развеянные чары». Её принято относить к XIV в., её приписывают авторству Ло Гуань-чжуна и Фэн Мэнлуна. В основе сюжета приключения семьи лис-оборотней, то есть духов, которые способны принимать человеческое обличье. По ходу сюжета они встречаются с даосскими монахами, с бодхисаттвами (буддийскими богами). На этом примере видно, что в произведении присутствуют более новые учения, которые перемешались с бытовыми мифами и трансформированной древней мифологией. В сюжете встречаются Владыка небес или Небесный император и низшие духи, такие как белая обезьяна.

Особенного внимания в контексте этого исследования заслуживает разбор некоторых особенностей даосизма, который развивался параллельно с учением Конфуция. В даосском учении характерной особенностью стала концепция о бессмертных (*сянях*). Важно разобрать это понятие, чтобы раскрыть саму суть жанра и происхождение его названия. Многие исследователи даосизма долгое время предполагали, что в данном случае понятие «сянь» (кит. 仙) предполагает бессмертие в прямом смысле слова, то есть в физическом смысле. Путаницу создало в том числе смешение даосизма и буддизма в китайской культуре, где понятие «сянь» стало слишком близко к фигуре Будды. На самом деле имелись в виду люди, не стремящиеся к вечной жизни, а «реализованные» люди, можно сказать люди, которые достигли просветления, но это уже ближе к буддийскому учению. Лучше всего подходит определение *сяня*, как человека, прошедшего особую мистическую трансформацию, способного перемещаться между мирами, реальным и мистическим (*Маслов* 2024: 113–117). Такое определение ближе всего стоит к тому, что имеется в виду в названии жанра. Полностью *сянься* (кит. 仙侠) переводится как «бессмертный герой», но если

применять даосское определение, то можно связать смысл названия с сюжетом. Повествование часто связано с магическими перевоплощениями героев, которые в конце истории «повышают» свой статус — становятся бессмертными, правителями, богами. Кроме того, герои проходят этап самосовершенствования, часто проживают несколько жизней в рамках одного повествования, решают внутренние проблемы и становятся на истинный путь.

Использование традиционной культуры в производстве сериалов

Первым сериалом, который я рассмотрела в своем исследовании был «Удушающая сладость, заиндевевший пепел» (кит. 香蜜沉沉烬如霜). Съёмки сериала начались 15 июня 2017 г. в съёмочном городке Шигуляо (кит. 石鼓寮) и завершились 16 октября того же года. Премьера состоялась 2 августа 2018 г. по спутниковому телевидению Цзянсу (кит. 江苏), параллельно он выходил на онлайн-платформах iQiyi (кит. 爱奇艺), Tencent (кит. 腾讯) и Youku (кит. 优酷) (Carinayang 2017). Подготовка реквизита и декораций проходила на протяжении восьми месяцев до начала съёмок. Размах подготовки был действительно широкий — реквизит закупался более, чем в тридцати городах Китая. Фарфор и керамика были привезены из Цзиндечэня (кит. 景德镇), шёлк был закуплен в Шанхае (кит. 上海), красное дерево — в Дунъяне (кит. 东阳). Всего было приобретено более 20 000 единиц реквизита, над которым трудилась команда из 600 реквизиторов. В кадре появляется четыре мира — Небесное царство (кит. 天界), Царство демонов (кит. 魔界), Царство людей (кит. 人间) и Царство цветов (кит. 花界). Для каждого мира был разработан свой стиль, подобраны свои цвета и строительные материалы. Декорации Небесного царства были выполнены в белом, красном и золотом цветах, основными материалами были мрамор, нефрит и стекло. Царство людей, по словам реквизиторов, было разработано после проведения исторического исследования, в ходе которого изучались материалы по периодам Пяти династий и десяти царств (кит. 五代十国), декорации создавались в соответствии с историческими реалиями того времени, основные цвета — красный, золотой, древесный. При создании Царства демонов были использованы тёмные оттенки, а также оттенки красного. Но больше всего усилий было потрачено на создание Царства цветов, так как стилистика всего сериала опиралась на эту локацию. Главная героиня из царства цветов, так что все остальные локации и стиль должны были соответствовать (杨雯婕 2017).

Вторым сериалом, который был взят в качестве источника, стал сериал «Разлука орхидеи и дьявола» (кит. 苍兰诀). Он вышел на онлайн платформе iQiyi 7 августа 2022 г. Разогрев аудитории начался ещё с 2020 г., когда был анонсирован список готовящихся сериалов, через пять месяцев был объявлен актёрский состав, а затем постепенно стали выпускаться плакаты, трейлеры, синглы к будущему шоу (曾胜玉 2022). Подготовка к сериалу велась не менее, а может даже более продуманно, чем подготовка к сериалу, о котором говорилось выше. Разработка сценария длилась более 800 дней, предварительная подготовка — свыше 400 дней. Каст состоял из более, чем 600 актёров и актрис, для которых было подготовлено 5000 костюмов и 3000 аксессуаров. При создании образов было использовано 32 вида ремёсел, над которыми работали 27 мастеров.

Веера Туан (кит. 团扇), веера из сандалового дерева (кит. 檀香扇), вышивка Суджоу (кит. 苏绣), лаковое искусство (кит. 漆艺) и резьба по нефриту (кит. 玉雕). Также серьёзная подготовка была проведена в отношении костюмов. Одежда,

использованная в кадре, повторяет крой династии Тан (кит. 唐朝), которая существовала с 618 по 907 гг. н. э.: важными элементами для мужчин являются халаты с круглым воротом, либо с перекрестным, а также широкие рукава; для женщин — нижние юбки. В прессе отметили и то, что декорации тоже были сделаны с учетом особенностей культуры династии Тан, а также основной элемент для создания трёх основных локаций — мотив облаков и воды, который является распространенным в китайском прикладном искусстве (杨光 2022).

Почти в каждом отзыве или обзоре на фильм «Светлый пепел луны» можно встретить утверждение о том, что этот сериал изменил представление о жанре сянься. Действительно можно отметить, что эта дорама не похожа на те, что были рассмотрены ранее. Она намного короче своих предшественников и состоит всего из сорока серий. Но дело вовсе не в экранном времени, а в динамике сериала. События развиваются достаточно стремительно, в связи с этим меняются декорации, костюмы и графика. Но, пожалуй, разберём всё по порядку.

Официально о начале съемок было объявлено 5 ноября 2021 г., а закончились съемки 31 марта 2022 г. Первые съемки были проведены в Хэняне (столица китайского кинематографа), но всего за время съемок было задействовано 12 съемочных площадок, которые суммарно составляют около 50 тыс. м². Многие декорации были выстроены специально для сериала (佟娜 2023).

Режиссер Цзю Цзюэлян (кит. 鞠觉亮) собирался создать новую эстетику, которая бы отражала культуру древнего Китая. Знаменитый город Дуньхуан (кит. 敦煌) раньше служивший въездом в Китай, известен своими фресками, которые отражают стилистические особенности традиционного прикладного искусства. Декораторы и дизайнеры одежды специально ездили в этот город для того, чтобы вдохновиться традиционной эстетикой, так что все костюмы и декорации были выполнены в стиле фресок Дуньхуана. Всего было создано более 30 000 единиц реквизита, а для главных героев было создано около 100 костюмов. Кроме того, вся стилистика сериала была выдержана в цветах древних фресок, а в рисунках на плакатах и в заставках в начале и в конце серии художники также постарались передать их структуру (张楠 2023).

Также художественный директор, отвечая на вопросы о сериале, рассказал о том, что перед ними стояла задача создать два мира, реальный и мифологический, так что необходимо было разделить эстетику двух миров. В первой части сериала герои в основном находятся в мире смертных, но и в нём существовало два государства, которые воюют друг с другом. Их культуры должны были отличаться друг от друга, поэтому реквизитам необходимо было решить две разные культуры, соблюдая при этом исторический облик и атмосферу (张楠 2023).

Важно, что традиционное китайское прикладное творчество и наследие нематериальной культуры не только сохраняются, но и приобретают новые формы. Художники-декораторы не просто создают нечто стереотипно похожее на китайскую культуру, а проводят полноценные исследования в области истории китайского искусства. Кроме того, внешняя эстетика сериалов способствует распространению интереса среди фанатов.

Мифологические сюжеты в сериалах

Главная героиня Цзиньми (кит. 锦觅) — дух виноградной лозы, непоседливая фея, которая всегда попадает в переделки. Главный герой Сюйфэн (кит. 旭凤) — феникс,

принц небесного царства, второй сын Небесного императора от императрицы. Встречаются герои благодаря случаю, в результате которого Цзиньми попадает в Небесное царство. Кроме Сюйфэна она знакомится с его братом Рунью (кит. 润玉), вторым сыном императора, чья мать была принцессой пламени карпов, поэтому его истинная форма — водяной дракон. Императрица оказывается бывшей принцессой племени птиц, поэтому её сын огненный феникс и будущий предводитель племени. Благодаря поддержке птичьего народа действующий император вступил на престол, поэтому очень дорожит их преданностью, а также закрывает глаза на злодеяния своей жены. Когда же они выходят на свет, открывается правда об истинном происхождении Цзиньми. Оказывается, её мать — покойная царица цветов, которая спрятала истинную форму дочери, чтобы императрица не нашла её, ведь царица цветов при жизни приглянулась небесному императору. Отец девочки — бог воды, так что Цзиньми может унаследовать оба владения своих родителей, а также их магические способности. Между Цзиньми и Сюйфэном постепенно зарождаются романтические чувства, но императрица против них, поэтому героям придётся пройти множество интриг, заговоров и испытаний судьбы на своём пути.

Как уже было сказано, перерождения героев в разных формах — это воплощение идеи о вечной любви. В первой тематической части сериала — мы видим Царство цветов и Небесное царство, далее герои должны пройти испытание в Царстве людей, так что они рождаются в обычных человеческих телах и теряют память о своём божественном происхождении, в третьей части они возвращаются в волшебный мир, где им снова приходится пройти испытание на доверие и преданность — большая часть экранного времени тут разворачивается в Небесном царстве и Царстве демонов.

Длинный и замысловатый сюжет содействует появлению множества сюжетных линий, а именно волшебных существ, богов, демонов. Первое, что интересно разобрать — взаимоотношения богов. Иерархия в Небесном царстве сохраняется, подобную иерархию мы видим в мифах про Хуан-ди (кит. 黄帝), который является одним из самых известных императоров неба, но до него и после него будут другие, так что мы видим преемственность, боги в китайской мифологии не бессмертны. Также в мифах встречается сюжет про его жену Лей-цзу (кит. 嫫祖), которая, согласно преданию, начинает разводить шелковичных червей и учит этому людей (Каталог гор и морей 1977: 126). Также у небесного императора есть сын Чаньи, который спустился на землю и начал один из человеческих родов (Каталог гор и морей 1977: 126). В сериалах, конечно, нет сюжета о начале человеческого рода, но чаще всего у императора есть жена и дети.

Следующее, что можно рассмотреть, это племя птиц в древних легендах. Согласно повествованию во главе племени птиц стоял именно феникс, так что и этот сюжет можно считать заимствованным из древности. Кроме того, само противопоставление феникса и дракона тоже относится к китайской традиции. Дракон долгое время изменял форму, сейчас его чаще всего изображают с туловищем змеи, короткими лапами, большой головой и мощной челюстью, а также рогами на голове. Исторически дракон представляет собой существо, которое по поверью сопровождает души умерших после смерти, а также дракон представляет сильное мужское начало Ян, тогда как феникс изображается как птица с большими крыльями и острым клювом, он является противоположностью дракона — мягким женственным началом Инь (Маслов 2024: 38–39). Несмотря на то, что оба персонажа в сериале мужчины, их характер похож на описание противоположных начал Инь и Ян, а их противостояние по ходу сюжета приводит к тому, что весь мир попадает под угрозу из-за их войны между собой.

Относительно второго сериала «Разлука орхидеи и дьявола» — в нём трудно увидеть огромное количества отсылок к мифологии. Вероятно, сценаристы сосредоточились на реалистической части сюжета, а именно на отношениях между персонажами. Большая часть сюжета состоит из решения межличностных конфликтов, недопониманий и собственных психологических проблем. Однако всё же этот сериал относится к жанру *сянься*, так как основа мира мифологическая. В данном продукте мы также видим разные миры — один небесный мир, другой мир духов, который соперничает с первым, а также мир людей, в который по сюжету герои вынуждены спуститься. В Небесном мире мы видим Небесного императора, но тут не представлена фигура императрицы. Также мы видим разных богов и небесных чиновников, а самое низкое положение в царстве занимают феи, которые выполняют всякие поручения богов, и даже проходят обучение с конечным экзаменом на то, чтобы быть допущенной в императорский дворец. В данном случае иерархия скорее утрирована, потому что из мифов не следует то, что феи действительно занимают настолько низкое положение. Есть мифы о том, как фея является хранителями рек, есть миф о том, что фея помогла Хуан-ди, научив его магии (Юань 1989: 136, 102). Вероятно, они подчиняются Небесному императору, но вряд ли занимают такое низкое положение, как в сериале.

В третьем сериале, который я рассмотрела, в «Светлый пепел луны», очень много отсылок в древней мифологии. Композиция повествования довольно замысловатая — кроме того, что она кольцевая, хронотоп меняется дважды. В первый раз героиня путешествует на 500 лет назад, затем на 10 000 лет назад, возвращается на 10 000 лет вперед, а затем снова на 500 лет вперед, возвращаясь в начало повествования. Все эти перемещения служат единственной цели — показать прошлые воплощения одних и тех же персонажей. В этом явно проглядывается концепция цикличности и пути дао. Сюжет заключается в том, что каждый персонаж сериала решает свою проблему, в каждом новом перерождении им нужно стать лучше, исправить что-то в своём характере, поведении или убеждениях. В данном случае мы видим переплетение буддийской цикличности и учения дао, которые в действительности тоже крепко связаны.

Теперь поговорим о персонажах сериала. Главная героиня Ли Сусу (кит. 黎苏苏) — бессмертная. Важно отметить, что «бессмертные» и «боги» в Китае — не одно и то же (Каталог гор и морей 1977: 95). Бессмертные жили на пяти горах, плавающих в океане бездны Гуйсюя, они получили бессмертие и право жить, ни в чем не нуждаясь, но им всё ещё необходима защита богов. В сериале эта концепция полностью сохраняется. Юань Кэ пишет о том, что такие персонажи возникли в результате того, что люди, обремененные изнуряющим трудом, мечтали о лучшей жизни, в которой не нужно было бы работать для получения благ (Юань 1989: 5–6).

Одно из перевоплощений героев предстает на экране в виде сна, герои попадают туда случайно. Во сне дракона мы видим народ ракушек, Юань Кэ писал о людях-рыбах, нимфах, либо о людях-устрицах, которые часто садятся за ткацкие станки и ткут, а их слёзы превращаются в жемчужины. Он пишет, что подобные водные существа были придуманы из-за того, что человека всегда манило море, но вместе с тем и пугало (Юань 1989: 53). Вероятно, именно миф о русалках в данном случае нашел тут отражение. В сериале было целое племя ракушек, которые жили в реке, главная героиня была принцессой-ракушкой, дочерью царя ракушек. Героиня-ракушка в сериале делала жемчужины, когда ей было грустно. В мифах о людях-рыбах же сказано, что они производят жемчуг (Каталог гор и морей 1977: 48).

Часто герои мифов имеют зооморфные формы, чаще всего у них один элемент человеческого тела, как правило это лицо, но другие части могут принадлежать животным, либо выдуманному животному. В сериалах *сянься* часто форма такая предполагается, но так как зрителю приятнее смотреть на актёров, чья внешность не дополнена компьютерной графикой, как правило, герои сохраняют полностью человеческий облик. Однако по сюжету «истинная форма» часто упоминается, а иногда даже все-таки показывается по сюжету. Например, в сериале «Светлый пепел луны» один из героев предстает в форме водяного змея или дракона. Важно, что формы животных часто изображаются с помощью компьютерной графики, но появляются в кадре редко.

Каждый сериал обладает своим устройством мира, что наталкивает на мысль о том, что оно полностью создано сценаристами. Но дело тут скорее всего в том, что один и тот же миф мог иметь разные прочтения. По этой причине можно сказать, что создатели историй *сянься*, опираются в своем творчестве на разные мифы, хотя есть место и художественным дополнениям.

Восприятие сериалов аудиторией

Говоря о социальном отклике, стоит начать со статистики. На страничке фильма в социальной сети Douban (Douban 2024, кит. 豆瓣) в разделе фильмов рейтинг сериала на 2023 г. составлял 7.8, фильм оценили 538 785 человек. Фанатская страничка сериала в социальной сети Weibo (Weibo 2024, кит. 微博) насчитывает около 595 000 фанатов. Несмотря на то, что сериал вышел в 2018 г., новости обсуждаются до сих пор, появлялись новые обсуждения в 2023 и 2024 гг. Поисковая система предлагает самые популярные записи, которые относятся чаще всего именно к этим годам. При этом мне попадались записи, которые насчитывают 80 лайков, а также такие, которые собирают под собой около 64 000 лайков. Комментарии фанатов также имеют разное количество от 1–2 под постом до нескольких тысяч.

Интересно проследить характер комментариев. Большинство из того, что мне попадалось, это комментарии к образу главного героя. Фанаты выражают свою любовь к персонажу, называя его «Фениксом», а не по имени. Если встречается имя, то это чаще всего имя актёра, сыгравшего роль Сюйфэна. Интересно, что ведущий актёр оказался обвинён в неуплате налогов. Важно отметить, что положение актёров в китайской индустрии развлечений очень неустойчиво — даже за небольшие, казалось бы, проступки актёр может сильно упасть в рейтинге, как следствие потерять контракты. В данном случае проступок актёра стал слишком серьезным, он не просто потерял карьеру в индустрии, но и все фильмы и сериалы с его участием оказались в шатком положении. Если же проступок актёра никак не связан с нарушением закона, то репутация актёров часто зависит от общественного мнения о них в социальных сетях. То есть, зрители сами «выбирают», кого они будут видеть в новых картинах, а кто потеряет шанс на новые контракты вместе с потерей фанатской любви. Сам по себе социальный феномен такого характера интересен, ведь нетизеры (как называют пользователей сети Интернет, от английского internet users), по сути, участвуют в киноиндустрии, влияют на её настоящее и будущее. Также и в истории с актёром Дэн Лунем (кит. 邓伦), многие фанаты выражали своё разочарование, пользователи интернета упрекали звезду в том, что он и так получает большие гонорары, и неуплата налогов в большом размере — это нечестно по отношению к стране. В то же время под относительно свежими записями в социальных сетях до сих пор появляются

записи от фанатов, которые признаются в фанатской любви и преданности именно этому актёру, говорят, что он лучший и единственный феникс для них.

Кроме того, примечательно, что проводятся разнообразные розыгрыши и анонсы новых событий, связанных с сериалом. Так популярным был конкурс, проведенный на пятилетие с момента выхода сериала, где участникам предлагалось в письменной форме выразить свои чувства по отношению к сериалу, а победителям конкурса обещали индивидуальные подарки-сюрпризы. Под этим постом набралась 51 000 лайков и 1243 комментария. В большинстве комментариев фанаты приводят свои любимые цитаты из сериала или пишут о том, что прошло уже пять лет, а они до сих пор плачут над моментами сериала.

Также большое количество лайков набрал пост о том, что выходит новая книга, которая посвящена сериалу. Под записью набралось 64 000 лайков и 1579 комментариев, в которых фанаты делятся кадрами и картинками, связанными с сериалом, которые они хотели бы видеть в книге, а также пишут комментарии о том, какие моменты им запомнились больше всего. Также стоит отметить, что на видео-анонсе, который прикреплен к записи, набралось 1,45 млн просмотров. Анонс демонстрирует, как будет выглядеть будущая книга.

Делая выводы об этом сериале, стоит сказать, что масштаб съемок показывает то, как бережно авторы подобных сериалов подходят к созданию внешнего вида шоу, его стиля и атмосферы. Несмотря на то, что мир сериала выдуманный, декорации и реквизиты подбираются и готовятся довольно тщательно. Мифологические сюжеты ненавязчиво вплетаются в повествование, а декорации способствуют погружению зрителей в магический мир. Несмотря на то, что сериалу уже пять с половиной лет, фанатское сообщество все еще активно обсуждает его.

Перейдем к оценкам второго сериала «Разлука орхидеи и дьявола» и рейтингам на просторах китайского интернета. В социальной сети Douban (Douban 2024, кит. 豆瓣) в разделе фильмов рейтинг сериала на 2024 г. составлял 8.1, при этом фильм оценили 747 586 человек. Фан-страничка сериала в социальной сети Weibo (Weibo 2024, кит. 微博) насчитывает около 984 000 фанатов. Свежих записей у этого сообщества также в разы больше, чем у сообщества по предыдущему сериалу. При этом самое большое количество записей приходится на август, когда фанаты празднуют очередную годовщину выхода сериала. Кроме того, стоит отметить и большее количество лайков и комментариев под этими записями. Здесь, как и в предыдущем сообществе, есть довольно непопулярные записи, которые едва набирают несколько сотен комментариев и пару тысяч лайков, но есть такие, которые собирают несколько тысяч комментариев, самое большее, что удалось найти — 12 000 комментариев под записью о годовщине от 7 августа 2024 г., также на посте рекордное количество лайков — 699 000, а видео в закрепе набрало 2 140 000 просмотров. Так что смело можно говорить о том, что этот сериал оказался более популярен, чем предыдущий.

В честь второй годовщины выхода сериала сообщество опубликовало отдельный пост про каждого из основных персонажей сериала, под каждым постом можно найти комментарии фанатов, которые обращаются к своему любимому персонажу. Как и в предыдущем сериале, обращения связаны с воплощением персонажа на экране. Например, к главному герою обращаются «Ваше величество», а к главной героине «маленькая орхидея». На общих постах, приуроченных также к годовщине, большинство комментариев, конечно, посвящено главному герою, хотя в данном случае значительно реже фанаты обращаются непосредственно к актёру, такое всё же есть.

В случае с главной героиней обращения связаны напротив, в большинстве случаев с актрисой, фанаты восхищаются её игрой или милой внешностью.

Также стоит обратить внимание на то, что по этому сериалу вышло несколько игр, которые были анонсированы на страничке сообщества. Под постами фанаты выражают свою радость и ожидание этих событий, чаще всего какой-то одной и той же фразой, лишь некоторые комментарии немного выбиваются и выглядят иначе. К этому сериалу ещё была выпущена коллекция кукол, под постом с новостью об этом фанаты пишут о том, какая кукла из коллекции понравилась им больше всего.

Краткий вывод по данному сериалу может быть следующим: этот сериал безусловно продолжил традицию сериалов *сянься*, привнес некоторые новые черты в жанр и обогатил его в целом с точки зрения подготовки реквизита, некоторых сюжетных решений, а также компьютерной графики. Если рассматривать социальный отклик, то он действительно сильный в сравнении с предыдущим рассмотренным сериалом, так что и в отношении аудитории сериал совершил прорыв. Однако со стороны мифологической проработки сюжета сериал не смог вырваться вперёд, скорее наоборот проиграл предыдущему.

Рейтинг следующего сериала оказался удивительно низким, несмотря на проделанную работу съёмочной группы. На сайте Douban (Douban 2024, кит. 豆瓣) оценка сериала «Светлый пепел луны» (кит. 长月烬明) оказался всего 5.6, при этом оценили сериал всего 385 003 человек. Этот уровень гораздо ниже, чем уровень предыдущего сериала. Оправдание такой оценке в сети дали следующее: дело в том, что прямо во время съёмок изменился стандарт количества серий в сериалах. Изначально задумывалось снять 58 серий, вместо этого пришлось снять только 40, поэтому сюжет получился скомканным, а концовка сильно разочаровала фанатов. Более того, фанаты книги писали о том, что концовка в книге была счастливой, в то время как в сериале главных героев не ожидал хороший финал. Возможно, это же сможет объяснить меньшее количество фанатов на сайте Weibo (Weibo 2024, кит. 微博), фанатское сообщество насчитывает всего 633 000 человек, так что по количеству фанатов сериал также проигрывает предыдущему. Запись с самым большим количеством лайков насчитывает 35 000 отметок, а комментариев — 3 244. Это только то, что удалось найти мне, но всё же уже по этим показателям видно, что интерес фанатов к этому сериалу значительно ниже предыдущего. И всё же тут также есть записи о концертах с песнями из сериала, есть и записи о разработке подарочных наборов по тематике сериала, есть конкурсы с розыгрышем украшений, сделанных специально к годовщине выхода сериала, и есть запись о разработанной мобильной игре по сериалу. В комментариях люди чаще всего пишут о том, что скучают по главному персонажу и хотят снова его увидеть, вероятно, это тоже отсылка к разочаровывающему финалу.

Относительно рейтингов видно, что успех сериала «Разлука орхидеи и дьявола» трудно повторить. Даже «Светлому пеплу луны» с такой значительной подготовкой не удалось этого сделать. Однако посмотрим, что будет ожидать индустрию дальше.

Трансформация и новая популярность. Выводы

Сегодня технологии позволяют сделать то, что раньше было подвластно только воображению. Масштабные фильмы и сериалы с большим количеством компьютерной графики, возможность создания огромного количества костюмов, быстрое возведение декораций — всё это способствует созданию масштаба и на экране. В це-

лом вся работа кинематографистов нацелена на то, чтобы впечатлить зрителя, чтобы образы отпечатались в памяти отдельного человека. Более того, важно, что в подготовке сериалов используется и возрождается традиционная культура Китая. Возвращение к собственным корням через современную массовую культуру очень важно.

Относительно сюжета сами китайцы говорят, что одним из распространенных шаблонов является то, что герои вынуждены проходить через испытания, их любовь и верность может продолжаться не в одной жизни, а в нескольких перевоплощениях. Эту особенность сюжета преподносят как положительную черту, так как она обращается к идее о вечной любви и преданности, которая всегда была популярна в Китае. Кроме того, идеи о перерождении и самосовершенствовании отсылает зрителя к культурному коду китайцев, что также относят к положительным сторонам этого шаблона (維廷 2020).

Сложно делать предположения о том, что будет дальше со спросом на данный продукт, так как последний рассмотренный сериал показал тенденцию спада интереса. Но сериалы этого жанра всё же снимаются дальше, в 2024 г. вышло несколько новых сериалов, таких как «Легенда о Шэнь Ли» (кит. 與鳳行), «Божественный целитель» (кит. 藏藥令), «Возрождение ради любви» (кит. 四海颜歌). На 2025 год назначен выход сериалов «Вечное цветение персиков» (кит. 千朵桃花一世開), «В погоне за луной» (кит. 白烁上神) и «Песнь водяного дракона» (кит. 水龙吟). Трудно сказать, какими будут их рейтинги, так как многие из перечисленных сериалов не вышли до конца, либо ещё даже не начали демонстрироваться, но пока можно сказать одно — они выпускаются, значит, интерес к их созданию пока есть.

Источники и материалы

- 杨雯婕 2017 — 杨雯婕 《香蜜沉沉烬如霜》唯美场景曝光探秘幕后团队 // 网易娱乐 07.2017. https://baike.baidu.com/reference/18813778/533aYdO6cr3_z3kATPzayvj5OiaRZI6lubHRU-dzzqIP0XOpTYDxFNks5k88fooRVyE4M8zOJlEx6eJajAzmpUQAu01QrYqnQOATWuGlOI (дата обращения: 17.12.2024).
- Carinayang 2017 — 《香蜜沉沉烬如霜》杀青匠心独运缔造精剧品相 // 腾讯娱乐 10.2017. https://baike.baidu.com/reference/18813778/533aYdO6cr3_z3kATKWKzfX5YC3CNY6pt-DVBLtzzqIPmGapB4vrTsYj8Zk88fooFUSZ4Mk1MYZEwKf6CE1D6_8OKalo (дата обращения: 17.12.2024).
- 曾胜玉 2022 — 曾胜玉 虞书欣王鹤棣《苍兰诀》开播 一睹东方幻想美学 // 中国网娱乐. 08.2022. http://ent.china.com.cn/xwtt/detail2_2022_08/08/3543325.html (дата обращения: 20.12.2024).
- 杨光 2022 — 杨光 打开东方之美的想象力, 恋恋剧场《苍兰诀》“领航”文化出海 // 千龙网. 08.2022. <http://www.xinhuanet.com/ent/20220813/f3a47c365674bdc804adccf66a12041/c.html> (дата обращения: 20.12.2024).
- 张楠 2023 — 张楠, 美术总监起底《长月烬明》奇幻美学: 举头见神宇, 低头望苍生 // 扬子晚报. 04.2023. <https://baijiahao.baidu.com/s?id=1762512760691455446&wfr=spider&for=pc> (дата обращения: 20.12.2024).
- 佟娜 2023 — 佟娜, 仙侠剧《长月烬明》4月6日开播, 罗云熙、白鹿领衔主演 // 新京报. 04.2023. <https://www.bjnews.com.cn/detail/1680489594168661.html> (дата обращения: 20.12.2024).
- Weibo 2024 — 微博 2024 [Электронный ресурс] <https://m.weibo.cn/u/7711871913?t=0&luicode=10000011&lfid=1005057711871913> (дата обращения: 21.12.2024).
- Douban 2024 — 豆瓣. 2024. [Электронный ресурс]. <https://movie.douban.com/> (дата обращения: 21.12.2024).

Научная литература

- Грей Г. Кино: Визуальная антропология. М.: Новое литературное обозрение, 2014. 208 с.
- Даниленко Т. А. Серил как феномен массовой культуры // Культура: открытый формат — 2011: (библиотекосведение, библиографосведение и книговосведение, искусствосведение, культурология, музееведение, социокультурная деятельность) / отв. ред. М. А. Можейко. Минск.: Белорус. гос. ун-т культуры и искусств, 2011. С. 109–112.
- Маслов А. А. Пространство священного в Китае: маги, мудрецы и бессмертные М.: РИПОЛ классик, 2024. 448 с.
- Павлов А. В. Постыдное удовольствие: философские и социально-политические интерпретации массового кинематографа. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 360 с.
- Рифтин Б. Л. Древняя мифология в литературе // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / отв. ред. М. Л. Титаренко. М.: Вост. лит., 2008. С. 20–27.
- Юань К. Мифы Древнего Китая. М.: «Наука», 1987. 527 с.
- Яншина Э. М. (отв. ред.). Каталог гор и морей (Шань хай цзин). М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. 236 с.
- Ярская-Смирнова Е. Р., Романов П. В. (отв. ред.). Визуальная антропология: настройка оптики. М.: Вариант, ЦСПГИ, 2009. 296 с.
- Pink S. *The Future of Visual Anthropology*. London and New-York: Routledge, 2006. 166 p.
- 維廷. 网络小说改编电视剧的叙事策略分析。—以《三生三世十里桃花》为例。SHENG PING SHIJIIE 文艺直通车 热播冷评。2020. 57–58 页。

References

- Danilenko, T. A. 2011. Serial kak fenomen massovoi kul'tury [The Series as a Phenomenon of Mass Culture]. In *Kultura: otkrytyi format — 2011: (bibliotekovedenie, bibliografovedenie i knigovedenie, iskusstvovedenie, kul'turologiia, muzeovedenie, sotsiokul'turnaia deyatel'nost)* [Culture: Open Format — 2011: (Library Science, Bibliography and Bibliology, Art History, Cultural Studies, Museum Studies, Sociocultural Activity)], ed. by M. A. Mozeyko. Minsk: Belorusskii gosudarstvennyi universitet kul'tury i iskusstv. P. 109–112.
- Gray, G. 2014. *Kino: visual'naia antropologiia* [Cinema: Visual Anthropology]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 208 p.
- Maslov, A. A. 2024. *Prostranstvo sviaschennogo v Kitae: magi, mudretsy, bessmertnye* [The Space of the Sacred in China: Magicians, Sages and Immortals]. Moscow: RIPOL klassik. 448 p.
- Pavlov, A. V. 2014. *Postidnoe udovol'stvie: filosofskaia i sotsial'no-politicheskaia interpretatsiia massovogo kino* [Guilty Pleasure: Philosophical and Socio-Political Interpretations of Mass Cinema]. Moscow: Vysshaia shkola ekonomiki. 360 p.
- Pink, S. 2006. *The Future of Visual Anthropology*. London and New-York: Routledge. 196 p.
- Riftin, B. L. 2006. Drevniaia mifologiia v literature [Ancient Mythology in Literature]. In *Dukhovnaia kultura Kitaia: entsiklopediia* [Spiritual Culture of China: Encyclopedia]. Vol. 1, ed. by M. L. Titarenko. Moscow: Vostochnaia literatura. P. 20–27.
- Yanshina, E. M. (ed.). 1977. *Kniga gor i morei* [Catalog of Mountains and Seas (Shan Hai Jing)]. Moscow: Nauka. 236 p.
- Yarskaya-Smirnova, E. R., and P. V. Romanov (eds.). 2009. *Visual'naia antropologiia: nastroiiki optiki* [Visual Anthropology: Adjusting Optics]. Moscow: Variant, CSPGI. 296 p.
- Yuan, K. 1989. *Mify drevnego Kitaia* [Myths of Ancient China]. Vilnius: Mintis. 407 p.
- 維廷. 2020. 网络小说改编电视剧的叙事策略分析。—以《三生三世十里桃花》为例。[Analysis of Narrative Strategies for Adaptation of Online Fiction into Television Series: Taking “Three Lives Three Worlds Ten Miles of Peach Blossoms” as Example]. 57–58.

ТРАДИЦИИ И СВАДЬБА

УДК 7.031.2:39(575.171)

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/241-252

Научная статья

© Н. М. Маткаримова

ФОРМИРОВАНИЕ, РАЗВИТИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО ХАЛФАЧЕСТВА

Каждый народ в мире придаёт большое значение тому, чтобы свадебные церемонии были содержательными и красивыми, проходили в приподнятом настроении и весело. Песни, дастаны, лапары и национальные народные игры, исполняемые на свадебных церемониях, не только освещают жизнь, историю, этнографию, религиозные верования узбекского народа, но и воплощают в себе мировоззрение народа, жизненные реалии, мечты, духовный, культурный и материальный мир. При этом в основе этих обрядов лежит глубоко продуманный, тщательно проработанный и проверенный временем «сценарий». Свадебные обряды в оазисе преимущественно состоят из образцов хорезмского фольклора. Фольклорные традиции свадебных обрядов Хорезмского оазиса сформировались в непосредственной связи с развитием искусства сказительства (достончилик) и исполнительского мастерства халфа (халфачилик). В данной статье представлена информация о халфах — певицах свадебных церемоний узбеков Хорезма, и их творчестве. Искусство халфачилик широко распространено как самостоятельный жанр и обладает богатыми традициями, историей и отличительными особенностями. В статье описываются виды искусства халфачилик и их развитие. Также представлена информация об особой роли халфа в свадебных обрядах. В частности, на основе анализа существующей научной литературы и полевых записей обоснованы репертуар халфа, их обрядовые песни, наличие отдельных напевов и песен, исполняемых для каждого обряда.

Ключевые слова: халк огзаки иджоди (народное устное творчество), халфачилик санъати (искусство халфа), якка ва ансамбли халфалар (сольные и ансамблевые халфа), лапар, дастан, кушик (песня), ракс (танец)

Ссылка при цитировании: Маткаримова Н. М. Формирование, развитие и трансформация традиционного халфачества // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 241–252.

UDC: 7.031.2:39(575.171)

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/241-252

Original article

© Nazokat Matkarimova

FORMATION, DEVELOPMENT AND TRANSFORMATION OF THE TRADITIONAL KHALFACHI TRADITION

Every nation in the world places great importance on ensuring that wedding ceremonies are meaningful and beautiful, and are held in an uplifting and joyful atmosphere. The songs, dastans, lapar performances, and national folk games performed at Uzbek weddings not only illuminate the life, history, ethnography, and religious beliefs of the Uzbek people, but also embody the people's worldview, life realities, dreams, and spiritual, cultural, and material worlds. At the core of these rituals lies a well-thought-out, carefully developed, and time-tested "script." Wedding rituals in the Khorezm oasis consist mainly of local folklore samples. The folklore traditions of wedding ceremonies in the Khorezm oasis evolved alongside the art of storytelling (dostonchilik) and the performing mastery of halfa (halfachilik). This article presents information about halfas, the female singers of Uzbek wedding ceremonies in Khorezm — and their artistry. Halfa artistry is widely spread as an independent genre and possesses rich traditions, history, and distinctive features. The article describes the types of halfa artistry and how they have developed. It also provides information about the special role of halfas in wedding rituals. In particular, based on an analysis of existing scientific literature and field recordings, it substantiates the repertoire of halfas, their ritual songs, and the presence of specific melodies and songs performed for each ritual.

Keywords: Folklore, khalfa (folk singers), solo and ensemble khalfas, merry melodies, joyful melodies, narration, songs and dance

Author Info: Matkarimova, Nazokat M. — Ph.D., Associate Professor, Associate Professor of the Department of History, MAMUN University (Khiva, Republic of Uzbekistan). E-mail: ms.mnm.79@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7858-1640>

For citation: Matkarimova, N. M. 2025. Formation, Development and Transformation of The Traditional Khalfachi Tradition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 241–252.

Введение

Хорезмский оазис славится не только своими сказителями, исполнителями лапаров, певцами, комиками, танцорами, шутами, кукловодами, но и представителями искусства халфа, редко встречающегося в других регионах нашей страны. Искусство халфачества является одной из фольклорных традиций женщин Хорезма. Песни и танцы халфа играли важную роль в повседневной жизни народа. Искусство халфачилик характеризуется специальными песнями, исполняемыми преимущественно женщинами, а также своеобразным сопровождением песен или танцев.

Действительно, искусство халфачилик широко распространено как самостоятель-

ный жанр и обладает богатыми традициями, историей и своеобразными особенностями. В оазисе грамотных, красноречивых и в то же время одаренных певческими способностями умных женщин называют «халфа». Этот термин арабского происхождения, и в толковом словаре узбекского языка он объясняется как образованный человек, хорошо знающий законы шариата. В самом деле, деятельность упомянутых халфа в определенной степени связана с толкованием, приведенном в словаре. Потому что когда-то женщин, которые читали религиозные книги и пропагандировали их в женских кругах, также называли «халфа». Однако эти образованные женщины не ограничивались только продвижением религиозных книг, но и читали произведения великих мастеров слова, таких как Навои и Физули, а также народные эпосы, переписанные в книги, радуя сердца женщин. В этом кругу халфа в основном читали народные эпосы и пели их под музыкальное сопровождение, доводя исполнение до совершенства. Халфачество в основном распространено среди женщин.

Факторы, повлиявшие на формирование халфачества

Факторы, вызывающие халфачилик, заключаются в следующем.

Культурная среда: Халфачество — это вид культурной деятельности женщин, представляющий собой искусство, исполняемое на различных праздничных церемониях, свадьбах и торжествах.

Гендерные традиции: Этот вид народного искусства сформировался как часть женской культуры и получил особенно широкое распространение среди женщин.

Халфачество способствовало культурному общению между женщинами и помогало сохранять их традиционные ценности.

Источники свидетельствуют о том, что в Хорезме женщины издревле больше интересовались музыкальным исполнительством и искусством устной речи. Ведь халфачество также является синкретическим искусством по своему содержанию и способу выражения. Его основу составляет гармония творчества и исполнения.

Этапы развития халфачества

Халфачество — это исполнительское искусство творческого характера, имеющее многоуровневые этапы развития. Исторические основы традиции халфачества, условно, охватывают самый древний период, с VII–VI вв. до нашей эры до VII в. нашей эры, с VII в. до первой половины XIX в. и после второй половины XIX в. Каждый этап развития халфачества отличается тем, что приобретает свои особенности в зависимости от конкретных исторических и социальных условий. Первый этап характеризуется зороастрийскими верованиями, второй — исламскими верованиями, период после 20-х годов XX века — коммунистической идеологией, а этап после 90-х годов — приоритетом идеи национальной независимости.

Классификация халфачества

Халфачество делится на следующие типы: 1) шаманская халфа; 2) янга халфа; 3) дастанчи-киссахон халфа; 4) певец-халфа; 5) поэтесса-халфа.

Естественно, эта классификация основана на историко-эволюционном принципе и определенном творческо-методическом направлении халфачества. Однако ограничение каждого подмастерья только этими аспектами крайне условно. Традиция халфачества — это творческий процесс, имеющий исторический и творческий характер, который оставил определенный след в духовной жизни каждого периода. К сожалению, до нас не дошли сведения о древнейшем типе халфачества. Например, если дуохон (калпа), исполняющий «Авесту» с декламацией, считается исторически существовавшим архаическим типом халфачества, то шаманское халфачество в последующие периоды существует только в реликтовом, то есть рудиментарном состоянии. После того, как в Средней Азии были введены исламские взгляды, халфачество в первую очередь продолжали грамотные женщины. Они пропагандировали ислам, читая аяты Священного Корана, Хадисы и другие религиозно-просветительские книги среди женщин. В этом, помимо эпических знаний, важную роль играло и обладание приятным чтением. Воспевание эпических и лирических произведений, а также создание индивидуальных образцов творчества является основным признаком.

Исполнительство и творчество являются двумя приоритетными аспектами деятельности халфа, и все остальные элементы искусства, такие как мелодия, танец, движение, музыкальные инструменты и т. д., обеспечивают естественное сочетание традиционного исполнительства с традиционным творчеством. Верно, эта особенность присутствует и в традиции бахши народного творчества. Однако традиция халфачества отличалась от бахшичества тем, что она являлась исполнительским типом, характерным только для женщин, разнообразием произведений в их репертуаре, а также связью с древнейшими обрядами и представлениями (*Маткаримова 2024а: 83*).

Склонение халфачества по исполнению и их репертуар

Искусство халфачества в основном делится на два вида: 1. ансамблевые халфа; 2. сольные халфа.

Ансамблевые халфа состоят из трёх человек — мастер-халфа (играет на гармонии и поёт), дойрист (играет на дойре (ударный национальный музыкальный инструмент) аккомпанирует пению, иногда танцует) и танцоры (танцуют с кайраками (точильный камень), поют ялла и лапар, иногда играют на дойре).

Сольные халфы исполняют эпосы и песни без музыкального сопровождения. Они приобрели известность, декламируя эпосы наизусть или читая их из рукописей и книг приятным голосом, а также исполняя свадебные песни, такие как «ёр-ёр», «келин са-лом», «муборак». Хорезмские халфы чаще всего исполняли такие эпосы, как «Ошик Гариб и Шохсанам», «Ошик Ойдин», «Киссаи Зебо», «Мискин и Гулканд», «Завриё», «Тохир и Зухра», «Юсуф и Зулайхо», «Дурайша», «Бозиргон», «Хирмондали», «Гулрух пари» (*Ўрол Ўтаев, Отаёр 1994: 49*), а также перекладывали на музыку стихи Алишера Навои, Махтумкули и других классических поэтов, привлекая внимание участников свадеб и торжеств своими импровизационными способностями. Хотя в Хорезме женщин-певиц называли халфа (*Акбаров, Кон 1960: 9*), они не ограничивались только пением. Халфы были знакомы со многими видами искусства.

Важнейшим из музыкальных инструментов, на которых играют халфы, является гармонь. Здесь следует отметить, что в Хорезме гармонь называют «соз». Гармонь вошла в число хорезмских музыкальных инструментов с конца XIX в. С включением

гармони в искусство халфа мы видим, что их творчество поднялось на еще более высокий уровень. До этого халфы пели под аккомпанемент дутара и дойры или ударяли друг о друга две пиалы, подпевая их звучанию (Ўрол Ўтаев, Отаёр 1994: 49). Звонкий и мягкий, как колокольчик, голос халфа в сочетании с нежным и игривым звоном пиал создавал своеобразную музыкальность.

Среди халфа, живших и творивших в начале XX в., прославившихся своим мастерством и поэтическим талантом, можно назвать Шукур Оллокули кизи из Ханки (1857–1932), Хонимжон сувчи Саидахмад кизи из Хивы (1858–1926), Онабиби Кори Ожиза (1899–1952), Онажон Собирову (Анаш халфа) (1885–1952), Саодат халфа Худойбергганову из Хазараспа (1905–1972), Мохиру Собирову (1909–1966), Розию халфа Матниёз кизи (1889–1951) и других. В настоящее время ученики этих мастеров-халфа продолжают свою деятельность.

Центры и виды халфачества

Наблюдения за этапами развития традиции халфачилика и местами его бытования в живом исполнении показывают, что эта традиция существует не только в нынешней Хорезмской области, но и в прилегающих к оазису районах Ташаузской области Туркменистана, а также в южной и частично северной части Каракалпакстана, где проживает узбекское население. Искусство халфачилик, как и другие области устного народного творчества, опирается на многовековые традиции. К этим традициям постепенно добавляются новые особенности, связанные с историко-культурными условиями, образом жизни и развитием художественного мышления. Это локальные художественные знаки, характерные для определенной территории или народности, что приводит к индивидуальности в творчестве халфа. Локальные особенности проявляются через такие факторы, как вариативность фольклорных произведений, роль слов и музыки в репертуаре, стиль исполнения, уровень художественности. Учитывая это, в качестве одного из выводов наших наблюдений, в зависимости от распространения традиции халфачества в оазисе и уровня живого исполнения, условно можно выделить следующие центры халфачества:

1) Хивинский центр халфачества; 2) Хазараспский центр халфачества; 3) Ханкинский центр халфачества; 4) Традиционный центр халфачества в районах Республики Каракалпакстан, населенных преимущественно узбеками (Амударья, Эллик-кала, Беруни, Турткуль).

В искусстве халфачества проявляются такие особенности, как сильные традиции ученичества мастера, передача мелодии, стиля исполнения из поколения в поколение, семейная преемственность. Также халфы постоянно совершенствуют свое исполнительское мастерство. Они стараются постоянно обогащать свои песни традиционными и современными произведениями. В то же время халфы не просто повторяют традиционные песни, но и сами создают новые произведения. Это требует от них больше труда. В качестве специфических аспектов халфачества можно указать на сочетание традиции и современности, создание песен с находчивостью древних фольклорных образцов, внимание к целостности и осмысленности выбранных текстов, разнообразие мелодии, игривость и приподнятость исполнения и т. д. (Маткаримова 2024б: 214). Эта классификация основана на том факте, что большая часть работ и опубликованных сборников, а также научных и популярных ма-

териалов, хранящихся в фондах научных учреждений, исследователей и любителей литературы, принадлежит этим центрам. В частности, произведения, записанные Х. Зарифовым, Б. Каримовым, Ж. Кобулнязовым, Н. Сабуровым, С. Рузимбоевым (*Рузимбоев* 1985), в основном относятся к центрам халфачества Хивы, Хазараспа, Ханки. Конечно, есть определенные сведения о репертуаре халфа в других районах оазиса. Они содержат произведения различных жанров, в частности, дастаны и песни. На наш взгляд, сбор, изучение и популяризация этих произведений является одной из важных задач фольклористики в будущем.

Исполнение халфа на семейных церемониях и на свадьбах

Согласно давней традиции в Хорезмском оазисе, на свадьбах снаружи выступали бахши, а внутри, в женском кругу, выступали халфы (*Абдуллаева* 2017: 636). С давних времен на свадебных церемониях и праздниках халфы оживляли женское собрание. В XX в. на свадьбах и торжествах в Хорезме халфы сидели напротив женщин в почетном месте комнаты и с заката до рассвета по очереди исполняли песни из хорезмских газелей и народных эпосов, где одна песня отвечала на другую. Иногда они также сочиняли и пели песни в соответствии с характером мероприятия (*Қиличев* 1988: 114).

Репертуар исполнителей-музыкантов халфа состоит из игривых песен из хорезмских любовно-романтических дастанов, различных танцевальных мелодий, народных песен и песен, созданных самими творческими поэтессами-халфа. Выступление халфа начинается с песни «Тўйга ижозат бериш» (Разрешение на свадьбу) и заканчивается песней «Хуш келдингиз!» (Добро пожаловать!). К циклу песен «Разрешение на свадьбу» относятся «Тўйлар муборак» (Поздравляем со свадьбой), «Шу тўй бўлсин» (Пусть будет эта свадьба), «Боринг, бошланг, ўнглаб бўлгай тўйингиз» (Идите, начинайте, пусть свадьба будет удачной), «Тўй бошлар» (Начало свадьбы), «Тўй табриги» (Поздравление со свадьбой). Эти песни имеют широкий тематический охват, с акцентом на поздравлениях сватающихся семей, поздравлениях со свадьбой, восхвалении хозяевами свадьбы свадебных блюд, описании гостей, пришедших на свадьбу, и тех, кто выдает замуж невесту (*Қуронбоева* 2002: 66). Узбекские свадебные обряды и их фольклор богаты. В связи с брачными обрядами существуют такие самостоятельные фольклорные жанры, как «джар» (призывы), «улан», «лапар», «ёр-ёр», «келин салом», «куёв салом», «свадебные благопожелания». Жанры лапара, исполняемые в городах и селах нашей республики, отличаются своей уникальностью и особенностями (*Муродова* 2008: 44).

Одна из песен, исполняемых на вечере проводов невесты, называется «ёр-ёр». Песни «ёр-ёр» отличаются своей музыкальностью, исполнением большим количеством людей в определённой протяжной мелодии и характерными припевами. В песнях «ёр-ёр» в основном воспеваются родители, воспитавшие дочь, их мечты, восхваляется выдаваемая замуж дочь, её красота и мастерство, даются наставления девушке о замужестве, высказываются пожелания её процветания и многодетности. Песни «ёр-ёр» широко распространены по всей республике и исполняются преимущественно женщинами (*Давлатов* 1998).

Алишер Навои в своем произведении «Меъзонул-авзон», рассматривая жанры устного творчества тюркских народов, соответствующие размеру аруза, пишет

о «ёр-ёр» следующее: «Есть еще «чинга», которую тюркский народ исполняет на свадьбах и при переезде невесты... » (*Алишер Навоий* 1971: 172).

Захириддин Мухаммад Бобур в своем кратком сочинении приводит ценные мысли о народных песнях: «Среди тюрков есть песня, которую называют «улан», ее обычно исполняют на свадьбах, этот размер ей присущ. В начале, при исполнении песни, после каждой строки произносят слово «ёр-ёр» » (*Бобур* 1971: 87).

«Ёр-ёр» является одной из широко исполняемых народных песен как на хорезмских свадьбах, так и на общеузбекских свадебных церемониях. До 50–60-х гг. XX в. песни «ёр-ёр» исполнялись без музыкального сопровождения чтецами-халфами при выводе невесты из её родительского дома после того, как со стороны жениха отправляли «Булиш арава» для того, чтобы забрать девушку. Эта традиция не утратила своего социального значения и по сей день. В день свадьбы халфы присутствуют в доме, откуда выдают невесту, и исполняют песню ёр-ёр во время «кушайна бичар» (обряд шитья «гошанга, «чимилдик») и в процессе одевания невесты (облачение невесты в специальные наряды: свадебное платье и ичиги, повязывание лобной повязки и накидывание платка на голову) (ПМА 2022: Давлетова). Если на свадебных церемониях основное место занимает выступление сольных халф, то на «фотиха туйи», «кизлар базми» и во время обряда «келин салом» ансамбли халф своим мастерством радуют сердца всех присутствующих (ПМА 2023: Аллаберганова).

Многие семьи проводят эти церемонии с участием музыкантов-халфа. Это придает церемонии особый дух и приподнятое настроение. Группа халфа прибывает незадолго до начала церемонии, и сваты, переступающие порог, входят в дом с большой торжественностью под звуки песен в исполнении музыкантов. Халфы также исполняют песню, начинающуюся со строк «Ойдин кудала галди, йўл баринг кудала галди», (Луноподобные сваты пришли, дайте дорогу, сваты пришли) которая выражает суть церемонии. Однако приглашение халфа было в основном распространено в городе Хива. Это связано с тем, что искусство халфа в Хиве было результатом деятельности женщин-музыкантов, служивших бикам (женщинам, принадлежавшим к ханскому двору), и их услугами чаще пользовались семьи знати (ПМА 2024: Ибрагимова). В простых семьях на помолвку халфа не приглашали (*Маткаримова, Маткаримова* 2019: 229). В наши дни любой желающий может пригласить халфу, и их плата за услуги не так уж и высока (ПМА 2025: Юсупов). Это связано с тем, что во время церемонии каждая из женщин, пришедших на фатиха-туй, повязывает платок вокруг талии танцовщицы-халфы. В частности, традицией во все времена считается повязывание хозяевами дома дорогих и бахромчатых платков (*Жалолов* 1970: 229).

Халфы считаются украшением торжеств, королевами девичьих посиделок и женских празднеств. Они участвуют в свадьбах и торжествах, приумножая радость и изящных танцев и чарующих песен (*Лобачева, Тульцева* 1977: 115). Исполняемые ими песни отличаются от песен других певцов и сказителей своей игривостью и задорностью. Следует также отметить, что большинство песен халф написаны в шутиливом стиле и предназначены в основном для исполнения в узком кругу (ПМА 2023: Садуллаева). Одна из халф является танцовщицей, которая полностью отличается от других танцовщиц своим уникальным стилем танца.

Не случайно, что халфачество сохранилось преимущественно в Хорезмском оазисе. Это объясняется особенностями в таких областях, как национальные обычаи,

традиции, культурно-духовное наследие, региональное творчество и исполнительское искусство, сформировавшиеся в оазисе на протяжении веков. Этот тип исполнительства первоначально формировался в рамках религиозных обычаев и ритуалов, а позже перешел в семейно-бытовые обряды. Традиция халфачества, первоначально начатая грамотными женщинами, со временем совершенствовалась, не отрываясь полностью от своей исторической основы, и обогащалась жанрами устного народного творчества. В результате появления различных методов в исполнении расширилась эстетико-социальная функция этого искусства.

Особенности халфачества

Халфачество также является неотъемлемой частью народного искусства Узбекистана, и каждое из них играет особую роль в сохранении культурных ценностей и обычаев. Искусство халфачества было характерно для женского творчества в народной культуре Хорезма, и эта традиция сохранялась среди женщин на протяжении веков. Действительно, искусство халфачилик широко распространено как самостоятельный жанр и имеет свои богатые традиции, историю и особенности. Его особенности заключаются в следующем:

1. Традиционные женские песни: В халфачестве женщины исполняют свои традиционные песни и используют своеобразные народные песни. Эти песни являются частью взаимной беседы и общения;
2. Связь с танцами и обрядами: песни халфачества часто исполнялись посредством танца на различных обрядах и были тесно связаны с образом жизни и традициями народа;
3. Локальная особенность: сохранение женщинами традиций в искусстве халфачества и процесс обучения их новому поколению сохранили различные местные аспекты народного искусства Хорезма.

Обычно создание и функционирование образцов устного творчества проявляется в четырех различных направлениях, а именно в форме рассказывания, исполнения, пения и демонстрации. Они различаются по жанру, стилю и методам интерпретации объекта изображения. Например, при *исполнении* понимается устное изложение прозаических произведений, при *исполнении* — исполнение дастанов и повестей, при *пении* — исполнение под аккомпанемент музыкального инструмента, а при *показе* — такие формы исполнения, как искусство танца и клоунада. Важно отметить, что халфачилик в той или иной степени связан со всеми этими направлениями и имеет свои особенности, зависящие от содержания и исполнения каждого из них (Оллаберганова 2007: 135). Например, в репертуаре халфа редко встречается изложение таких прозаических произведений, как сказки и притчи, но ведущее место занимает выразительное исполнение повестей и фантастических эпосов, исполнение народных песен и романтических дастанов в соответствии с музыкальной мелодией. Особенности халфачества также отражаются во взаимодействии исполнительского и творческого процессов. Эти два аспекта тесно взаимосвязаны и являются основной чертой исполнительского искусства халфа. В то время как исполнительское искусство было общим для всех халфа на всех этапах этого искусства, творчество в основном относится только к части халфа, работающих в более поздний период. Однако это несколько не умаляет значения творчества; напротив, сам процесс испол-

нения требует использования определенных элементов творчества. Хотя в Хорезме женщин-певиц называли халфа, они не ограничивались только пением. Халфы были знакомы со многими видами искусства и привлекали внимание участников свадеб и торжеств своим импровизационным талантом, исполняя стихи классических поэтов, положенные на музыку.

В искусстве халфачества заметны такие особенности, как сильные традиции наставничества, передача мелодий и стиля исполнения из поколения в поколение, семейная преемственность. Халфы также постоянно совершенствуют свое исполнительское мастерство. Они стремятся регулярно обогащать репертуар как традиционными, так и современными произведениями. При этом халфы не просто повторяют традиционные песни, но и сами создают новые произведения, что требует от них больших усилий. В качестве специфических аспектов халфачества можно отметить гармоничное сочетание традиций и современности, создание песен на основе древнего фольклора с элементами импровизации, внимание к целостности и содержательности выбранных текстов, разнообразие мелодий, живость и приподнятость исполнения и другие особенности.

Лучшие образцы искусства халфачилик своеобразно проявились и слились с народной духовной культурой, поэзией, бытом и песнями свадебных обрядов. Песни, лапары, уланы, ёр-ёр и яллы, исполняемые на свадебных церемониях, не только освещают жизнь, историю, этнографию, религиозные верования узбекского народа, но и воплощают в себе мировоззрение народа, жизненные реалии, мечты и стремления, духовный, культурный и материальный мир.

Халфачество, как привлекательное искусство молодых женщин, продолжает широко распространяться в Хорезмском оазисе и по сей день (Муродова 2008: 77). В настоящее время из-за увеличения числа поклонников искусства халфа, проникновения в халфачество некоторых других музыкальных инструментов, выхода исполнения за пределы закрытых помещений и его большей популяризации изменился состав его слушателей (ПМА 2025: Маткаримов). Если раньше халфы пели в узком кругу, только в женском обществе, то сегодня мы можем слушать их исполнение каждый день, в любом обществе, в средствах массовой информации, на радио, в интернете, словом, повсюду.

Традиционность и модернизация в искусстве халфачества

Традиционность: Халфачество является неотъемлемой частью песенного и танцевального искусства в Хорезме, которое в основном исполняется женщинами. Халфы в своих песнях отражали исторические события, образ жизни и обычаи народа.

Модернизация: В современную эпоху искусство халфа также сталкивается с процессом модернизации. Частью этого процесса является использование новых музыкальных инструментов, их гармонизация с современными песнями, популяризация искусства халфа среди женщин. Участие халфа в современных концертах и фестивалях служит распространению их искусства среди широкой публики.

Сохранение: Различные культурные центры и международные фестивали играют важную роль в сохранении искусства халфачества. Одним из важных факторов является организация специальных курсов для подготовки молодых халфа и повышения их исполнительского мастерства.

Хорезмское народное искусство халфа, развиваясь на протяжении веков, сумело сберечь свои традиционные правила и нормы. Современные исполнители прилагают большие усилия для сохранения и развития этих видов искусства. Ниже приведены сведения о попытках современных исполнителей не утратить традиционность в жанре халфачилик:

Изменения в искусстве халфачества: В искусстве халфачества также ощущается влияние современности. Современные исполнители стремятся обогатить народные песни различными новыми музыкальными аранжировками и гармонизировать их с современными музыкальными инструментами.

Современные исполнители и сохранение традиции: Женщины-исполнители играют важную роль в сохранении искусства халфачества. Современные халфы стремятся осветить традиционные темы в своих песнях и представить их широкой публике посредством различных культурных мероприятий. Халфы активно участвуют в исполнении своих песен во время народных праздников и торжеств, передавая их будущим поколениям.

Фестивали и образовательные мероприятия: Фестивали халфа и специальные курсы организуются среди женщин для сохранения искусства халфа. Эти курсы имеют важное значение для подготовки молодых халфа и повышения их исполнительского мастерства.

Музыкальные жанры, используемые в свадебных обрядах, до сих пор сохраняются в жизни нашего народа, исполняются в своем первоначальном виде или в восстановленной, сценической интерпретации (фольклорно-этнографическими ансамблями) и приобретают определенное значение в процессе развития социально-художественного мышления.

Источники и материалы

- ПМА 2022: Давлетова — Полевые материалы автора № 19. Экспедиция в Хивинский район, сентябрь 2022 г. (респондент Давлетова Дармонжон 1949 г. р.).
- ПМА 2023: Садуллаева — Полевые материалы автора № 62. Экспедиция в город Хива, апрель 2023 г. (респондент Садуллаева Индира 1967 г. р.).
- ПМА 2023: Аллаберганова — Полевые материалы автора № 38. Экспедиция в Ургенчский район, апрель 2023 г. (респондент Аллаберганова Зулфия 1979 г. р.).
- ПМА 2024: Ибрагимова — Полевые материалы автора № 42. Экспедиция в город Ургенч, октябрь 2024 г. (респондент Ибрагимова Аноргул 1951 г. р.).
- ПМА 2025: Юсупов — Полевые материалы автора № 57. Экспедиция в Янгибазарский район, январь 2025 г. (респондент Юсупов Шокир 1975 г. р.).
- ПМА 2025: Маткаримов — Полевые материалы автора № 68. Экспедиция в город Ургенч, январь 2025 г. (респондент Маткаримов Мансур 1977 г. р.).

Научная литература

- Абдуллаева Б. К. Своеобразие репертуара хорезмских сказительниц-халфа // Молодой ученый. 2017. № 3. С. 636–638.
- Акбаров И., Кон Ю. Сўзбоши. Ўзбек халқ музыкаси. VII том. Хоразм ашулалари. [Предисловие // Акбаров И. А. (ред.). Узбекская народная музыка. Том VII. Хорезмские песни]. Ташкент: Ўзбекистон ССР Давлат Бадий адабиёти нашриёти, 1960. 604 с.
- Алишер Навоий. Мезон ул-авзон. Асарлар [Алишер Навои. Мезон ул-авзон, Произведения]. XIV том. Ташкент: Фан, 1971.
- Бобур Захириддин Мухаммад. Мухтасар. Ташкент: Фан, 1971. 87 с.

- Давлатов С. Қашқадарё воҳаси тўй маросим фольклори (номз. Дисс.) [Свадебно-обрядовый фольклор Кашкадарьинского оазиса (дис. канд.)]. 1998.
- Жалолов Т. Ўзбек шоирлари. Биринчи китоб [Узбекские поэты. Книга I]. Ташкент: Адабиёт ва санъат нашриёти, 1970. С. 239–240.
- Қиличев Т. Хоразм халқ театри [Хорезмский народный театр]. Ташкент: Гафур Ғулом номидаги Адабиёт ва санъат нашриёти, 1988. С.114–115.
- Қуронбоева Н. Тебранади бешик хоразмда. (Хоразм тўй қўшиқлари мисолида) [Колыбельная качается в Хорезме. (На примере хорезмских свадебных песен)]. Ташкент: Чўлпон, 2002. 66 с.
- Лобачева Н. П., Тульцева Л. А. Традиции в современной обрядности узбеков // Советская этнография. 1977. № 6. С. 34–44.
- Маткаримова Н. М. Халфачилик санъатининг ўзига хослиги ва маънавий асослари. [Специфика и духовные основы искусства халфачества] // *Xorazm Ma'mun Akademiyasi axborotnomasi*. 2024a. № 8/3.
- Маткаримова Н. М. Халфачилик санъатининг хоразм воҳаси никоҳ тўйларидаги ўрни ва аҳамияти. “O‘zbekistonda nomoddiy madaniy meros muhofazasi va targ‘iboti” mavzuidagi ilmiy-amaliy Konferensiyasi [Роль и значение искусства халфа в свадебных церемониях Хорезмского оазиса. Научно-практическая конференция “Охрана и пропаганда нематериального культурного наследия в Узбекистане”]. Ташкент: Олтин қалам. 2024б.
- Маткаримова С., Маткаримова Н. Хоразм воҳаси халфачилик, бахшичилик ва рақс санъати тарихидан. “Бойсун-бахори” очик фольклор фестивалини “Жаҳон цивилизациясида Бойсуннинг моддий ва маънавий маданияти” мавзусидаги халқаро илмий-амалий конференцияси илмий мақолалар тўплами [Из истории халфачества, искусства бахши и танца Хорезмского оазиса. Сборник научных статей Международной научно-практической конференции “Материальная и духовная культура Байсуна в мировой цивилизации” открытого фольклорного фестиваля “Бойсун-бахори”]. Ташкент: Янги нашр, 2019.
- Муродова М. Фольклор ва этнография [Фольклор и этнография]. Ташкент: Алоқачи, 2008.
- Оллаберганова С. Х. Халфалар ижодининг Ўзбек фольклоридаги ўрни [Роль творчества халфа в узбекском фольклоре]. Дис.... к. ф. н. Ташкент: Институт языка и литературы им. А. Навои. 2007.
- Рўзимбоев С. Хоразм дostonлари [Рўзимбоев С. Хорезмские дастаны]. Ташкент: Фан, 1985.
- Ўрол Ўтаев, Отаёр. Бахшининг икки мулки [Два имущества бахши]. Ташкент: Ёзувчи, 1994. 48 с.

References

- Abdullaeva, B. K. 2017. Svoeobrazie repertuara khorezmskikh skazitelei-khalfa [Uniqueness of Repertoire of Khorezm Storytellers-Khalfa]. *Molodoi uchenyi* 3: 636.
- Akbarov, I., Yu. Kon. 1960. So‘zboshi [Foreword]. In *O‘zbek xalq musiqasi, VII tom, Xorazm ashulalari* [Uzbek Folk Music, Volume VII, Khorezm Songs], ed. by I. A. Akbarov. Tashkent: Davlat Badiy Adabiyoti Nashriyoti. 9. (In Uzbek).
- Alisher Navoiy. 1971. *Mezon ul-Avzon. Asarlar* [Mezon ul-Avzon]. Vol. XIV. Tashkent: Fan. 172 p. (In Uzbek).
- Bobur, Muhammad. 1971. *Muxtasar* [Muxtasar]. Tashkent: Fan. 87 p. (In Uzbek).
- Davlatov, S. 1998. *Qashqadaryo vohasi to‘y marosim folklori* [Wedding and Ceremonial Folklore of the Kashkadarya Oasis]. Unpublished doctoral dissertation. (In Uzbek).
- Jalolov, T. 1970. *O‘zbek shoirilari* [Uzbek Poets]. Tashkent: Adabiyot va San‘at Nashriyyoti. 239–240. (In Uzbek).
- Kilichev, T. 1988. *Xorazm xalq teatri* [Khorezm Folk Theatre]. Tashkent: G‘afur Gulom nomidagi Adabiyot va San‘at Nashriyoti. 114 p. (In Uzbek).
- Lobacheva, N. P., and L. A. Tulseva. 1977. Traditsii v sovremennoi obriadnosti uzbekov [Traditions in Contemporary Uzbek Rituals]. *Sovetskaya etnografiya* 6: 34–44.

- Matkarimova, N. M. 2024a. Halfachilik san'atining o'ziga xosligi va ma'naviy asoslari [Specifics and Spiritual Foundations of Khalfa Art]. *Xorazm Ma'mun Akademiyasi axborotnomasi* 8/3: 83. (In Uzbek).
- Matkarimova, N. M. 2024b. Halfachilik san'atining Xorazm vohasi nikoh to'ylaridagi o'rni va ahamiyati [Role and Importance of Khalfa Art in Wedding Ceremonies in the Khorezm Oasis]. In "*O'zbekistonda nomoddiy madaniy meros muhofazasi va targ'iboti*" mavzuidagi ilmiy-amaliy Konferensiyasi [Scientific and Practical Conference "Protection and Promotion of the Intangible Cultural Heritage in Uzbekistan"]. Tashkent: Oltin qalam. 214. (In Uzbek).
- Matkarimova, S., and N. Matkarimova. 2019. Xorazm vohasi xalfachilik, baxshichilik va raqs san'ati tarixidan [From the History of Khalfachi, Bakhshi Art, and Dance of the Khorezm Oasis]. In *Boysunbahori ochiq folklor festivali mavzusida xalqaro ilmiy-amaliy konferensiyaning ilmiy maqolalar to'plami* [Collection of Scientific Articles of the International Scientific-Practical Conference on Boysun's Material and Spiritual Culture in World Civilization]. Tashkent: Yangi Nashr. 229. (In Uzbek).
- Murodova, M. 2008. *Folklor va etnografiya* [Folklore and Ethnography]. Tashkent: Aloqachi. 44 p. (In Uzbek).
- Ollaberganova, S. H. 2007. *Xalfalar ijodining O'zbek folkloridagi o'rni* [The Role of Khalfas' Creativity in Uzbek Folklore]. Doctoral diss., Alisher Navoiy nomidagi Til va Adabiyot Instituti. 135 p. (In Uzbek).
- O'rol O'taev, O. 1994. *Baxshining ikki mulki* [Two Possessions of a Bahshi]. Tashkent: Yozuvchi. 48 p. (In Uzbek).
- Quronboeva, N. 2002. *Tebranadi beshik Xorazmda (Xorazm to'y qo'shiqlari misolida)* [A Lullaby Swings in Khorezm (Example of Khorezm Wedding Songs)]. Tashkent: Cho'lpon. 66 p. (In Uzbek).
- Ro'zimboev, S. 1985. *Xorazm dostonlari* [Khorezm Epics]. Tashkent: Fan. 7 p. (In Uzbek).

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/253-265

Научная статья

© Г. Ш. Зунунова, З. И. Курбанова

КУЛИНАРНЫЕ «КОДЫ» В СВАДЕБНОЙ ОБРЯДНОСТИ УЗБЕКОВ И КАРАКАЛПАКОВ

Статья посвящена исследованию роли кулинарных «кодов» в свадебной обрядности узбеков и каракалпаков. Авторы отмечают, что свадебные традиции изучаемых народов представляют собой уникальное сочетание древних верований, культурных ценностей и социальных норм, важным элементом которых являются различные блюда и кулинарные практики, несущие в себе глубокий символический смысл. В статье проводится анализ того, как кулинарные «коды» отражают мировоззрение, верования и ритуалы, связанные с одним из важнейших событий в жизни человека — свадьбой. Авторы подробно рассматривают особенности свадебной обрядности у узбеков и каракалпаков, в частности, обряды сватовства, приготовления и преподнесения пищи, а также ритуалы, связанные с хлебом и другими продуктами. Особое внимание уделяется символической функции пищевых практик, которые служат средством невербальной коммуникации, объединяющей родственников жениха и невесты, а также выполняют магические функции, направленные на обеспечение благополучия молодой семьи. Авторы приходят к выводу, что пищевые символы играют ключевую роль в свадебной обрядности изучаемых народов, а также, что свадебная обрядность узбеков и каракалпаков представляет собой сложный ритуальный комплекс, наполненный разнообразными символическими действиями и кулинарными «кодами». Эти обрядовые практики не только выражают пожелания любви, счастья и многодетности молодой семье, но и служат информационными сигналами, маркирующими различные этапы свадебного цикла.

Ключевые слова: кулинарный код, свадебная обрядность, узбеки, каракалпаки

Ссылка при цитировании: Зунунова Г. Ш., Курбанова З. И. Кулинарные «коды» в свадебной обрядности узбеков и каракалпаков // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 253–265.

Зунунова Гульчехра Шавкатовна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Национальный центр археологии Академии Наук Республики Узбекистан (Узбекистан, Ташкент). Эл. почта: zununova@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9278-4740>

Курбанова Земфира Ибрагимовна — д. и. н., старший научный сотрудник, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Узбекистан, Каракалпакстан, Нукус). Эл. почта: sapphire.ethno@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3478-2042>

* Исследование проведено в рамках проекта Тюркской Академии TA-RP/P-2024-10 «Ритуалы и обряды, связанные с пищевыми традициями народов Центральной Азии (на материале каракалпаков, узбеков, казахов, кыргызов)».

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/253-265

Original article

© *Gulchehra Zununova and Zemfira Kurbanova*

CULINARY “CODES” IN THE WEDDING CEREMONY OF UZBEKS AND KARAKALPAKS

The article is devoted to the study of the role of culinary “codes” in Uzbek and Karakalpak wedding ceremonies. The authors note that the wedding traditions of these peoples represent a unique combination of ancient beliefs, cultural values, and social norms. An important element of these traditions is the various dishes and culinary practices that carry deep symbolic meaning. The article analyzes how these culinary “codes” reflect worldviews, beliefs, and rituals associated with one of life’s most significant events — a wedding. The authors detail the features of wedding rituals among the Uzbeks and Karakalpaks, focusing on matchmaking rituals, cooking and presenting food, and bread-related rituals. Special attention is paid to the symbolic function of food practices, which serve as a means of nonverbal communication that unites the relatives of the bride and groom and perform magical functions aimed at ensuring the well-being of the newlyweds. The authors conclude that food symbols play a key role in wedding ceremonies among these peoples and that Uzbek and Karakalpak weddings are complex rituals filled with symbolic actions and culinary “codes.” These ritual practices express wishes for love, happiness, and a large family and serve as informational signals that mark the various stages of the wedding cycle.

Keywords: *culinary code, wedding ceremony, Uzbeks, Karakalpaks*

Authors Info: **Zununova, Gulchehra** — Doctor of History, Leading Researcher, National Center of Archaeology of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Tashkent, Uzbekistan). E-mail: zununova@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9278-4740>

Kurbanova, Zemfira — Doctor of History, Senior Researcher, Karakalpak Scientific Research Institute of Humanities of the Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: sapphire.ethno@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3478-2042>

For citation: Zununova, G., and Z. Kurbanova. 2025. Culinary “Codes” in the Wedding Ceremony of Uzbeks and Karakalpaks. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 253–265.

Funding: The study was conducted as part of the Turkic Academy’s TA-RP/P-2024-10 project “Rituals and Ceremonies Related to the Food Traditions of the Peoples of Central Asia (Based on the Karakalpaks, Uzbeks, Kazakhs, and Kyrgyz)”.

Свадебные традиции народов Центральной Азии — это уникальное сочетание древних верований, культурных ценностей и социальных норм, которые передаются из поколения в поколение. Одним из ключевых элементов этих традиций является использование различных блюд и кулинарных практик, несущих в себе глубокий символический смысл.

В данной статье мы попытаемся рассмотреть, как кулинарные «коды» отражают мировоззрение, верования и ритуалы, связанные с одним из самых важных событий в жизни человека — свадьбой. Под «кулинарными кодами» понимается символические роли и культурные значения, которые придаются пищевым продуктам и кулинарным практикам в свадебных ритуалах и обрядах узбеков и каракалпаков. Хронологические рамки статьи в основном охватывают современный период, однако также включают неопубликованные материалы, относящиеся к середине и концу XX в.

Степень изученности темы исследования

Объем исследований, посвященных пищевым традициям узбеков и каракалпаков, значителен. Однако в научной литературе отсутствуют работы, специально ориентированные на свадебные обряды и обычаи, связанные с пищей, что делает этот аспект недостаточно изученным. Иные вопросы системы питания узбеков и других народов Центральной Азии рассматриваются в трудах таких авторов, как Н. Ханыков, П. И. Небольсин, И. Гейер, Э. С. Вульфсон, А. Шишов, А. Остроумов. В частности, важный вклад в этнографическую характеристику образа жизни коренного женского населения Ферганской долины внесли супруги Наливкины, которые также описали национальные блюда региона. Н. Ханыков обратил внимание на виды фруктов (виноград, яблоки, дыни и т. д.), выращиваемых на территории Бухарского ханства и приготовляемых из них продукты (патока, сушеный тут, сушеная дыня) (Ханыков 1843: 121–124; 129, 134–137). П. И. Небольсин сосредоточился на порядке чаепития бухарцев, в частности, на *ширчой* (чай с молоком), и некоторых мясных блюдах (Небольсин 1856: 16–17). А. Шишов подробно рассмотрел обычай чаепития сартов, чайные лавки, базары и продаваемые на нем традиционные блюда (Шишов 1904: 43–48).

Сведения о традиционных хлебных изделиях и напитках каракалпаков можно обнаружить в трудах авторов XIX в., посетивших Приаральский регион (Каразин 1875: 202). Одним из первых исследователей, подробно изучивших пищевые ритуалы, связанные с семейными обрядами каракалпакского народа, стал этнограф Уразалы Кусекеев. В своих полевых материалах, посвященных традиционной культуре каракалпаков, он уделил значительное внимание роли ритуальной еды в обрядах жизненного цикла. В частности, он отметил, что во время свадьбы главному свату подавали мясо с боковины и передней части туши, а жениху — мясо с грудинки и задней ноги. Им также была описана традиция *төс қәде*, когда одна из невесток, чтобы разделить мясо, просила у гостей складной нож, который после использования клала себе в карман. Если у присутствующих мужчин не оказывалось подходящего ножа, она использовала свой, но при этом требовала выкуп за мясо, разделанное этим ножом (Кусекеев 1934: 7). В ряде публикаций приводится технология приготовления узбекских блюд (Махмудов 1960: 301). В труде известного каракалпакского фольклориста и краеведа Каллы Айымбетова содержится обширная информация о различных ритуалах и традициях, связанных с пищевыми практиками в традиционной культуре народа (Айымбетов 1988: 228). Одной из первых исследовательниц, представившей развернутый анализ традиционной пищи каракалпаков, стала А. С. Морозова. Она рассматривала гастрономические практики каракалпаков сквозь призму их этнической истории (Морозова 1954). Материалы о пище узбеков с этнографической точки зрения кратко изложены в монографии, посвященной этнографии народов Средней

Азии и Казахстана (*Писарчик* 1962: 301–314). Автор показал, как на питании населения Узбекистана отразились природные особенности страны и хозяйства.

В рамках изучения этнографии каракалпаков, исследователи уделяли значительное внимание традициям гостеприимства и особенностям традиционной пищи народа. В работе Т. Жданко содержатся некоторые сведения об особенностях гостеприимства и традиционной кухни каракалпаков (*Жданко* 1952: 543–544), фундаментальное исследование А. С. Морозовой, дополненное обширным полевым материалом, легло в основу раздела «Пища» — сборника, посвященного культуре каракалпаков (*Бекмуратова* 1980: 112–143). Х. Есбергенов и Т. Атамуратов в своих трудах, посвященных изучению трансформации традиций в городском быту каракалпаков, заинтересовались ритуалами, связанными с пищевыми практиками, в контексте жизненного цикла человека — от рождения до погребения (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 194–196).

С. А. Абашин проанализировал материалы, связанные с историей появления чая на территории Средней Азии, с точки зрения социокультурных причин превращения нового напитка из элитного в народный. В его статье даются ответы на вопросы не только когда появился чай в Средней Азии, но и откуда он привезен. Раскрываются обряды, в которых чай является одним из важных ингредиентов ритуальной трапезы (*Абашин* 2001: 204–230). Повседневной пище узбеков посвящена статья Рассела Занки, он рассуждает о критериях определения «хорошая еда» узбеками, проживающими как в городе, так и в сельской местности Узбекистана, отмечает, что под хорошей едой узбеки в большинстве своем подразумевают жирную пищу. В статье сравнивается степень предпочтения калорийной еды узбеками и населением США и Европы (*Zanka* 2007: 178–197). Традиционной пище узбеков Сурхандарьинского оазиса посвящена монография М. Файзуллаевой (*Файзуллаева* 2021). Работа основана на материалах, собранных автором в этнографических экспедициях, и содержит сведения о поверьях, связанных с едой. Автор также рассматривает символическую функцию пищи и анализирует традиции питания узбеков Сурхандарьи. В монографии также предпринята попытка изучения экологических аспектов, связанных с питанием, и подчеркивается, что географические и климатические условия Сурхандарьи оказывали определяющее влияние на формирование повседневного рациона.

В методологическом плане для настоящего исследования важна монография французского антрополога К. Леви-Стросса, исследовавшего соотношение природы и культуры. Он утверждал, что кулинарные обряды носят не врожденный, а приобретенный характер (*Леви-Стросс* 2006: 586–595). Он впервые рассмотрел пищу как код в ряду других символов, отводя ему центральное место в трансляции важнейших оппозиций (*Леви-Стросс* 2006: 140). В этой связи, по мнению исследователя, важной особенностью является бинаризм — тенденция разделять предметы на две категории. Согласно К. Леви-Строссу, все отношения между знаками сводимы к бинарным структурам, то есть к модели, в основе которой лежит наличие или отсутствие признака (*Леви-Стросс* 2006: 106). Например, белый / черный, горький / сладкий, четный / нечетный, спокойный / шумный, плодородный / бесплодный являющиеся маркерами добра и зла.

Источники

Данное исследование основывается на комплексе полевых материалов, собранных авторами в ходе экспедиционных выездов в 2024 г. на территории Республики Узбекистан. Источниками исследования послужили неопубликованные полевые материалы, собранные в Ташкенте, Ташкентской, Сурхандарьинской, Каршинской областях, а также в Канлыккольском, Кегейлийском и Кунградском районах Каракалпакстана. Кроме того, были использованы материалы, собранные авторами в предыдущие годы.

Основная часть

Объединение в статье двух народов — узбеков и каракалпаков не случайно. Эти народы не только на протяжении длительного времени живут и контактируют друг с другом, но и имеют много общего в традиционной культуре. Эта общность прослеживается как в элементах материальной культуры, так и в обрядовой практике.

Анализ свадебной обрядности народов Центральной Азии показывает, что пищевые символы играют важную роль в ритуальных практиках, связанных с заключением брака. Включение пищи в различные обрядовые действия наделяет ее особыми символическими функциями, выходящими за рамки ее природных свойств. В свадебной обрядности пищевые символы служат средством невербальной коммуникации, объединяющей родственников жениха и невесты. Посредством ритуального потребления или преподнесения пищи происходит символическое закрепление социальных взаимоотношений между молодоженами, а также между невестой и ее новой семьей (свекром, свекровью). Более того, пищевые символы наделяются магическими функциями, направленными на обеспечение благополучия молодой семьи. Так, ритуалы, связанные с пищей, призваны способствовать рождению большого количества детей, в особенности мальчиков, что считается важным культурным идеалом в традиционных обществах Центральной Азии.

Сватовство является одной из ключевых цепочек свадебного цикла как у узбеков, так и у каракалпаков. Однако в традициях этих двух народов наблюдаются некоторые различия в практиках и нормах, регулирующих данный этап заключения брака. В узбекской традиции считается, что родители невесты не должны сразу соглашаться на брак при первом посещении сватов. Такое поведение объясняется социальными нормами, согласно которым быстрое согласие может быть осуждено окружением как неподобающее *уят*. В узбекской свадебной обрядности сохраняется определенная степень ритуального отказа, даже если жених и его семья устраивают родителей невесты. В каракалпакской традиции не существует подобных социальных ограничений на скорость принятия решения о браке. Если жених и его семья удовлетворяют родителей невесты, и молодые симпатизируют друг другу, то согласие на брак может быть получено уже при первом визите сватов в дом невесты.

Сватами у узбеков *совчи* являлись женщины во главе с матерью жениха. Они несли с собой лепешки, завернутые в скатерть. Замена лепешек и сладостей, принесенных родственниками жениха, матерью невесты на свои является знаком согласия девушки на брак. Этот ритуал называется *ок ураш* (ПМА Зунунова 2024). У каракалпаков аналогичная традиция именуется *дэстурхан*. Для доставки подарочно-ритуального комплекса со стороны жениха перед заключением брака формируется специальная группа родственников, которая несет калым (выкуп за невесту) и *дэстурхан* (Рис. 1).



Рис. 1. Дәстурхан. Кегейлийский район.
Райцентр. апрель 2024 г. Фото Курбановой З.

Перед отправлением к дому невесты совершается обрядовое действие *ийс шығарыў*, когда на масле обжариваются небольшие лепешки. Данный обряд носит апотропеический характер и призван обеспечить благополучие предстоящего сватовства.

После приема гостей и одаривания невесты *дәстурхан* возвращается, но уже с другим набором угощений. Обязательным элементом при этом являются *төс баўырсақ* или *құдағай баўырсақ* — крупные прямоугольные, выпекаемые специально для сватов (ПМА Курбанова

2024). Этот ответный *дәстурхан* имеет специальные названия — *екинши дастурхан* или *арқаламай* (ПМА Курбанова 2024). Последний термин распространен преимущественно в Кунградском, Муйнакском и Шуманайском районах Каракалпакстана.

У узбеков одним из символов достижения согласия между сватами на брак молодых является ритуал дележа пополам шоколадной конфеты, которой угощается каждая из сторон (ПМА Зунунова 2024). Сватов угощают сладким чаем *новотли чой*. При этом существует правило, что чай нельзя переливать из чайника в пиалу и обратно *чойни кайтар киши*. Это действие символизирует пожелание, чтобы дочь не возвращалась домой, а оставалась в браке и жила счастливо. Кроме того, на стол перед сватами не ставится горькое, что интерпретируется как предостережение от «горьких разговоров» (ПМА Зунунова 2024). По мнению информантов, присутствие горького может привести к тому, что сваты не смогут прийти к соглашению. Эти примеры можно рассматривать через призму магии подобия, о которой писал Дж. Фрезер, подчеркивая значимость ритуалов и символов в процессе сватовства (Фрэзер 1980: 16–38).

Символом согласия на брак в традиционной культуре узбеков служит мука. В начале XX в. у узбеков-карлуков родители невесты использовали муку для помазания губ сватов, что означало согласие на брак, в то время как помазание золой символизировало отказ (Шаниязов 1964: 148). В Хорезме, при посещении родителей невесты, сватам на лбу наносили белые полосы из муки при входе (Снесарев 1969: 85). В Термезе и других регионах Сурхандарьинской области сватов осыпали мукой или сахаром на правое плечо (ПМА Зунунова 2024). Если рассматривать цвета пищи и продукты сгорания (золу) в контексте бинарных оппозиций, то можно выделить противопоставление белого и черного. Белый цвет традиционно ассоциируется с возрождением, символизирует защиту от болезней, очищение, а также обозначает незапятнанность и неоскверненность (Тёрнер 1983: 15).

В рамках традиционного узбекского обряда *нон синдириши* проводится ритуал разламывания двух лепешек на две части. Интересно отметить, что лепешки и слоеные лепешки *катлама*, приносимые в дом невесты, тщательно оцениваются ее родителями на качество и количество. Это определяет степень уважения, проявляемого к их дочери. В ходе ритуала сваты разламывают лепешки и раздают их гостям, сидящим за столом. Данный обряд символизирует единение семей жениха

и невесты, а также демонстрирует гостеприимство и щедрость принимающей стороны (Рис. 2).

В традиционной культуре каракалпаков существует схожий обряд, называемый *нан сындырыў* (буквально — «отламывание хлеба»). Проводится он во время взаимных визитов сватов. Суть обряда заключается в том, что при посещении сватами дома невесты или жениха перед началом трапезы каждый присутствующий отламывает небольшой кусок от лепешки, передавая ее по кругу (ПМА Курбанова 2024). Цель данной церемонии заключается в укреплении новых родственных связей и в пожелании молодым людям, вступающим в брак, счастливой и полноценной жизни. Хлеб в этом контексте символизирует единство, изобилие и благополучие, что подчеркивает важность совместного преодоления жизненных трудностей и радостей (Рис. 3).

В современной практике традиция *нан сындырыў* у каракалпаков претерпела значительные трансформации. Традиция адаптируется к современным условиям, расширяя круг участников. В настоящее время ритуал включает использование двух лепешек, которые укладываются одна на другую, символизируя стороны жениха и невесты. Все присутствующие одновременно отламывают от этих лепешек по кусочку, что призвано обозначить равенство и единение молодой пары, с надеждой на их совместное счастье. Если раньше в обряде *нан сындырыў* принимали участие только сваты, то в настоящее время к этому ритуалу привлекаются сватья и другие родственники (ПМА Курбанова 2024).

Ритуалы, связанные с хлебом, символически выражают идеи благополучия, единения и равноправия молодой семьи.

После обряда *нан синдириш* / *нан сындырыў* осуществляется обмен съестными блюдами и продуктами, многие из которых выступают в качестве кулинарных символов. В данной практике наблюдается взаимообмен *тогора* (чаша для замешивания теста) у узбеков и *дэстурхан* у каракалпаков. Этот ритуал соответствует пословицам: у узбеков — *бор тогора кел, тогора* (пойди чаша и вернись чаша), а у каракалпаков с тем же значением — *бар табагым, кел табагым*.



Рис. 2. Обряд *нан синдириш* у узбеков.
Ташкент: «Extremum -Press». 2013.
Фото Зунуновой Г.



Рис. 3. Обряд *нан сындырыў* у каракалпаков.
Караузьякский район, ССГ Бердах. Май 2024 г.
Фото Курбановой З.



Рис. 4. Яйца, упакованные в цветные мешочки. Сурхандарьинская область. Бойсунский район. Июнь 2024 г. Фото Зунуновой Г.

невестой и женихом, жениху в одной из них отправляют яйца, раскрашенные и упакованные в цветные мешочки. Их количество составляет 30–40 штук. Но одно из них должно быть сырым. Если кому-нибудь из друзей жениха, которые угощаются отправленными угощениями, попадет это яйцо, то он приглашает друзей на плов (ПМА Зунунова 2024) (Рис. 4).

Нужно отметить, что обрядовая роль раскрашенного яйца имеет доисламское происхождение. Например, красные яйца были найдены еще в аварских могильниках, были известны и в античную эпоху, а также у германцев IV в. н. э. (Календарные обычаи 1983: 226). Фрагменты яиц и яичной скорлупы, окрашенные в охряной цвет, были обнаружены при раскопках древнего хорезмийского храма огня Ташкырмантепе, датирующегося последней четвертью IV в. до н. э. — нач. I в. н. э.¹ Вообще яйцо — это универсальный символ плодородия во всех культурах. Так, в странах Востока на Навруз до сих пор принято красить яйца в зеленый цвет (зеленое яйцо — символ возрождения природы). Особенно эта традиция прижилась в регионах, где традиционно сильна персидская культура — в Азербайджане, Иране и Таджикистане (Почему на Навруз 2022).

В день свадьбы, когда жених приезжает за невестой, проводятся и ритуалы, символизирующие переход молодых парней и девушек в другую социальную группу — женатых и замужних. Так, жених пробует плов из большого *ляган* (блюдо) и оставляет его для невесты с подругами, которые доедают плов. Вторым *ляган* с пловом жених угощает холостых друзей (Зунунова 2013: 260). Считается, что после контакта с женихом плов обретает особую энергетику и магическую силу, воспринимаемую как дар свыше. Эта энергия способна передаваться другим людям, символизируя открытие пути для несемейных подруг и друзей будущей семейной пары к переходу в новую социальную группу. В тот же день жениха и его друзей угощают пельменями, которые, согласно мнению респондентов, выступают символом единения молодых (Зунунова 2013: 260).

У узбеков Кашкадарьинской области села Хардурум, которые в прошлом были кочевниками, а также узбеков — курама села Хонобод Аккурганского района Ташкентской области, в селах Сурхандарьинской области жениху и его друзьям в день свадьбы подают мясо — целую ногу барана *илик*. Жених угощает своих друзей мясом илик,

Нужно отметить, что исследователи, занимающиеся проблемой дарообмена определяют его как форму внеэкономического обмена в традиционных обществах, которая осуществлялся в целях создания новых или поддержания уже существовавших социальных связей между индивидами или социальными группами. Отсюда следует, что основными чертами дарообмена является его социальная детерминированность и обеспеченность традицией (Шнишкина 2015: 106–109).

В Сурхандарьинской области, например, при обмене *тогора* между

¹ Устное сообщение археолога Ш. Амирова, участника работ на Ташкырмантепе.

передавая его по кругу с правой стороны, откуда каждый участник откусывает кусочек. Кроме того, жених демонстрирует силу ломая кулаком кость на дастархане и съедая костный жир — *илик* (ПМА Зунунова 2024) (Рис. 5).

Угощение жениха у каракалпаков осуществляется в обряде *төс қәде*, во время которого одна из женщин подавала жениху на блюде баранью грудинку *төс*. Этот ритуал сопровождается испытанием, организуемым старшей снохой *жеңге* для жениха и его друзей. Как пояснил респондент, данное испытание является довольно серьезным и требует подготовки, которой обладают не все участники. Те, кто не в состоянии достойно пройти испытание, обязаны уплатить двойной или тройной выкуп за *төс*. В свою очередь, участники, успешно справившиеся с испытанием, получают блюдо с грудинкой (Рис. 6).

Суть испытания в рамках обряда *төс қәде* заключалась в следующем: *жеңге* размещала блюдо с грудинкой на определенном расстоянии от жениха. Задача жениха заключалась в том, чтобы, сохраняя сидячее положение с согнутыми и сомкнутыми коленями, добраться до блюда, передвигая ноги параллельно. В случае, если фиксировалось малейшее нарушение траектории движения, а именно продвижение одной ноги вперед другой, даже на незначительное расстояние, жениха незамедлительно наказывали, ударяя палкой по коленям. Как пояснил респондент, данное испытание призвано проверить, насколько часто жених и его спутники участвуют в подобных мероприятиях, обладают ли они соответствующим опытом и способны ли достойно пройти это непростое испытание (ПМА Курбанова 2024). Обряд *төс қәде* у каракалпаков представлял собой сложный ритуальный комплекс, включавший в себя как символическое угощение, так и проверку личных качеств жениха.

Эти ритуалы можно интерпретировать и в контексте контактной магии. С. А. Токарев, классифицируя виды магии отмечал, что контактная магия (практиковавшаяся еще со времен доисторического общества — Г. З., З. К.) представляет собой силу, которая передаётся или придаётся человеку путём непосредственного взаимодействия с носителем этой силы (Токарев 1990: 426–432). В вышеуказанном примере носителем «магической силы» является жених.

Кулинарные обряды также наблюдаются в процессе проводов не-



Рис. 5. Ритуал кормления жениха женатым другом. Ташкент. Июнь 2024 г.
Фото Зунуновой Г.



Рис. 6. Обряд *төс қәде* у каракалпаков.
Караузякский район. Райцентр. Май 2024 г.
Фото Курбановой З.

весты. Например, в Джаркурганском районе Сурхандарьинской области, отец при проводах дочери в новый дом гладит ее голову ватой, смоченной в муке. В Кизирикском районе той же области отец, прощаясь с дочерью, посыпает горсточку муки или сахара на плечи жениха и дочери. Эти обряды символизируют благословение и пожелание счастья в новой жизни, а также подчеркивают важность традиций в семейных отношениях (ПМА Зунунова 2024).

Трактовка вышеуказанных кулинарных кодов (мука, сахар) в ключе бинарных оппозиций показывают, что здесь отражены такие противоположности, как белый/черный, сладкий/горький, плодородный/бесплодный.

В традиционной культуре каракалпаков важным элементом приема сватов было угощение их вареной печеню. Данный ритуал носит название *баўыр қәде*. Согласно свидетельствам респондентов, *баўыр қәде* является одним из древних обрядов. Вареную печеню нарезают на кусочки, укладывали на блюдо вместе с курдючным салом и преподносили присутствующим сватам. После вкушения печени сваты совершали ответный дар — *қәде*. Каждый из них клал на блюдо сумму денег, которую считал нужной (ПМА Курбанова 2024). Смысл данного ритуала заключался в символическом единении двух родственных групп. Печеню в традиционной культуре каракалпаков ассоциировалась с понятиями «единства» и «родства» *баўырдай болсын*. Поэтому преподнесение печени сватам было призвано способствовать установлению между ними крепких родственных связей, чтобы они стали как одно целое как печеню.

Заключительным этапом свадебной обрядности у узбеков и каракалпаков является обряд приобщения невесты к ведению домашнего хозяйства. Так, в кишлаке Истиклол Кизирикского района Сурхандарьинской области невеста трижды капает масло в очаг в качестве подношения духам предков. Затем родственницы жениха смазывают руки невесты маслом и насыпают на специальную *супру*¹ горку муки. В эту муку кладутся деньги в национальной валюте, доллары или золотые украшения в зависимости от социального статуса семьи жениха. Невестка находит эти подношения и забирает их себе, после чего просеивает муку.

Завершающим элементом данного обряда является ритуал знакомства свекрови с невесткой. Они подносят ко рту одну шоколадную конфету и откусывают от нее по половине, символизируя принятие невестки в семью мужа и начало их совместной жизни (ПМА Зунунова 2024).

В традиционной культуре каракалпаков приобщение невесты к ведению домашнего хозяйства происходит в рамках обряда чаепития *келиннің қолынан шай ишиў*. Данный ритуал представляет собой своеобразное испытание для молодой женщины, в ходе которого присутствующие старшие женщины общины тщательно наблюдают и оценивают ее поведение и навыки.

Во время церемонии *келиннің қолынан шай ишиў* невестка должна проявить свои умения в приеме и обслуживании гостей. Присутствующие обращают внимание на то, как молодая женщина встречает приглашенных, как умывает им руки, держит чайник, наливает чай в пиалы, а также на ее общую манеру поведения и движений. Все эти нюансы тщательно фиксируются и оцениваются старшими женщинами, которые затем делают выводы о качестве воспитания и подготовки невестки к ведению домашнего хозяйства (ПМА Курбанова 2024).

По завершении обряда женщины старшего поколения благословляют невестку, вы-

¹ Устное сообщение археолога Ш. Амирова, участника работ на Ташкырмантепе.

ражая свое одобрение ее действиям традиционными пожеланиями *пэтия бериў* (благословение). Обряд *келинниң қолынан шай ишиў* играл важную роль в процессе включения молодой женщины в систему ведения домашнего хозяйства и ее принятия в новую семью.

Выводы

Таким образом, свадебная обрядность в традиционной культуре узбеков и каракалпаков представляет собой сложные ритуальные комплексы, наполненные разнообразными символическими действиями и кулинарными «кодами». Эти обрядовые практики не только выражают пожелания любви, счастья и многодетности молодой семье, но и служат информационными сигналами, маркирующими различные этапы свадебного цикла. Особое внимание носителей культуры к свадебной обрядности обусловлено тем, что свадьба является одним из важнейших обрядов перехода, о которых писал известный антрополог Арнольд Ван Геннеп (Геннеп 1999: 202). Свадьба рассматривается как некий «порог», преодолев который человек оказывается в новом, незнакомом измерении семейной жизни. Именно поэтому свадебная обрядность у узбеков и каракалпаков так скрупулезно обставлялась многочисленными ритуалами и наполнена глубокими символическими смыслами.

Ритуалы, связанные с кулинарными практиками и угощениями, играют ключевую роль в свадебной обрядности узбеков и каракалпаков, представляют собой сложную систему символических действий, направленных на обеспечение успешного перехода молодых людей в новый социальный статус и их интеграцию в структуру семейных отношений.

Источники и материалы

- ПМА Зунунова 2024 — Полевые материалы Зунуновой Г. 2024 г. Ташкенская область. Аккурганский район. Махалля Хонобод. Шайхонова Мухаббат, 1957 г. р.; Ташкенская область. Аккурганский район. Махалля Хонобод. Дадабаева Роза, 1959 г. р.; Ташкент. Махалля Бахор. Пайзиева Мукаддас. 1975 г. р.; Ташкентская область. Паркентский райо, Кишлак Бойкозон. Хотира. Дасторхончи. 1962 г. р.; Термез. Махалля Джайхун. Ишкубова Дилбар, 1960 г. р.; Ташкентская область. Паркентский район. Кишлак Бойкозон Умри Оидова. 1943 г. р.; Сурхандарьинская область. Кизирикский район. Село Истиклол. Давлат Хохлиева, 1955 г. р.; Ташкент. Махалля Кушбеги. Муборак Атаева 1952 г. р.; Кашкадарьинская область. Село Яккабог. Саодат Давлатова, 1967 г. р.; Сурхандарьинская область Бойсунский район. Кишлак Юкори Мачай. Тошбоева Бардибор, 1962 г. р.; Сурхандарьинская область. Районный центр Джаркуган. Махалля Гулистон. Бедалиева Зарифа, 1958 г. р.; 2023 г. Кашкадарьинская область. Село Хардурум. Бобоёров Гайбулла, 1973 г. р.
- ПМА Курбанова 2024 — Полевые материалы Курбановой З. 2024 г.
- № 12. Караузьякский район, ул. Абай, 15. Сапарова Айдангул. 1950 г. р., каракалпачка.
- № 13. Караузьякский район. ССГ Бердах. Кулмуратова Базаргул, 1942 г. р., каракалпачка.
- № 14. Шуманайский район. ССГ Мамый. Уразымбетов Низаматдин, 1944 г. р. каракалпак.
- № 21. Караузьякский район, ул. Айтимова, 35. Айымбетова Гулкатиша, 1956 г. р., каракалпачка; № 3. Кунградский район. ССГ Канглы. Сейдуллаева Злиха, 1963 г. р. узбечка.
- Кусекеев 1934 — Кусекеев У. Этнография ККАССР. Турткуль, 1934 // Рукописный фонд фундаментальной библиотеки ККО АН РУз. Инв. № 932. 93 с.
- Почему на Навруз 2022 — Почему на Навруз красят яйца, или общие традиции разных культур // Sputnik Таджикистан. [Электронный ресурс]. 2022. <https://tj.sputniknews.ru/20190321/pasha-navruz-tradicii-vesna-1028525367.html> (дата обращения: 11.01.2025).

Научная литература

- Абашин С. Н. Чай в Средней Азии: история напитка в XVIII–XIX веках // Традиционная пища как выражение этнического самосознания. М.: Наука, 2001. С. 204–230.
- Бекмуратова А. Пища // Этнография каракалпаков XIX — начало XX в. (материалы и исследования) / отв. ред. Т. А. Жданко, С. К. Камалов. Ташкент: ФАН, 1980. С. 112–143.
- Геннеп А ван. Обряды перехода. М.: Восточная литература, 1999 (1975). 198 с.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков / ред. С. К. Камалов. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 211 с.
- Жданко Т. А. Каракалпаки Хорезмского оазиса // Труды хорезмской археолого-этнографической экспедиции / под общ. ред. С. П. Толстова. М.: Издательство АН СССР, 1952. С. 461–647.
- Зунунова Г. Ш. Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций / отв. ред. З. Х. Арифханов, Д. А. Алимова. Ташкент: Ехтгемум-Press, 2013. 318 с.
- Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев / Отв. ред. С. А. Токарев. Т. 4. М.: Наука, 1983. 226 с.
- Каразин Н. Н. В низовьях Аму // Вестник Европы. 1875. № 3. С. 186–229.
- Леви-Строс К. Мифологии. Сырое и приготовленное. Том 1. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 406 с.
- Махмудов К. Узбекские блюда. Ташкент: Узбекистан, 1960. 301 с.
- Морозова А. С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX века (к вопросу этногенеза). Диссертация на соиск. ... канд. ист. наук. Ташкент, 1954 // Рукописный фонд фундаментальной библиотеки АН РУз. Инв. № РД-247. 255 с.
- Небольсин П. И. Очерки торговли России со странами Средней Азии, Хивой, Бухарой и Кокандом (со стороны Оренбургской линии). СПб., 1856. 370 с.
- Писарчик А. К. Пища. Узбеки // Народы Средней Азии и Казахстана (этнографические очерки). Т. I. М.: Издательство Академии наук СССР, 1962. С. 304–314.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма / отв. ред. Т. А. Жданко. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Тёрнер В. Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Токарев С. А. Ранние формы религии / под ред. В. П. Алексеева. М.: Политиздат, 1990. С. 426–432.
- Фрэйзер Дж. Золотая ветвь. Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 831 с.
- Ханыков Н. Описание Бухарского ханства. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1843. 279 с.
- Шаниязов К. Ш. Узбеки — карлуки: Историко-этнографический очерк / отв. ред. Л. П. Потапов. Ташкент: Фан, 1964. 195 с.
- Шишкина Т. М. Дар и полезность: экономическая антропология реципрокного обмена // Проблемы современной экономики. 2015. № 3 (55). С. 106–109.
- Шишов А. Сарты // Сборник материалов для статистики Сырдарьинской области. Т. XI. Ташкент, 1904. С. 43–48.
- Айымбетов Қ. Ҳалқ даналығы. Өткен кунлерден елеслер. Нөкис: Қарақалпақстан, 1988. 260 с.
- Файзуллаева М. Ўзбек миллий таомлари ва тановул маданияти (Сурхон воҳаси мисолида). Тошкент: Tafakkur avlodi, 2021. 360 б.

References

- Abashin, S. N. 2001. Chay v Sredney Azii: istoriia napitka v 18–19 vekakh [Tea in Central Asia: The History of the Drink in the 18th–19th Centuries]. In *Traditsionnaia pisha kak vyrazhenie etnicheskogo samosoznaniia* [Traditional Food as Expression of Ethnic Identity], ed. by S. A. Arutiunov, T. A. Voronina. Moscow: Nauka. 204–230.
- Ayymbetov, Q. 1988. *Halq danalig 'i. Otken kunlerden yelesler* [Folk Wisdom. Memories of the Past]. Nukus: Qaraqalpaqstan.
- Bekmuratova, A. 1980. Pishcha [Food]. In *Etnografiia karakalpakov 19 — nachalo 20 v. (materiali i issledovaniia)* [Ethnography of the Karakalpaks of the 19th — Early 20th Centuries (Materials and

- Research)], ed. by T. A. Zhdanko, S. K. Kamalov. Tashkent: FAN. 112–143.
- Esbergenov, Kh., and T. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan. 211 p.
- Fayzullayeva, M. 2021. *O'zbek milliy taomlari va tanovul madaniyati (Surxon vohasi misolida)* [National Cuisine and Food Culture of Uzbekistan (Based on the Example of the Surkhan Oasis)]. Tashkent: Tafakkur avlodi. 360 p.
- Frazer, J. G. 1980. *Zolotaya vetv': issledovanie magii i religii* [The Golden Bough: A Study in Magic and Religion]. Moscow: Politizdat. 831 p.
- Gennep, Arnold van. 1999. *Obriady perekhoda* [The Rites of Passage]. Moscow: Vostochnaia literatura. 198 p.
- Tokarev, S. A. (ed.). 1983. *Kalendarnyye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoi Evropy. Istoricheskie korni i razvitie obychev* [Calendar Customs and Rites in Europe Outside the USSR]. Vol. 4. Moscow: Nauka. 222 p.
- Karazin, N. N. 1875. V nizov'akh Amu [In the Lower Reaches of the Amu River]. *Vestnik Evropy* 3: 186–229.
- Khanykov, N. 1843. *Opisanye Bukharskogo khanstva* [Description of the Bukhara Khanate]. Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. 279 p.
- Lévi-Strauss, Claude. 1999. *Mifologiki. Syroe i prigotovlennoe* [Mythologiques: The Raw and the Cooked]. Vol. 1. Moscow, Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. 406 p.
- Makhmudov, K. 1960. *Uzbekskie blyuda* [Uzbek Dishes]. Tashkent: Uzbekistan. 301 p.
- Morozova, A. S. 1954. *Kul'tura domashnego byta karakalpakov nachala 20 veka (k voprosu etnogeneza)* [Household Culture of the Early 20th-Century Karakalpaks (on the Issue of Ethnogenesis)]. Ph.D. diss, Tashkent. 255 p.
- Nebolsin, P. I. 1856. *Ocherki torgovli Rossii so stranami Srednei Azii, Khivoi, Bukharoi i Kokandom (so storony Orenburgskoi linii)* [Essays on Russia's Trade Relations with the Countries of Central Asia, Khiva, Bukhara, and Kokand (via the Orenburg Line)]. Saint Petersburg. 370 p.
- Pisarchik, A. K. 1962. Pishcha. Uzbeki [Food. Uzbeks]. In *Narody Sredney Azii i Kazakhstana (etnograficheskie ocherki)* [Peoples of Central Asia and Kazakhstan (Ethnographic Essays)], ed. by S. P. Tolstov et al. Vol. 1. Moscow: Akademia nauk SSSR. 304–314.
- Shaniyazov, K. Sh. 1964. *Uzbeki — karluki: istoriko-etnograficheskii ocherk* [Karluk Uzbeks: A Historical and Ethnographic Essay], ed. by L. P. Potapov. Tashkent: Fan. 195 p.
- Shishkina, T. M. 2015. Dar i poleznost': ekonomicheskaiia antropologiia retsiproknogo obmena [Gift and Usefulness: Economic Anthropology of Reciprocal Exchange]. *Problemy sovremennoi ekonomiki* 3 (55): 106–109.
- Shishov, A. 1904. Sarty [Sarts]. In *Sbornik materialov dlia statistiki Syrdar'inskoj oblasti* [Collection of Materials for Statistics of the Syrdarya Region]. Vol. 11. Tashkent: Tipo-litografiia V. M. Il'ina. 43–48.
- Snesarev, G. P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of Pre-Islamic Beliefs and Rites Among the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka. 336 p.
- Tokarev, S. A. 1990. *Sushchnost' i proiskhozhdenie magii. Tipy magii* [The Essence and Origin of Magic. Types of Magic]. Moscow: Politizdat. 622 p.
- Turner, V. 1983. *Simvol i ritual* [Symbols and Ritual]. Moscow: Nauka. 277 p.
- Zanka, Russell. 2007. Fat and All That: Good Eating the Uzbek Way. In *Everyday Life in Central Asia: Past and Present*, ed. by J. Sahadeo and R. Zanka. Bloomington: Indiana University Press. 178–197.
- Zhdanko, T. A. 1952. *Karakalpaki Khorezmskogo oazisa* [Karakalpaks of the Khorezm Oasis]. In *Trudy khorezmskoi arkheologo-etnograficheskoi ekspeditsii* [Works of the Khorezm Archaeological-Ethnographic Expedition]. Vol. 1. Moscow: Akademia nauk SSSR. 461–647.
- Zununova, G. Sh. 2013. *Material'naia kul'tura uzbekov Tashkenta: transformatsiia traditsii* [Material Culture of the Uzbeks of Tashkent: Transformation of Traditions], ed. by Z. Kh. Arifkhanov, D. A. Alimova. Tashkent: Ekstremum-Press.

ЗНАЧЕНИЕ ВЗАИМОПОМОЩИ В СВАДЕБНЫХ ТРАДИЦИЯХ КАРАКАЛПАКОВ (НА ПРИМЕРЕ ДОСВАДЕБНЫХ ОБРЯДОВ)

Статья посвящена анализу предсвадебных традиций каракалпаков, связанных с взаимопомощью, которую оказывают друзья и родственники. В культуре каракалпаков оказание взаимной помощи при проведении крупных семейных мероприятий играет важную роль. Институт взаимопомощи, сформировавшийся в социальных структурах, со временем превратился в устойчивую традицию. Подобная традиция существует у многих народов и имеет свою специфику и различные названия. В культуре каракалпаков она называется «көмек». Комплексное исследование особенностей взаимопомощи в предсвадебных обрядах каракалпаков в современных условиях показывает, что эти традиции в современных условиях подверглись изменениям и модернизации. В ходе сбора полевых данных в различных районах Каракалпакстана была произведена фиксация и сопоставительный анализ форм «көмек» в предсвадебных обрядах. Все нижеизложенные выводы подтверждаются полевыми материалами автора, которые послужили основой для проведенного исследования. Источники исследования включают данные, собранные в период с 2021 по 2024 годы, что позволяет обеспечить актуальность и достоверность полученных результатов. Сбор данных осуществлялся практически во всех районах Каракалпакстана, что свидетельствует о широком охвате и разнообразии исследуемых объектов. Однако наиболее полные и детализированные данные были получены в следующих районах: Чимбайском, Караузякском, Кегейлийском, Канлыккольском, Кунградском, Муйнакском, Нукусском, Шуманайском, Турткульском, Элликалинском. Анализ полученных сведений позволяет выявить особенности традиции «көмек» в зависимости от района проведения свадьбы. На традиции взаимопомощи значительное влияние оказывает социально-экономическое развитие района. Например, в городских условиях оказание взаимопомощи может иметь более формальный характер и заключаться в финансовой поддержке, в то время как в сельских районах оно чаще более традиционно и включает практическую помощь. В рамках данного исследования предсвадебная взаимопомощь классифицируется по роли, которую она выполняет в досвадебных мероприятиях: это традиции «немеурин», «жабыў», «орамал салыу», «он болсын» и другая помощь, оказываемая родственниками и друзьями.

Ключевые слова: каракалпаки, свадьба, проводы невесты, взаимопомощь, традиция «немеурин», традиция «жабыў», традиция «он болсын»

Ссылка при цитировании: Хожаниязова Г. М. Значение взаимопомощи в свадебных традициях каракалпаков (на примере досвадебных обрядов) // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 266–282.

UDC: 394

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/266-282

Original article

© *Gulshana Khojaniyazova*

THE MUTUAL ASSISTANCE IN THE WEDDING TRADITIONS OF THE KARAKALPAK (THE EXAMPLE OF PRE-WEDDING CEREMONIES)

This article analyzes pre-wedding traditions among the Karakalpaks involving mutual assistance from friends and relatives. In Karakalpak culture, providing mutual assistance in organizing large family events is crucial. Over time, the institution of mutual aid, which formed within social structures, has evolved into a stable tradition. Similar traditions exist among many peoples and are known by various names. In Karakalpak culture, it is called “kómek.” A comprehensive study of mutual assistance traditions in modern Karakalpak pre-wedding rituals reveals that they have changed and modernized. During field data collection in various districts of Karakalpakstan, the forms of kómek in pre-wedding rituals were documented and analyzed comparatively. The author’s field materials support all the aforementioned conclusions and serve as the foundation for this research. This study draws on data collected from 2021 to 2024 to ensure the reliability of the results. Data were collected in nearly all districts of Karakalpakstan, indicating the broad scope and diversity of the phenomena studied. The most comprehensive and detailed data were obtained in the following districts: Chimbay, Karauzak, Kegeyli, Kanlykol, Kungrad, Muynak, Nukus, Shumanay, Turtkul, and Ellikkala. Analysis of the collected data reveals how the kómek tradition depends on the region. The socioeconomic development of a district significantly influences the mutual assistance traditions. For instance, in urban areas, mutual assistance tends to be more formal and related to financial support, while in rural areas, it tends to be more traditional and involve practical help. Within this study, pre-wedding mutual assistance can be classified according to its role. Examples include the traditions of “nemeurin”, “zhabiw”, “oramal saliw”, and “on bolsi” during pre-wedding events, as well as the assistance provided by relatives and friends.

Keywords: Karakalpaks, wedding, seeing off the bride, mutual assistance, the tradition of “nemeurin”, the tradition of “zhabiw”, the tradition of “oramal saliw”

Author Info: Khojaniyazova, Gulshana M. — Doctor of Philosophy in Historical Sciences (Ph.D.), University of Innovation Technologies (Uzbekistan, 230100 Karakalpakstan, Khojeyli district, Takhiatash street, 28). E-mail: gulshanx@internet.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-0732-507X>

For citation: Khojaniyazova, G. M. 2025. The Mutual Assistance in the Wedding Traditions of the Karakalpak (the Example of Pre-Wedding Ceremonies). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 266–282.

В среднеазиатских культурах традиции взаимопомощи играют важную роль в различных сферах, включая семейные отношения и общественную жизнь. Особенно они сильны в сельской местности, где люди живут в более тесном контакте друг с другом. Взаимопомощь может проявляться в различных формах, включая физическую помощь во время сельскохозяйственных и ирригационных работ, а также финансовую и моральную поддержку в обрядовых практиках. Такие виды помощи со временем стали частью нормативной культуры народа. Традиция взаимопомощи у каракалпаков называется “*көмек*”. Она сформировалась как универсальный принцип социальной солидарности, необходимый для выживания и поддержания благополучия. Подобные обычаи существуют у многих других народов и продолжают оставаться популярными в условиях современности. У ближайших соседей каракалпаков — узбеков, взаимопомощь называется “*хашар*”, у туркмен — “*ювар*”, у казахов — “*көмек*”, “*асар*”, “*жылу*”, “*белкотерер*” и так далее.

Актуальность исследования традиции взаимопомощи в настоящее время обусловлена ее значимостью для народов Центральной Азии. Несмотря на изменения в социально-экономической сфере и развитие современных технологий, традиции взаимопомощи остаются важным аспектом жизни многих людей в этом регионе. Традиции взаимопомощи нашли отражение в ряде работ, посвящённых культуре среднеазиатских народов: узбеков (*Шаниязов* 2011: 99, *Исмаилов* 1983: 24), киргизов (*Кокомбаев* 2013: 117, *Жапаров* и др. 2016: 124–134, *Наумова* 2023: 42–62), казахов (*Абжан*, *Абылханов* 2014: 54–58), туркмен (*Оразов* 1985: 133, *Демидов* 2016: 215–239), таджиков (*Андреев* 1949: 3–19) и других народов. Такие исследования могут помочь лучше понять роль взаимопомощи в жизни общества и развивать соответствующие стратегии и политики.

Система отношений взаимопомощи в каракалпакской этнографии затрагивается в работах ряда исследователей, среди которых хотелось бы отметить книгу Х. Есбергенова, Т. Атамуратова (*Есбергенов, Атамуратов*: 1975), где приводятся сведения о брачном возрасте, обрядах, связанных с выбором дня свадьбы, бракосочетании, сватовстве, обмене дарами и других народных традициях. В другой работе Х. Есбергенова (*Есбергенов* 1983: 60–65) освещены такие вопросы, как извещение о предстоящей свадьбе, встреча и размещение гостей по домам соседей, их обслуживание, участие женщин-соседей в выпечке хлеба, баўырсак (кусочки жареного теста), мужчин — в подготовке к закланию скота, разделке мяса для приготовления свадебных угощений и другие виды взаимопомощи.

Отдельные аспекты взаимопомощи у каракалпаков затронуты в исследовании М. Давлетиярова. В частности, он раскрывает социальную сущность традиции «*көмек*», проблемы организации свадеб и других мероприятий, а также взаимоотношения между соседями (*Давлетияров* 2019: 97). Несмотря на то, что в исследовании взаимопомощь рассматривается как один из социальных институтов, автор не стремится произвести глубокий анализ его роли в общественной жизни народа, ограничившись поверхностным сопоставлением.

Цель данной статьи заключается в систематизированном изучении форм взаимопомощи, которые оказываются родственниками, друзьями в досвадебных традициях каракалпаков, а также в выявлении новых модернизированных видов взаимопомощи, возникших в условиях современности. Ранее проблема взаимопомощи у каракалпаков не была предметом специального исследования, поэтому ее изучение

и передача опыта будущим поколениям являются актуальными задачами. Виды взаимопомощи, бытующие на сегодняшний день у каракалпаков, рассматриваются на примере Муйнакского, Кунградского, Шуманайского, Канлыккульского, Ходжейлийского, Амударьинского, Кегейлийского и Караузякского районов Каракалпакстана. Исследование данной проблемы в районном разрезе позволило выявить особенности, присущие каждому из них.

Эти районы были выбраны не случайно; они представляют собой различные социально-экономические и культурные контексты, что позволяет глубже понять традиции взаимопомощи в каракалпакском обществе. Полевые исследования включали как качественные, так и количественные методы, что обеспечивало комплексный подход к анализу собранных данных.

Свадебная обрядность каракалпаков представляет собой сложный комплекс ритуалов, традиций и обычаев, который начинается задолго до самой свадьбы и продолжается еще некоторое время после нее. Она включает в себя такие виды, как: “*ўйлениў тойы*” (собственно свадьба, свадьба, проводимая в доме жениха), “*қыз узатыў тойы*” (проводы невесты), “*сүннет тойы*” (празднования по случаю обрезания), “*юбилей тойы*” (юбилейные торжества), “*жай той*” (празднование по случаю новоселья). Все эти мероприятия сопровождаются приглашением большого количества гостей, проходят душевно и весело с участием *бақсы*¹, музыкантов, сопровождаются играми и шутками.

Свадьба в свою очередь также состоит из нескольких этапов, каждый из которых сопровождается определёнными ритуалами, требующими значительных материальных затрат. На современном этапе у каракалпаков существует две формы заключения брака:

1. Брак путем похищения “*алып қашыў*”, когда молодые люди заключают брак путем похищения невесты на основе взаимной договоренности. Чаще всего этой формой заключения брака пользуются молодые люди из малообеспеченных семей, так как такой способ бракосочетания менее затратный. До основной свадьбы, проводится обряд “*келишекке шашыў*”, который осуществляется в день приезда похищенной невесты в дом жениха. Количество приглашенных на это торжество составляет от 40 до 80 человек. Этим мероприятием семья жениха оповещает родственников о его женитьбе.
2. Брак путем сватовства — *узатып алыў*. Свадьба посредством сватовства является одной из давних и традиционных форм заключения брака у каракалпаков. Она также состоит из множества этапов, на которых мы не будем останавливаться, ввиду освещенности в специальной литературе. В последнее время на его обрядность и обычаи оказывают влияние традиции присущие другим народам, в частности, узбекам. Одним из таких нововведений стал *себет*².

Сама свадьба, как в городской среде, так и в сельской, состоит из двух этапов: “*бет ашар тойы*” (открытие лица) и “*жаслар тойы*” (молодежная свадьба). В некоторых сельских местностях свадьба может продолжаться два дня. В первый день проводят “*бет ашар тойы*”, а во второй день — “*жаслар тойы*”, после которых устраиваются различные спортивные состязания, такие как “*ат шабар*” (конские скачки), “*қошқар урыстырмақ*” (бои баранов), “*қораз төбелестириў*” (петушиные

¹ *Бақсы* — народное песенное искусство.

² *Себет* — корзина, плетеная из ивовых прутьев, используется исключительно для подношения даров (главным образом фруктов и сладостей) при тожественных мероприятиях.

бои), “*палұанлар гүреси*” (соревнования борцов), “*арқан тартыспақ*” (перетягивание каната), “*ылақ ойын*” (козлодранье) и так далее. Каждое из этих мероприятий сопровождается вручением подарков для победителей, например, за 1-е место — конь, за 2-е место — денежное вознаграждение, за 3-е место — ковер и т. д.

Современная свадебная обрядность каракалпаков требует значительных финансовых затрат, что стало причиной появления новых форм взаимопомощи.

Свадьба путём сватовства является распространённой практикой в городской среде и среди зажиточных семей. В настоящее время стало принято проводить неофициальное соревнование между семьями жениха и невесты, чтобы определить, кто из них может устроить более роскошную свадьбу. Родственники невесты стремятся произвести впечатление, предоставляя приданое, которое может включать в себя несколько видов сезонной одежды и обуви, а также предметы быта, мебель и бытовую технику. При комплектовании приданого они часто обращаются за помощью к родственникам и близким. Возвратность является обязательным условием этого вида помощи, и одаряемый должен будет возместить ее в будущем при проведении свадьбы родственником дарителя. В день, когда жених забирает засватанную девушку, устраивается пышное торжество с участием музыкантов и певцов, которые исполняют традиционные народные песни, такие как “*хәўжар*” и “*қыз сыңсыўы*”.

В семье жениха расходы на свадьбу начинаются с отправления сватов в дом невесты, что называется “*саўшылық*”. Эти затраты включают в себя выплату калыма, проведение самой свадьбы, подарки для сватов и др.

Жизнь каракалпакской женщины характеризуется большим количеством дарообменных практик. Наиболее распространёнными видами даров являются отрезки ткани, платки и мужской шапан. Отрезки и платки выполняют двойственную функцию — выступают в качестве дара, а также в качестве элемента взаимопомощи. Гости приносят с собой в подарок дорогие отрезки тканей, а в ответ получают более дешёвый кусок ткани или платок. В данном случае ответный дар означает пожелание дарящему в ближайшей перспективе радостных событий в семье. Дары, преподносимые близкими родственниками, не подлежат возврату. Все предметы, подаренные ими, воспринимаются в качестве безвозмездной взаимопомощи. Подарки, которые поступили во время свадьбы — отрезки, платки, шапан, используются для одаривания сватов *сарпайлаў*.

Традиции взаимопомощи включают в себя процессы взаимного обмена дарами, что является одним из их основополагающих принципов. Исследователь Синтия Вернер отмечает, что теории социального обмена могут помочь понять взаимный обмен подарками, любезностями и гостеприимством. Согласно этим теориям, получатель обязан вернуть деньги своему благодетелю, но условия этого возврата не определены заранее (Werner 2014: 601). В случае свадебных мероприятий у каракалпаков, помощь, которую оказывают родственники, друзья и соседи, должна быть возмещена через определенное время. Теория дарообмена, как считают исследователи, помогает понять социальность человека, механизмы формирования социальной сплоченности и устройства общности, основанной на единении людей (Ларкина, Юдин 2015: 8).

У каракалпакского народа обе формы бракосочетания, как правило, сопровождаются приглашением значительного количества гостей, которые должны быть приняты в соответствии с установившимися нормами этикета и традиций. Во время проведения *улкен той*, количество гостей может достигать нескольких сотен и даже более,

в зависимости от социальных связей и круга общения хозяев мероприятия. В день свадьбы хозяева часто обращаются за помощью к соседям, чтобы принять гостей и разместить их в их домах, а также приготовить угощения. В городе предпочтение отдаётся проведению мероприятий в ресторанах, однако это сопряжено с огромными расходами для организующей торжество семьи. Проблема расходов на ритуальные мероприятия является актуальной и становилась объектом ряда исследований Центральной Азии. Так, С. Н. Абашин обращается к вопросу о «рациональности/иррациональности» расходов на ритуальные мероприятия и анализирует их в контексте культурных и социальных особенностей региона (Абашин 1999: 87–107). В другой работе ученый затрагиваются вопросы взаимных социальных обязательств в махаллах у таджиков (Абашин 2014: 60–76). Е. И. Ларина анализирует, как национальное самосознание формируется в контексте традиционных социальных институтов, таких как семья, род, община, и как эти институты влияют на политические процессы и национальную идентичность в регионе (Ларина 2012: 66–90; Ларина 2022: 145–165). Призывы ограничить «нерациональные» траты звучали из уст самых разных течений и слоёв среднеазиатского общества, включая теологов и просветителей. Споры о непомерных расходах продолжаются и в современном центральноазиатском социуме. В отдельных из них делаются попытки регулирования расходов на проведение семейных торжеств на уровне правительственных решений: так, например, в Таджикистане в 2007 г. принят Закон «Об упорядочении традиций, торжеств и обрядов в Республике Таджикистан» (Закон Таджикистан 2007), в Республике Кыргызстан — Указ Президента Кыргызской Республики «О мерах по упорядочению семейных торжеств и поминальных обрядов в Кыргызской Республике» (Указ Кыргызстан 2022).

Предпринимаются определенные меры и со стороны правительства Узбекистана. В частности, разработано совместное постановление Кенгаша законодательной палаты Олий Мажлиса Республики Узбекистан и Кенгаша Сената Олий Мажлиса Республики Узбекистан «О дальнейшем совершенствовании системы регулирования свадеб, семейных торжеств, торжеств и церемоний» (Совместное постановление 2019), где отмечается, что в последние годы в проведении свадеб, семейных торжеств, фестивалей и обрядов, отражающих давние ценности и традиции нашего народа стали очевидны такие пороки, как честолубие, показуха, игнорирование социального положения других, расточительность, игнорирование обычаев и традиций нашего народа. В целях устранения подобных негативных пороков были созданы комиссии по регулированию свадеб, семейных торжеств. Однако несмотря на принятые меры, все еще остаются отдельные проблемы и недостатки.

Подобные отклонения от традиционных норм и ценностей продолжают оказывать негативное влияние на отдельные семьи. В связи с этим, требуется прекращение подобных практик, повышение уровня социально-духовной среды в семьях, формирование у молодежи культуры бережливости и упорядочение свадеб и семейных мероприятий. Это является необходимостью в настоящее время.

Традиционная структура обычаев “*немеўрин*”, “*жабыў*”, “*орамал салыў*”, “*он болсын*”

В рамках нашего исследования, мы рассмотрим обычаи взаимопомощи, которые существуют при проведении современной каракалпакской свадьбы, разбив их

на следующие виды: традиции “*немеўрин*”, “*жабыў*”, “*орамал салыў*”, “*он бол-сын*” — помощь в досвадебных мероприятиях; помощь, оказываемая родственниками и друзьями. Эти виды взаимопомощи будут рассмотрены на примере нескольких районов, где можно проследить их локальные особенности.

Традиция “*немеўрин*” у каракалпаков. Одной из наиболее ранних и устоявшихся традиций взаимопомощи у каракалпаков является практика, известная как “*немеўрин*”. Данная форма помощи запрашивается в двух основных случаях: во-первых, при женитьбе сына: в процессе подготовки к свадьбе у родственников просят «*немеўрин*» для покрытия необходимых расходов; во-вторых, при строительстве или переезде в новый дом: молодая семья обращается за «*немеўрин*» для приобретения необходимых вещей и материалов.

При строительстве дома, помощь, как правило, запрашивается у ближайших родственников для приобретения балок перекрытия крыши. Такие предметы не могли быть запрошены в долг, поэтому в этих случаях использовалась фраза “*немеўрин сорап келдим*” (“пришел просить *немеўрин*”). Это связано с тем, что молодая семья, находясь на начальном этапе своего существования, не имела возможности вернуть долг. Таким образом, “*немеўрин*” представляет собой безвозмездную помощь, а не долговое обязательство. Данная форма взаимопомощи хорошо сохранилась среди населения и, как правило, информация о том, какие предметы были предоставлены в качестве “*немеўрин*”, оставалось в секрете. Как вспоминает информант К. Баубеков:

«Я родился в 1947 году. Когда мы женили младшего дядю в 1958 году, я помню, что родители просили у близких родственников «*немеўрин*» (ПМА 8: Баўбекова).

Другой информант, А. Косбармакова, отмечает:

«В 1980 году, когда я вышла замуж и мы жили в доме моего мужа, старшая золовка, вышедшая замуж в далекую местность, пришла в гости. Свекор сказал моему мужу, что сестра строит новый дом, и для покрытия его крыши не хватает материала, и что она пришла просить помощи. В результате было решено продать одного теленка, а вырученные деньги передать ей для приобретения необходимого материала» (ПМА 5: Косбармакова).

Взаимопомощь, проявляемая в рамках традиции “*немеўрин*” у каракалпаков, заключается в просьбах о предоставлении необходимых предметов, при этом те, к кому обращаются за помощью, стараются оказать содействие в пределах своих возможностей. Информант З. Сейтмуратов подчеркивает:

«В 1950–1960 годы использование взаимопомощи «*немеўрин*» было частым явлением. Я женился в 1959 году, и моя мать просила «*немеўрин*» у более состоятельных родственников. Все, что было получено посредством «*немеўрин*», было направлено на оплату калыма невесты, а также на организацию самой свадьбы» (ПМА 6: Сейтмуратов).

В толковом словаре каракалпакского языка “*немеўрин*” (Қаракалпақ тилиниң 1988: 356) определяется как предметы, предоставляемые женившемуся юноше или выходящей замуж девушке. Согласно сведениям информантов, “*немеўрин*” представляет собой просьбу о помощи в получении необходимых вещей, которая адресуется состоятельным семьям, а также тем, кто, как правило, не откажет в удовлетворении данной просьбы.

Традиция взаимопомощи “*немеўрин*” также имела место у казахов, о чем упоминает казахский исследователь Х. А. Аргынбаев (Аргынбаев 1973: 47) в своих работах. Как отмечает информант Г. Есемуратова:

«Немеўрин — это предметы, которые предоставляются в качестве помощи для сбора приданого для сосватанной девушки или для поддержки молодой семьи» (ПМА 7: Есемуратова).

Однако следует отметить, что эта традиция на сегодняшний день практически не используется. Согласно полевым исследованиям, традиция “*немеўрин*” у каракалпаков и её функции, выполняемые в качестве взаимопомощи, могут быть объяснены лишь информантами старше 65 лет. Информанты младшего возраста, как правило, не знакомы с этой традицией, что свидетельствует о её угасании в современном обществе.

Информант Ш. Алламуратова (ПМА 7: Алламуратова) предоставляет следующие сведения о термине “*немеўрин*”: это слово обозначает «внимание» или «чистосердечный порыв». В языке часто встречаются словосочетания, такие как «*сениң немеўриниңе қарағанда*» (учитывая твою взаимопомощь) и «*немеўрин билдирди*» (оказал взаимопомощь). Эти выражения можно найти в произведениях поэта Тажетдина Сейтжанова (Сейтжанов 1992: 58), адресованных его наставнику. Например, в стихотворении, посвященном Байнияз ага, поэт использует следующие строки:

Посвящается Байнияз ага
(*немеўрин* к 60-летию)
Произношу для тебя, учитель “Элхаббиз”,
Ты как неиссякаемый источник,
Цветы тобой, ты цветами желан,
Словно волшебные строки расставляешь.

В посвящении, упомянутом выше, можно наблюдать, что взаимопомощь “*немеўрин*” среди населения имеет не только материальное, но и духовное выражение, выступая как источник духовной энергии. Добрые слова и положительные отзывы также могут рассматриваться как форма дара.

Согласно нашему исследованию, в период с 1975 по 1980 гг. традиция “*немеўрин*” среди населения практически прекратилась. Основной причиной исчезновения этой традиции стало улучшение социально-экономического положения населения и, как следствие, улучшение качества жизни.

В ходе исследования мы также обратили внимание на этимологию слова “*немеўрин*”. Полученные данные свидетельствуют о том, что это слово вышло из употребления и стало устаревшим. В современности традиция “*немеўрин*” среди населения приобрела новый формат: в частности, молодым семьям или девушкам, выходящим замуж, теперь дарятся предметы быта, что отражает изменение в культурных практиках и социальных отношениях.

Традиция «жабыў» у каракалпаков. “*Жабыў*»¹ — это традиционная форма взаимопомощи, которую оказывают семье, устраивающей свадьбу, родственники, соседи и близкие друзья, объединившись для покрытия определенной части расходов, которые могут быть затруднительны для самих организаторов мероприятия. Название

¹ *Жабыў* на сегодняшний день сформировался как одна из форм взаимопомощи в Кунградском Шуманайском районах Каракалпакстана, является одним из наиболее развитых досвадебных обрядов. Основные участники — женщины.

происходит от каракалпакского слова “жабыў”, что означает “покрывать”. Обычай “жабыў” сохраняется в культуре населения республики Каракалпакстан на протяжении многих столетий. Эта традиция имеет распространение не во всех районах республики, а лишь в Кунградском и Шуманайском районах, где была заимствована у узбекского населения. Это подтверждается словами респондента:

«Традиция “жабыўга айтыў” была заимствована из повседневной жизни узбекского аула. Эта традиция стала особенно привлекательной и полезной при проведении свадебных мероприятий и получила широкое распространение среди каракалпакского населения, особенно начиная с 2000 года» (ПМА 2: Жиемуратова).

Ранее в этом виде взаимопомощи участвовали только близкие родственники, но начиная с 2000-х годов стали звать соседей и друзей. По нашему мнению, это связано с усилением экологического кризиса, вызванного усыханием Аральского моря, и острой нехваткой воды в 2000–2004 гг. на территории республики Каракалпакстан. Засуха привела к увеличению безработицы в условиях преимущественно аграрной республики и, как следствие, ухудшению благосостояния населения. Это способствовало усилению традиции взаимопомощи “жабыў”, чтобы помочь семьям, которые испытывали трудности в связи с финансовыми затратами на свадебные мероприятия.

В первой половине XX в. на “жабыў” в качестве помощи семье, устраивающей свадьбу, приносили *дэн*¹ (пшеницу, сорго). В этот период еще были сильны товарообменные отношения и зерно служило эквивалентом денег. Позже, появление новых видов текстиля повлияло на то, что именно они стали одними из популярных «подарков» в традиции взаимопомощи. Как вспоминает Тлеубаева Калбийке:

«Начиная с 1960–1970-годов, вместе с входящими в моду новыми видами текстиля, стало традицией приносить в качестве помощи платки. В эти годы появились такие виды тканей, как “гагарин таўар”, “шайы”, “намазшам”, а также “бояма шапан”², который преподносился мужчинам — сватам в качестве сарпай³ во время жабыў (ПМА 1: Тилеўбаева).

Основными участниками традиционной формы взаимопомощи “жабыў” в названных районах являются женщины. Помощь направлена на оказание содействия в подготовительных этапах к свадьбе, и не решает вопросов, связанных с проведением самой свадьбы. Благодаря этому обряду, семья жениха производит сбор предметов, предназначенных для определенных этапов свадьбы: сбор калыма для невесты, отрезков, используемых в различных обрядах, платков, необходимых для одаривания гостей. Накануне проведения “жабыў”, в специально отведенном соседском доме готовятся к приему гостей, накрывались столы, готовят угощения: хлеб, баўырсак, горячие блюда. Все это проводится при непосредственной помощи соседок. По окончании

¹ *Дэн* — зерно, так как в этот период экономическое положение населения было тяжелым, население выживало только благодаря сельскохозяйственной продукции.

² Ткань, называемая *бояма шапан* напоминает современную бязевую ткань, но в отличие от бязи нити плетения у нее толще. Ткань окрашивалась вручную, использовалась, в основном в качестве подарка (саўғалык, сарпайлык) для мужчин. Эта ткань шла на пошив мужских шапан. В народе она получила распространение под названием бояма шапан (крашеный шапан).

³ *Сарпай* — обмен дара у каракалпаков по какому-либо случаю. В основном термин используют для обозначения даров, полученных при свадьбе, взаимном приглашении сватов. В его состав входят отрез для женщин, платок, кофта, для мужчин — шапан, костюм, мужская рубашка.

обеда, приносят специальную тетрадь, где фиксируют имя и предметы дара или деньги, принесенные дарителем. Запись в тетради выглядит следующим образом:

1. Жадра (сноха мақсым аға) — 2 мужских костюма, 4 хороших отреза, 1 миллион сум.
2. Насиба (сноха Муртаза аға) — 2 мужских костюма (средних), 2 хороших отреза, 500 тыс. сум.
3. Минайхан апа (сестра) — 4 мужских костюма, 6 хороших отрезков, 1 миллион сум.

Эта тетрадь используется в будущем при приглашении на другие “жабыў” в качестве “шпаргалки”. Хозяин тетради должен вернуть полученные дары в том же объеме, когда у одного из участников “жабыў” будет проводиться крупное мероприятие. Данная форма взаимопомощи используется для поддержания взаимоотношений между участниками и членами сообщества. Существует негласное правило приносить на “жабыў” парное количество предметов. После того, как все дары зафиксированы, участники “жабыў” начинают расходиться. Каждая участница одаривается платком или отрезом ткани. В этом процессе можно наблюдать определенные элементы магии, так как женщины уносят с собой подаренные предметы, которые в данном случае символизируют радость, которой хозяйка мероприятия делится с ними.

В Шуманайском районе традиционная форма взаимопомощи “жабыў” сохранилась на таких этапах свадебного обряда, как “келин түсиу” и “үйлениў той”:

«Эта взаимопомощь состоит исключительно из женщин, при ее проведении приглашаются родственники, близкие друзья и соседи. В назначенный день семья, где проводится “үлкен той”, накрывает небольшой стол. Каждый участник “жабыў”, в зависимости от своего материального положения, приносит мужские костюмы (4 штуки), хорошие отрезки на платье (2 штуки), либо только деньги» (ПМА 2: Мадиярова).

Благодаря жабыў сторона жениха собирала ряд даров, преподносимых позже семье невесты: деньги для калыма и подарки родственникам невесты сарпайлаў и другие дары, преподносимые до основной свадьбы. Информатор Реймов Турсынбай переехал в Шуманайский район из Куны Ургенча. В его жизни этот обычай сыграл значительную роль:

«Я женился в 1968 году. Свою будущую жену сосватал. Перед свадьбой мать объявила родственникам о проведении “жабыў”, на котором в дар были привезены четыре головы крупного рогатого скота. Из поступивших даров были выделены предметы для сарпай, а также сумма на “калың мал”¹. Принесенные отрезки тканей составили 70 видов, в числе которых были модные и дорогие виды тканей, такие как “намазшам”, “жүзим гүлли крепдешин” и “шайы”, которые использовались на пошив платья. Этот обычай одаривания перед свадьбой стороной невесты стороны жениха в народе получил назва-

¹ *Калым* — в современных свадебных обрядах, выкуп за невесту ее родителям со стороны жениха. Традиция сохраняется с древних времён. Ранее у каракалпаков калым выплачивался скотом, сейчас в денежном эквиваленте. В современной обрядности, если невеста с высшим образованием, стоимость калыма варьирует от 30 до 50 млн сум. Если же невеста имеет среднее образование, либо общее среднее, то стоимость калыма от 15 до 20 млн сум. Обычно эта сумма расходуется родителями невесты на приобретение приданого для нее.

ние “арқаламай”¹. Дары, полученные на “арқаламай”, были использованы для проведения “жабыў”. В общей сложности, сватовство обошлось на сумму 1300 рублей, что было осуществлено благодаря помощи родственников, в том числе моих 4 сестер. Женится я смог благодаря взаимопомощи», — подытожил он (ПМА 2: Реймов).

Исследования показывают, что экологический кризис в Каракалпакстане и вызванное им безводье привели к разрушению сложившейся системы хозяйствования, что, в свою очередь, повлекло усиление безработицы. Отсутствие источника дохода отрицательно сказалось на жизни сельского населения. Тем не менее, в настоящее время такой замечательный обычай, как взаимопомощь сохраняется. Согласно сведениям, полученным от непосредственных участников, в ряде случаев приглашение на “жабыў” в засушливые годы заметно сократилось. Как вспоминает респондент:

«В 2004 году мы женили среднего сына. Он украл девушку, с которой встречался, получив предварительно ее согласие. В уплату “қалың мал”, по взаимной договоренности со стороной невесты, отдали дойную корову и бычка. Свадьбу молодым сыграли позже. Никого на “жабыў” не приглашала, так как в ауле положение из-за маловодья было сложное, люди и без того испытывали трудности...» (ПМА 2: Ауезмуратова).

Традиция “жабыў” существует и среди жителей Муйнакского района. Здесь он известен под названием “*орамал салыў*”. Это наименование стало распространяться в 1990-е годы. Данная традиция успешно сохраняется в настоящее время в виде досвадебной взаимопомощи. Согласно сведениям респондента, она и ныне весьма популярна среди населения:

«Родилась я в Чимбайском районе. В 1967 году вышла замуж в Муйнакский район. Перед свадьбой родственники мужа организовали жабыў. Родственники, в качестве помощи привели скотину и модные отрезы. Позже эта традиция стала называться орамал салыў» (ПМА 8: Баўбекова).

*Орамал салыў*² в Муйнакском районе имеет свою специфику. Если в Кунградском и Чимбайском районах ее участниками являются только женщины, то в Муйнакском районе в ней принимают участие и мужчины. Здесь на *орамал салыў* приглашается большое количество гостей. Назначается она обычно через 2–3 дня после прибытия невесты. Во время проведения *орамал тойы* (*орамал салыу*), невеста в сопровождении двух или четырех снох со стороны жениха выходит к гостям для проведения

¹ *Арқаламай* — при желании жениться, сторона жениха (независимо от формы заключения брака) должна посетить родителей невесты для отговаривания вопросов калыма, даров и т. д. Эта миссия возлагается на 2 мужчин или 2 женщин. Родители невесты свои требования дают в письменном виде. Посетители уходят, забрав этот лист бумаги, и этих людей называют в ауле “*арқаламайға келгенлер*”. Второе значение — родственники жениха озвученные родителями невесты предметы упаковывали в большой узел и тащили арқалап апарған. Поэтому называли «арқаламай». Это слово используется в Муйнакском, Кунградском, Шуманайском районах.

² *Орамал салыў* является одним из предсвадебных обычаев, представляет собой вид взаимопомощи. В отличие от обычая *жабыўға айтыў* сопровождается большим количеством участников. Еще одно отличие от жабыў, здесь наравне с женщинами принимают участие мужчины.

обряда. Снохи держат над невестой ритуальную занавесь “*шымылдық*”¹. Во время обряда происходит замена красного платка на голове невесты — белым. Здесь можно наблюдать один из этапов перехода молодой девушки в разряд женщин. Красный девичий платок сменяется белым. В данном случае белый цвет, как и у других тюркских народов, символизирует чистоту и святость (Курбанова 2020: 72).

Согласно информации, полученной в ходе полевых сборов, традиция “*орамал салыў*” (*орамал той*) в Муйнакском районе продолжает сохраняться. Одна из респондентов сообщила, что вышла замуж в Муйнаке в 2004 г. и что семья, в которую она вышла замуж, провела *орамал салыў той* через 2–3 дня после ее прибытия. Эта традиция оказывает бесценную помощь, особенно при оплате “*қалың мал*”, а также других расходов, связанных со свадьбой, поделилась она (ПМА 8: Мамутова).

В обряде *орамал салыў*, так же, как и в традиции *жабыўға айтыў* все фиксируется в специально отведенной тетради: имена всех, кто принимал участие в обряде и принес дары. Родственники, в основном, дарят крупный рогатый скот, крупную сумму денег, соседи и другие знакомые приносят отрезы. Предметы дара и деньги, собранные с участников взаимопомощи идут на покрытие “*қалың мал*” невесты и являются большим подспорьем в проведении досвадебных мероприятий. Согласно сведений респондента:

«Орамал салыў той в ауле проводится с участием большого количества женщин и мужчин. В этот день гостей радушно встречают и приглашают в особо подготовленное помещение для угощений. Размещение гостей осуществляется в домах ближайших соседей. Ранее, посетителям орамал салыў дарили платок или отрез ткани средней стоимости. Однако в последнее время было местным сообществом принято решение, что орамал салыў будет осуществляться безвозмездно, и никто не должен ожидать ответного подарка в этот день. Кроме того, наблюдается тенденция объединения традиции орамал салыў с обычаями “бет ашар” (когда впервые открывают лицо молодой невесты для знакомства с родственниками жениха)» (ПМА 8: Жуманазарова).

Отличительной особенностью традиции орамал салыў, бытующей в аулах Кунрадского и Шуманайского районов, является отсутствие возврата каких-либо предметов взамен на принесенную взаимопомощь. В *жабыў* же, наоборот, участники получают ответный дар в виде более дешевых предметов, а также угощаются за столом, что свидетельствует о расходовании части поступившей взаимопомощи не по назначению. Эта практика превратилась в стойкую традицию и продолжает существовать в настоящее время среди каракалпакского, казахского и узбекского населения указанных районов. Согласно полевым материалам, традиция *жабыўға айтыў* или орамал салыў, проводимая до свадьбы в других районах (Канлыккольском, Ходжейлийском, Нукусском, Кегейлийском, Чимбайском, Караузякском и Тахтакупырском) отсутствует. Респондент из Канлыккольского района рассказывает:

¹ *Шымылдық* — ритуальная занавесь, изготовленная из двух или нескольких широких кусков ткани, украшенная традиционной техникой *қурақ* (аппликация). Вешают в комнате, где находится молодая невеста, с целью уберечь ее от дурного глаза. Орнаментация занавеси наделена символическим смыслом, заключающемся в том, чтобы жизнь молодых была красивой, хозяйство приумножалось и расширялось. К нижней части занавеси пришивается полоса из золотистой ткани шириною 1.80 или 2 метра. Вешают обычно с правой стороны. В современных свадебных обрядах — проводах невесты, либо обряде *бет ашар*, стало традицией держать занавесь, за две стороны старшими снохами.

«В нашем ауле помощь при проведении свадьбы оказывается только со стороны родственников. При проведении свадьбы в родительском доме (үлкен үй), каждая из уже замужних дочерей приносит в качестве помощи 5 отрезов, либо другие необходимые предметы. Ответного дара на принесенные предметы не производится. Считается, что они в качестве родных оказывают безвозмездную помощь» (ПМА 3: Кудайбергенова).

Как видим, несмотря на то, что такие обычаи, как “*жабыўға айтыў*”, “*орамал салыў*” отсутствуют в этом районе, существует взаимопомощь, оказываемая родственниками, друзьями при проведении масштабных мероприятий.

Рассмотрение обычаев *жабыў* и *орамал салыў*, а также информации, полученной от респондентов, позволяет сформировать положительное представление о данной традиции. Информаторы С. Мадиярова, Т. Реймов, З. Жиемурадова и другие, выступают за развитие этих обычаев. Однако критический взгляд позволяет отнести их к лишним тратам. В Муйнакском районе традиция *орамал салыў*, которая на сегодняшний день по масштабам не уступает свадьбе, является дополнительным расходом для семей с разным уровнем благосостояния. Это оказывает негативное влияние на семейный бюджет и приводит к большим долгам при проведении свадебных торжеств. В результате, чтобы рассчитаться с долгами, члены семьи вынуждены уезжать на заработки за границу. Особенно сильно страдает сельское население, которое в отличие от городского не имеет возможности находить дополнительные источники доходов в виде подработки. Поэтому можно утверждать, что сокращение свадебных расходов и упорядочение свадебных традиций являются необходимостью в настоящее время.

Другая помощь, оказываемая родственниками и друзьями

В настоящее время культурно-этнографические особенности каракалпакской свадьбы, включая проводы невесты “*қыз узатыў тойы*” и “*ел қәде тойы*”, которые в некоторых регионах известны как “*қыз тойы*”, представляют собой значительные мероприятия, на которых проявляется множество обрядов и традиций, связанных с обменом дарами между родственниками невесты и жениха. Одной из выделяющихся традиций является взаимопомощь, организуемая со стороны родственников и друзей во время “*қыз узатыў тойы*”.

В рамках проведения свадебного торжества в доме невесты (*қыз узатыў*) укрепление традиционных обычаев предполагает подготовку приданого при участии родственников, близких и подруг. В соответствии с этим, родственники и подружки невесты дарят современную бытовую технику для приданого, такую как телевизоры, стиральные машины, пылесосы, электродуховки, микроволновки, ковры, посуда и другие крупные предметы быта. Следует отметить, что данные подарки могут быть приобретены на принесенные ими денежные средства. Как пояснила респондент из Кегейлийского района:

«Не так давно я выдала замуж дочь. Мои младшие братья принесли до свадьбы некоторую сумму в качестве помощи. Золовки помогли с приданым, купили крупную бытовую технику. Мои подружки же принимали участие в сборе сундука (арша), купив для него мелкую кухонную посуду, а также некоторые виды одежды» (ПМА 4: Хожамбергенова).

В случаях, когда девушку умыкают “*алыт қашыў*”, сторона девушки организует

свадьбу для своих родственников “*ел қәде*” или “*қыз узатыў тойы*”. Здесь также присутствует взаимопомощь со стороны родственников в сборе приданого для девушки. Это стало уже традицией. Приданое, которое дается похищенной девушке, заметно отличается от приданого, которое готовится для засватанной традиционным способом девушки. В первом случае в приданое входят два сундука: один для складывания подстилок и одеял (6 подстилок и 4 одеяла), а второй сундук меньшего размера, предназначен для складывания подушек (4 или 6 подушек).

По словам респондента из Караузякского района, у него две дочери, обе вышли замуж путём похищения: первая в 1994 г., вторая — в 1998 г. По прошествии времени он дал им приданое, которое состояло из двух одеял и шести подстилок. Родственники оказывали помощь в его подготовке. В то время не было обычая давать мебель в приданое для девушек, которых украли. Респондент также отметил, что те годы были очень тяжелыми из-за маловодья, поэтому он не смог дать им хорошее приданое (ПМА 9: Акымбетова). Этот пример подтверждает тот факт, что в тяжелые времена у каракалпаков традиции взаимопомощи бывают скромнее.

С середины 1960-х годов начали проявляться процессы усыхания Аральского моря, а к 1990-м годам были уже явственно видны их отрицательные последствия. Резкое сокращение объема воды в море привело к экологической катастрофе. Кроме того, именно в этот период пришлось на кардинальные перемены в жизни народов постсоветских государств. В экономической сфере было провозглашено постепенное переход на рыночную экономику, что стало серьезным испытанием для аграрного сектора. Народы Приаральского региона столкнулись с острой нехваткой воды, что затрудняло полноценные сельскохозяйственные работы. В этих условиях начала сокращаться деятельность аграрного сектора и резко возросла безработица среди населения. Эти процессы привели к тому, что многие работоспособные люди были вынуждены покинуть свои дома и отправиться за границу в поисках работы.

Ухудшение экономического положения в регионе повлекло за собой сокращение торжественных мероприятий, связанных с проведением свадеб, а также уменьшилось количество видов взаимопомощи, сопутствующих предсвадебным обрядам. Указанные социально-экономические изменения привели к трансформациям свадебных обрядов и видов предсвадебной взаимопомощи. Финансовые трудности стали причиной появления новых видов взаимопомощи, одним из которых стало оказание материальной помощи при проходах невесты со стороны родственников и друзей. Эта помощь могла заключаться как в предоставлении предметов, так и в денежном эквиваленте. Ранее семье, которая получила за невесту калым, подобная помощь не оказывалась. Считалось, что полученный выкуп должен был покрывать все сопутствующие расходы.

Исходя из результатов исследования, можно утверждать, что традиция взаимопомощи у каракалпаков изменяется вместе с развитием общества. Некоторые виды взаимопомощи, не утратив своего значения, внедрили в нормативную культуру народа. Получившая развитие в раннюю эпоху традиция взаимопомощи служит сплочению людей и способствует укреплению взаимоотношений. Благодаря помощи родственников и друзей значительно облегчаются трудности. Рассмотрение предсвадебной взаимопомощи в разрезе районов Каракалпакстана позволяет сделать вывод о том, что этот вид взаимопомощи имеет свои особенности в Муйнакском, Кунградском и Шуманайском районах. Население этих районов восприняло некоторые традиции народов, с которыми проживает в тесном контакте, что привело к взаимопроникновению от-

дельных элементов культуры. В Кегейлийском и Караузякском районах, где основную часть населения составляют каракалпаки, отсутствует подобное взаимодействие. Это скорее всего обусловлено географическим расположением данных районов. Население Муйнакского и Кунградского районов, благодаря своему расположению на крупных торговых путях, всегда было открыто для внешних влияний и новаций. Купцы, привнося в регион другие культуры и традиции, способствовали знакомству с ними местного населения. В то же время, жители Кегейлийского и Караузякского районов, занимающиеся в основном сельским хозяйством и проживающие в изолированных областях, не были столь открыты к влиянию других культур. Это пример того, как особенности образа жизни сказываются на традициях взаимопомощи.

Таким образом, традиция взаимопомощи как часть досвадебной обрядности у каракалпаков продолжает сохраняться и в современных условиях. Социально-экономические и политические изменения в стране стали стимулом для ее бытования и развития. В целом, одна из древнейших традиций — взаимопомощь — способствует, как и в прежние времена, сближению людей и укреплению взаимодействия между ними. Благодаря помощи родственников и друзей, бытовые трудности становятся легче переносимыми.

Источники и материалы

- Совместное Постановление 2019 — Совместное Постановление Кенгаша законодательной палаты Олий Мажлиса Республики Узбекистан и Кенгаша сената Олий Мажлиса Республики Узбекистан «О дальнейшем совершенствовании системы регулирования свадеб, семейных торжеств, торжеств и церемоний» от 14 сентябрь 2019 г., № 2736-III/КК-592-III // LexUz On-line. [Электронный ресурс]. <https://lex.uz/ru/docs/5153839>
- Закон Таджикистан 2017 — Закон Республики Таджикистан об упорядочении традиций, торжеств и обрядов в Республике Таджикистан от 2007 г. № 6, ст. 428; от 2008 г. № 6, ст. 448; от 2010 г. № 7, ст. 568; от 30.05.2017 г. № 1428; от 28.08.2017 г. № 1461 // Министерство иностранных дел Республики Таджикистан. [Электронный ресурс]. <https://www.mfa.tj/ru/main/view/3960/zakon-respubliki-tadzhikistan-ob-uporyadochenii-traditsii-torzhestv-t-obryadov-v-respublike-tadzhikistan>
- Указ Кыргызстан 2022 — Указ Президента Кыргызской Республики «О мерах по упорядочению семейных торжеств и поминальных обрядов в Кыргызской Республике» от 24 февраля 2022 г. // Кыргызская Республика. Министерство юстиции. Централизованный банк данных правовой информации Кыргызской Республики. [Электронный ресурс]. <http://cbd.minjust.gov.kg/act/view/ru-ru/430864>
- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Шуманайский р-н, январь — февраль 2023 г. (информант: К. Тлеубаева 1952 г. р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Шуманайский р-н, август — сентябрь 2022 г. (информанты: С. Мадиярова 1958 г. р.; Т. Реймов 1947 г. р.; З. Жиемуратова 1978 г. р.; А. Ауезмуратова 1947 г. р.).
- ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Канлыккулский р-н, май — июнь 2022 г. (информант: Т.Кудайбергенова 1955 г. р.).
- ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Кегейлийский р-н, ноябрь 2022 г. (информанты: С. Хожамбергенова 1978 г. р.).
- ПМА 5 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Караузякский р-н, октябрь 2023 г. (информант: А. Қосбармакова 1962 г. р.).
- ПМА 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Чимбайский р-н, сентябрь 2023 г. (информант: З. Сейтмуратов 1943 г. р.).
- ПМА 7 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус, сентябрь 2024 г. (информанты: Г. Есемуратова 1930 г. р.; Ш. Алламуратова 1948 г. р.).

- ПМА 8 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Муйнакский р-н, март 2023 г. (информанты: К. Жуманазарова 1952 г. р.; К. Баубекова 1947 г. р.; З. Мамутова 1975 г. р.).
- ПМА 9 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Караўзьякский р-н, июль 2022 г. (информант: С. Акымбетова 1959 г. р.).

Научная литература

- Абашин С. Н. Вопреки «здравому смыслу»? (К вопросу о «рациональности/иррациональности» ритуальных расходов в Средней Азии) // Вестник Евразии. 1999. № 1–2 (6–7). С. 87–107.
- Абжан Г. М., Абылханова Г. А. Обычай и традиции Казахстана. Современные наукоемкие технологии // Академия Естествознания. 2014. № 10. С. 54–58.
- Андреев М. С. К характеристике древних таджикских семейных отношений // Известия Таджикского филиала АН СССР. 1949. № 15. С. 3–19.
- Арғынбаев Х. А. Қазақ халқындағы семья мен неке. (Тарихи-этнографиялық шолу) / Жауапты редактор Қазақ ССР Ғылым академиясының академигі Ә. Х. Марғұлан. Алматы, 1973. 47 б.
- Давлетияров М. М. Традиционные социальные институты каракалпаков. Нукус: Илим, 2019. 97 с.
- Демидов С. М. Традиционные поселения и жилище // Туркмены. Народы и культуры. М.: Наука, 2016. С. 215–239.
- Есбергенов Х., Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 212 с.
- Есбергенов Х. Современные формы брака и семьи у каракалпаков // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1983. № 1. С. 60–65.
- Исмаилов Х. Хашар его роль в трудовом и интернациональном воспитании масс // Общественные науки в Узбекистане. 1983. № 2. С. 24–26.
- Кокомбаев К. С. Традиционная культура и социальная организация кыргызов. // Вестник СПб ГУ. Сер.12 2013. Вып 1. С. 116–120.
- Курбанова З. И. Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим, 2020.
- Қаракалпак тилинің түсіндірме сөзлігі. 4 томдық. 3-т. Нөкіс: Қаракалпакстан, 1988. 356 б.
- Ларина Е. И. Национальное самосознание и традиционные социальные институты в Центральной Азии // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2012. № 4. С. 66–90.
- Ларина Е. И. Ритуалы, достоинство и уважение в центральноазиатском обществе // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2022. № 2. С. 145–165.
- Ларкина Т. Ю., Юдин Г. Б. Теория дарообмена и формирование сообществ // Материалы исследовательского семинара «Социология религии». 2221–7320. ПСТГУ, 2015. С. 1–29. <https://publications.hse.ru/preprints/179947320>
- Наумова О. Б. Кошумча — традиция взаимопомощи в современном киргизском обществе // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 42–62. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/42-62>
- Оразов А. Этнографические очерки хозяйства туркмен Ахала в XIX — начале XX в. / отв. ред. Г. Е. Марков. Ашхабад: Ылым, 1985. 155 с.
- Сейтжанов Т. Асарлари. 1-т. (Қосықлар хәм дәстанлар). Нукус: Қаракалпакстан, 1992. С. 224.
- Шаниязов К. Ш. Основные отрасли земледельческого хозяйства // Узбеки. Народы и культуры. М.: Наука, 2011. С. 90–107.
- Werner Cynthia. Household networks and the security of Mutual Indebtedness in Rural Kazakhstan // Central Asian Survey. 1998. No17(4). Pp. 597–612.

References

- Abashin, S. N. 1999. Vopreki “zdravomu smislu”? (K voprosu o “ratsional’nosti/irratsional’nosti” ritual’nykh raskhodov v Srednei Azii) [Contrary to “Common Sense”? (On the Issue of “Rationality/Irrationality” of Ritual Expenditures in Central Asia)]. *Acta Eurasica* 1–2 (6–7): 87–107.
- Abzhan, G. M., and G. A. Abilhanova. 2014. Obychai i traditsii Kazakhstana [Customs and Traditions of

- Kazakhstan]. *Sovremennye Naukoemkie Tekhnologii* 10: 54–58.
- Andreev, M. S. 1949. K kharakteristike drevnikh tadzhikskikh semeinykh otnoshenii [On the Characteristics of Ancient Tajik Family Relationships]. *Izvestiia Tadzhikskogo Filiala AN SSSR* 15: 3–19.
- Argynbaev, Kh. A. 1973. *Qazaq xalqında shańaraq hám neke (Tariyxiy-etnografıyalıq sholıw)* [Family and Marriage Among the Kazakh People. (Historical-Ethnographic Overview)]. Almaty: Kazakhstan SSR Academy of Sciences. 47 p.
- Davletiyarov, M. M. 2019. *Traditsionnye sotsial'nye institute karakalpakov* [Traditional Social Institutes of the Karakalpaks]. Nokis: Ilim. 166 p.
- Demidov, S. M. 2016. Traditsionnye poseleniia i zhilishche [Traditional Settlements and Housing]. In *Turkmeny* [Turkmens], ed. by N. A. Dubova. *Narody i Kul'tury Series*. Moscow: Nauka. 215–239.
- Ismailov, Kh. 1983. Khashar ego rol' v trudovom i internatsional'nom vospitanii mass [Khashar and Its Role in Labour and International Mass Education]. *Obshchestvennye nauki v Uzbekistane* 2: 24–26.
- Kokombayev, K. S. 2013. Traditsionnaia kul'tura i sotsial'naia organizatsiia kirgizov [Traditional Culture and Social Organisation of the Kirghiz]. *Vestnik SPbGU* 12(1): 116–120.
- Kurbanova, Z. I. 2020. *Karakalpaksky kostium: traditsii i novatsii* [Karakalpak Costume: Traditions and Innovations]. Nokis: Ilim.
- Larina, E. I. 2012. Natsional'noe samosoznanie i traditsionnye sotsial'nye instituty v Tsentral'noi Azii [National Identity and Traditional Social Institutes in Central Asia]. *Moscow University Bulletin. Series 8: History* 4: 66–90.
- Larina, E. I. 2022. Ritualy, dostoinstvo i uzhenie v tsentralnoaziatskom obshchestve [Rituals, Dignity and Respect in Central Asian Society]. *Moscow University Bulletin. Series 8: History* 2: 145–165.
- Larkina, T. Yu., and G. B. Yudin. 2015. Teoriia darooobmena i formirovanie soobshchestv [Theory of Gift Exchange and Community Formation]. *PSTGU. Seriya 2221–7320 "Materialy issledovatel'skogo seminara «Sotsiologiya religii»"*. 29 p. <https://publications.hse.ru/preprints/179947320>
- Naumova, O. B. 2023. Koshumcha — traditsiya vzaimopomoshchi v sovremennom kirgizskom obshchestve [Koshumcha as A Tradition of Mutual Assistance in The Modern Kyrgyz Society]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 42–62. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/42-62>
- Orazov, A. 1985. *Etnograficheskie ocherki khozyaistva turkmen Akhala v XIX — nachale XX v.* [Ethnographic Sketches of the Economy of the Turkmens of Ahal in the 19th — Early 20th Centuries]. Ashgabat: Ylym. 155 p.
- Qaraqalpaq tilinin' tu'sindirme so'zligi* [Explanatory Dictionary of the Karakalpak Language]. 1988. In 4 vols. Vol. 3. Nukus: Qaraqalpaqstan. 337 p. (In Karakalpak)
- Seytjanov, T. 1992. *Shıǵarmaları* [Works]. Vol. 1. *Qosıqlar ham dastanlar* [Poems and Epics]. Nukus: Qaraqalpaqstan. 224 p. (In Karakalpak)
- Shaniyazov, K. Sh. 2011. Osnovnye otrasli zemledelcheskogo khozyaistva [Major Branches of Agricultural Production]. In *Uzbeki* [Uzbeks], ed. by Z. Kh. Arifkhanova, S. N. Abashin, D. A. Alimova. *Narody i Kul'tury Series*. Moscow: Nauka. 90–102.
- Werner, C. 1998. Household Networks and the Security of Mutual Indebtedness in Rural Kazakhstan. *Central Asian Survey* 17 (4): 597–612.
- Yesbergenov, Kh. 1983. Sovremennye formy braka i sem'i u karakalpakov [Modern Forms of Marriage and Family Among the Karakalpaks]. *Vestnik Karakalpakskogo Otdeleniya Akademii Nauk Respubliki Uzbekistan* 1: 60–65.
- Yesbergenov, Kh., and T. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bitu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan. 212 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/283-289

Научная статья

© Т. Т. Дауева

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ ОСЕТИН В УСЛОВИЯХ ПАНДЕМИИ

Традиция обусловлена историческими и экономическими условиями жизни народа, которые меняются в зависимости от общественных трансформаций и внешних воздействий. В настоящем исследовании мы исходим из представлений о структуре традиции, включающей стабильную часть — некое ядро и защитную полосу, которая принимает внешние вызовы, реагирует на меняющиеся условия появлением различных инноваций, зачастую переходящих в традицию. Задача статьи — проследить, как преобразуется традиция под давлением чрезвычайных ситуаций, в частности пандемии. Автором рассмотрена свадебная обрядность в условиях строгих санитарно-эпидемиологических ограничений, связанных с распространением covid-19. Собранный полевой этнографический материал, в том числе глубинные интервью, позволил выявить сохранявшиеся традиции и сложившиеся за короткий период новые формы проведения обряда. Предварительные итоги исследования приводят к выводу о наличии стабильного «ядра», давшего возможность сохранить обрядность в условиях опасности, и об адаптационной способности защитного «пояса», породившего обновленные модели. Мониторинг описанной обрядности позволил определить, закрепились ли инновации в быту, стали ли они детонатором для отхода от отживших традиций, или носили временный характер и ушли в историю вместе с локдауном, а возможно и актуализировались после него.

Ключевые слова: традиция, свадебная обрядность, пандемия, локдаун, инновация

Ссылка при цитировании: Дауева Т. Т. Свадебная обрядность осетин в условиях пандемии // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 283–289.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/283-289

Original article

© Tamara Daueva

OSSETIAN WEDDING CEREMONY DURING THE PANDEMIC

Tradition is shaped by historical and economic living conditions, which change in the context of social transformations and external influences. In this study, the we

Дауева Тамара Тамерлановна — к. и. н., старший научный сотрудник, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 362000 Северная Осетия — Алания, г. Владикавказ, проспект Мира, 10). Эл. почта: tdaueva@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8178-1889>

assume that tradition has a stable core and a “protective layer” that faces external challenges and reacts to changing conditions by producing innovations that often become part of tradition. This article aims to trace how tradition changes under the pressure of emergency situations, particularly pandemics. We consider the wedding ceremony in the context of strict sanitary and epidemiological restrictions related to the spread of the SARS-CoV-2. Ethnographic materials, including in-depth interviews collected by the author made it possible to identify preserved traditions and new ritual forms that developed in a short period. Preliminary study results allow us to conclude that a stable “core” was preserved, enabling the ritual to survive in dangerous conditions. The adaptive ability of the protective layer gave rise to certain updated models. Monitoring the described rituals will show if innovations have become part of everyday life, if they sparked a departure from obsolete traditions, or whether they were temporary and faded with the lockdown, possibly resurfacing afterwards.

Keywords: Tradition, wedding ceremony, pandemic, lockdown, innovation

Author Info: Daueva, T. — Ph.D. in History, Senior Researcher, 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: tdaueva@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8178-1889>

For citation: Daueva, T. T. 2025. Ossetian Wedding Ceremony During the Pandemic. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 283–289.

Пандемия коронавирусной инфекции COVID-19 охватила весь мир и заставила людей кардинально изменить привычный образ жизни, что повлекло за собой существенные перемены во всех сферах деятельности социума, в том числе и традиционной культуры. Эта проблема стала предметом научного анализа в социологических, психологических, демографических исследованиях, касающихся новых российских тенденций и конкретных региональных реалий в период пандемии. Особое внимание ученые обращают на роль пандемии как фактора семейно-бытовых конфликтов. Анализ имеющейся современной литературы показывает, что в этот период наблюдался рост количества разводов, увеличение числа жертв семейного насилия (Блейх и др. 2022). Эти вопросы и поиск путей их разрешения имеют особое значение. В частности, обобщен материал о социальных учреждениях республики Северная Осетия-Алания, занимающихся вопросами реабилитации пострадавших от домашнего насилия.

Однако, этнографический аспект, в частности, трансформации традиционных устоев в период локдауна, пока не исследован. В настоящей статье впервые ставится задача изучения свадебной обрядности в период пандемии на материалах Республики Северная Осетия-Алания и Государства Южная Осетия, полученных автором в ходе этнографической экспедиции в 2021–2023 гг., а также глубинных интервью, проведенных с целью выявления элементов трансформации традиционной культуры.

Традиционное массовое свадебное торжество, как это принято у осетин, в условиях пандемии стало не только эпидемиологически опасно, но и уголовно-наказуемо. Статистические данные показывают, что в период первого полугодия 2020 г., количество заключенных браков по сравнению с 2019 г. снизилось. На снижение показателей регистрации заключения брака повлиял тот факт, что в период действия ограничительных мер, регистрация заключения брака не производилась. Структурными под-

разделениями Управления ЗАГС РСО-Алания «осуществление юридически значимых действий и регистрации актов гражданского состояния, кроме регистраций рождения и смерти, производилось в ограниченном режиме в условиях введения ограничительных мер по недопущению распространения коронавирусной инфекции и в целях своевременного обеспечения сроков передачи в ЕГР ЗАГС переведенных в электронную форму актовых записей гражданского состояния» (Аналитическая информация 2020).

Более того, в связи со сложившейся с пандемией коронавирусной инфекции обстановкой уменьшилось количество браков, зарегистрированных в торжественной обстановке, до 395, в то время как в прошлогоднем периоде таких регистраций было 525» (Аналитическая информация 2020). Изменения коснулись и правил самой регистрации брака, и её торжественного сопровождения. В частности, во Владикавказе все рестораны и кафе были закрыты, во втором полугодии в связи с послаблением карантинных мер, свадебные торжества «переносились» в сельскую местность. Информанты сообщали:

«В связи с тем, что в столице торжество запрещалось проводить, мы решили сделать его в селе. У нас в Сурх-Дигоре родительский дом отца, дядя в нем живет. Конечно, количество гостей было не 700, как планировали изначально, а только 300, но мы, что нашли возможность оформить наш союз перед Богом» (ПМА 2023).

Стоит отметить, что это не единичный случай. Возможность сделать свадьбу на открытом пространстве в сельской местности была использована шестью интервьюируемыми. В 2020 г. карантинные меры ввелись и на территории Южной Осетии. Приезжающие из других регионов России отправлялись на двухнедельную самоизоляцию в местные гостиницы. Осенью, ввиду низкого уровня заболеваемости, ограничительные меры были частично устранены, что привело к вспышке заболевания. Ввелись жесткие ограничения, в том числе, относительно проведения торжественных мероприятий.

Материал, собранный в Южной Осетии в период пандемии, свидетельствует о формировании разных позиций: в одних случаях люди приспособливали традицию к реальным условиям, а в других — не считали возможным ее нарушать. Первая позиция:

«В сельских поселениях свадебное торжество не запрещали. Во-первых, сельчане свадьбу делают на открытой местности, на свежем воздухе, что сокращает возможность заболеть. Во-вторых, местные администрации поселения объясняли жителям, что ответственность за мероприятие несут хозяева торжества. Конечно, гостей приглашали меньше, чем ранее, но не так как в городе. Если раньше количество гостей могло достигать 700–900 человек, то в пандемию сократили до 300–400 человек» (ПМА 2022).

Вторая позиция:

«Мой сын решил жениться еще в начале года. Весной отправили сватов, договорились осенью сыграть свадьбу. В связи с карантином отложили свадьбу почти на год. Думаю, ничего страшного не произошло. Рассматривали вариант просто привести невесту в дом, но разве так можно — не по обычаю» (ПМА 2022).

Как рассказывали информанты, в городской местности также находились варианты решения вопросов о свадебном торжестве, в том числе и способы обойти установленные властями ограничения. Торжество проводилось за закрытой дверью

в местных кафе, гостей пропускали через служебный вход. Важно было не выкладывать торжество в социальных сетях, чтобы не привлекать внимание правоохранительных органов. Как следует из одного интервью,

«рестораны не пользовались успехом во время пандемии, так как сразу было видно, что машины припаркованы, внутри есть гости и т. д. Конечно количество гостей в кафе в разы бывало меньше, собирались только ближайшие родственники и друзья, но свадьбу сыграть все же удавалось» (ПМА 2023).

Были приняты меры, необходимые для обеспечения безопасности граждан группы риска, в частности, полная отмена участия старшего поколения в предсвадебных и свадебных мероприятиях. Так, вместо сватов — делегатов, по традиции, возрастных авторитетных мужчин из числа родственников жениха, появились новые фигуранты обряда — молодые братья и друзья жениха, оперативно осваивающие все детали сватовства. Был отрегулирован и вопрос количества участников сватовского мероприятия — с обеих сторон оно сокращались до трех человек.

Еще одной новой формой стали «молодежные свадьбы»: в дом невесты приходят несколько делегатов из семьи жениха и после короткого торжества «забирают» невесту. Другая популярная версия — десяток друзей и родных молодоженов отмечали свадебное торжество в ресторане, соблюдая рассадку гостей через 1–2 стула.

Как указывают информанты и фотоматериал, обязательным условием при данных формах заключения брака было избирательное соблюдение ритуалов и обрядов свадьбы. Несмотря на молодой возраст, юноши пытались следовать всем правилам и строгой последовательности обрядового застолья. «Старший», к примеру, избирался в соответствии с несколькими требованиями. В первую очередь, знание осетинского языка, что на сегодняшний день является одной из острых проблем, и знание свадебного этикета. Рассаживались согласно принятой традиции, по старшинству, произносили обязательные свадебные молитвы и тосты (ПМА 2023).

Важнейшей новацией при данной форме брака стало активное участие в свадебном обряде самого жениха. Если ранее его роль бывала довольно пассивной и ограничивалась только процедурой посещения родительского дома невесты после ее появления в доме жениха, то в новых условиях и в отсутствие старших, наблюдается его полноценный визит за невестой (что нарушает традиционный вид «избегания»), и возможность участия в застолье.

Изменения коснулись и деталей осетинского свадебного костюма — ввиду отсутствия полноценного свадебного церемониала и пышного торжества образы невест стали более сдержанными, прежние наряды показались неуместными. Обычным для свадьбы в пандемию стало платье невесты белого и красного цвета, сшитое в пол и украшенное вышивками по мотивам осетинского орнамента. Орнамент растительных либо геометрических мотивов был перенесен из традиционного костюма. В платьях сохранялся обязательный традиционный атрибут — нагрудные застёжки и пояс, несущие функции оберега, а также символизирующие плодородие и изобилие (Абаева 2013: 125). Яркая традиционная составляющая костюма — шапочка, была заменена большим ажурным платком кремового цвета с длинной бахромой, закрывающим голову и верхнюю часть тела. Важнейшей знаковостью платка служит охрана и защита невесты от «дурного глаза и нечистой силы» (Канукова, Дзамихов 2021: 71). Новый образ невесты приближен к описанию дореволюционных авторов — белая шаль и красное платье являлись знаком чистоты и непорочности невесты.

Таким образом, отдельные элементы костюма невесты сохранили необходимую смысловую символику народного костюма. На некоторых свадьбах образ невесты был дополнен и роскошной маской, расшитой бусинами, стразами и камнями.

В свадебном обряде сохранился ритуал *мыдыкъус*, где свекровь и невеста символически угощают друг друга медом, смешанным с топленным маслом. Также порциями этой смеси и комплектом символического подарка (фартук, ложка, платок) невеста одаривает женщин старшего поколения. В процессе ритуала кормления происходило знакомство невесты с женской частью семьи жениха (Хадикова 2022: 115). По свидетельству информантов, обряд *мыдыкъус* на момент пандемии зачастую ограничивался появлением этой ритуальной чаши в доме жениха, или вовсе отменялся ввиду отсутствия данной категории женщин на торжестве и риском заражения кормлением одной ложкой (ПМА 2022).

Был упразднен и обряд знакомства невесты с детьми, которых она по традиции, одаривала игрушками, бижутерией и пр.

Новым и важным, ключевым моментом свадебного обряда стала организация фотосессий в необычных локациях: в старинных зданиях или на природе.

При этом самое скромное застолье, обозначаемое как «три пирога» — символ сохранения ритуальной составляющей традиционной свадьбы, оставалось неизменным.

После снятия карантинных мер в конце 2020 г. вновь актуализировалась основная форма заключения брака — сватовство, а также анти-традиция — умыкание невесты. У осетин умыкание не было традиционной формой заключения брака, воспринималось как оскорбление всей фамилии и даже влекло за собой кровомщение. Но в период пореформенной модернизации XIX века, в условиях резкой социальной дифференциации, обнищания крестьян и невозможности уплаты калыма за невесту, эта форма становилась распространенной и зафиксировалась в быту. Сегодня умыкание вновь актуализировалось из-за материальных проблем и стало одной из современных форм заключения брака, а пандемия способствовала этой актуализации. Важно отметить, что данная форма носит спорадический характер и интервьюируемыми не приветствуется. При умыкании молодые договариваются о вступлении в брак самостоятельно, без посредничества. В настоящее время под воздействием различных социальных факторов умыкание становится альтернативной формой вступления в брачный союз, но не является похищением по своей сути, так как проходит с согласия невесты.

Достаточно интересен вопрос актуализации данной формы и причин, приведших к всплеску похищений невест в настоящее время. На сегодняшний день мы сталкиваемся с некой интерпретацией, расходящейся с классическими причинами умыкания. Этнографический материал позволяет выделить два вида умыкания, существующих в Осетии на сегодняшний день (Дауева 2020: 35). Во-первых, умыкание с целью сокращения свадебных расходов, во-вторых, умыкание — соразмерное обряду сватовства, которое предполагает последующее «примирение сторон» и свадебное торжество.

Исследование судебных материалов объясняет причины происходивших похищений невест в прежние времена.

Семья девушки обращала внимание на условия жизни жениха, на родовитость фамилии и перспективы быстрой уплаты калыма. Отсутствие одного из условий приводило к отказу в заключении брачного союза.

В случае, если один из претендентов на руку девушки был из другого осетинского поселения, а второй являлся односельчанином, то предпочтение отдавалось последнему.

Если несколько парней сватали одну и ту же девушку, то один из них, опасаясь выбора не в его пользу, решался на умыкание, хотя зажиточные женихи в таких случаях могли предложить семье невесты двойной калым.

Если у девушки были старшие незамужние сестры, то какой бы калым парень ни предлагал, он всегда получал отказ, так как младшая сестра не могла выйти замуж раньше старшей, — еще одна причина умыкания девушки (ЦГА).

Сейчас данное требование сохранилось, однако категорического запрета нет. В случаях, если младшая сестра выходит замуж раньше, старшим сестрам полагаются «утешительные» подарки (Канукова и др. 2023: 154).

На сегодняшний день сложилась некая тенденция, которая показывает, что большее количество умыканий происходит в сельской местности, среди людей скромного достатка, а также в условиях неполной семьи. Традиционная форма сватовства остается основной, как правило, от нее не отходят экономически благополучные семьи, а также традиционные семьи, сохраняющие тесное родственное общение.

Итак, сформированные в период пандемии практики (и не только свадебные) достаточно ощутимо видоизменили обрядовую культуру. Самоизоляция и карантинные меры были необходимыми в пандемию. С их помощью удалось минимизировать количество жертв, а также остановить появление новых форм заболевания. Вместе с тем, карантин и самоизоляция послужили катализаторами для возникновения минималистических форм традиционной обрядовой культуры.

Необходимость реконструкции полного комплекса торжества повлекла за собой активизацию процессов культурной преемственности: молодые поколения заинтересовались традиционными культурными формами, элементами праздничной композиции, многочисленными ритуальными действиями, национальными символами и т. д. На наш взгляд, это может повлиять на сохранение форм этнической культуры современных осетин. Наблюдения пост-ковидного времени показывают, что многолюдных свадеб стало меньше. Более того, зафиксировались формы онлайн-участия в свадебном торжестве путем перевода денег в качестве подарка, когда нет возможности личного присутствия на торжестве.

В современных условиях мобилизации этничности, возрожденческих практик, распространенных среди молодежи, ее приверженности традиции как потребности и способа выражения своей этничности, такие вызовы как пандемия и локдаун, а также порожденные ими новые обрядовые практики, не способны разрушить «ядро» традиции. Но они могут зафиксироваться в «защитном поясе» традиции, гибком и динамичном, формирующем психологически комфортные способы адаптации к реальным условиям. Дальнейшие наблюдения покажут, станут ли инновации новыми традициями, окажутся ли обновленные и упрощенные формы востребованными, является ли чрезвычайная ситуация фактором отживания традиции или она будет актуализирована в контенте антиглобалистских восстановительных практик.

Источники и материалы

Аналитическая информация 2020 — Аналитическая информация по Управлению записи актов гражданского состояния Республики Северная Осетия-Алания за I полугодие 2020 г. в сопоставлении с показателями за I полугодие 2019 г. / <https://zags.alania.gov.ru/pages/692>. (дата обращения: 20.08.2024).

ПМА 2022 — Полевые материалы автора. Экспедиция в р. Северная Осетия-Алания в 2022 г.

ПМА 2023 — Полевые материалы автора. Экспедиция в р. Северная Осетия-Алания в 2023 г.

ЦГА — Центральный государственный архив республики Северная Осетия-Алания. Ф. 113. Оп. 1. Ед. хр. 34; 77; 78; 79.

Научная литература

- Абаева Ф. О. Обрядовый свадебный текст осетин (лексика, семантика, символика). Владикавказ: ИПЦ СОИГСИ ВНЦ РАН и РСО-А, 2013. 251 с.
- Блейх Н. О., Дзугоев Д. А., Туаев А. Т. Вопросы семейного насилия в период локдауна глазами молодых исследователей (региональный аспект) // Историческая и социально-образовательная мысль. 2022. Т. 14. № 1. С. 57–70.
- Дауева Т. Т. Модернизация правового регулирования брачно-семейных отношений у осетин // Известия СОИГСИ. 2020. № 38 (77). С. 34–41. <https://doi.org/10.46698/x6717-7561-6284-r>
- Канукова З. В., Дзамихов К. Ф. «Пережитки прошлого», «новые традиции» и другие тренды северокавказского сегмента советской историографии (1960–1980 гг.) // Известия СОИГСИ. 2021. № 42 (81). С. 70–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2021.81.42.001>
- Канукова З. В., Цибиров Г. И., Гутиева Э. Ш. Гендерные процессы в Осетии и «Осетинская женщина» Цомака Гадиева // Известия СОИГСИ. 2023. № 49 (88). С. 144–157.
- Хадикова А. Х. Этнофор: историко-этнографический аспект изучения (на материале исследования феномена этничности разделенного осетинского этноса) // Известия СОИГСИ. 2022. № 46 (85). С. 105–116. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.46.009>

References

- Abaeva, F. O. 2013. *Obriadovyi svadebnyi tekst osetin (leksika, semantika, simvolika)* [Ossetian Wedding Ceremony Text (Vocabulary, Semantics, Symbolism)]. Vladikavkaz: IPC SOIGSI VNC RAN i RSO-A. 251 p.
- Bleikh, N. O., D. A. Dzugoev, and A. T. Tuaev. 2022. Voprosy semeinogo nasiliia v period lokdauna glazami molodykh issledovatelei (regional'nyi aspekt) [Issues of Family Violence During the Lockdown Period in the Eye of Young Researchers (Regional Aspect)]. *Historical and Social-Educational Idea* 14 (1): 57–70.
- Daueva, T. T. 2020. Modernizatsiia pravovogo regulirovaniia brachno-semeinykh otnoshenii u osetin [Modernization of Legal Regulation of Ossetian's Marriage and Family Relations]. *Izvestiia SOIGSI* 38 (77): 34–41. <https://doi.org/10.46698/x6717-7561-6284-r>
- Kanukova, Z. V., and K. F. Dзамikhov. 2021. «Perezhitki proshlogo», «novye traditsii» i drugie trendy severokavkazskogo segmenta sovetskoi istoriografii (1960–1980-e gg.) [“Vestiges of the Past”, “New Traditions” and Other Trends of the North Caucasian Segment of Soviet Historiography (1960–1980)]. *Izvestiia SOIGSI* 42 (81): 70–81. <https://doi.org/10.46698/VNC.2021.81.42.001>
- Kanukova, Z. V., G. I. Tsibirov, and E. Sh. Gutieva. 2023. Gendernye protsessy v Osetii i «Osetinskaia zhenshchina» Tsomaka Gadiyeva [Gender Processes in Ossetia and the “Ossetian Woman” by Tsomak Gadiyev]. *Izvestiia SOIGSI* № 49 (88): 144–157. <https://doi.org/10.46698/VNC.2023.88.49.011>
- Khadikova, A. Kh. 2022. Etnofor: istoriko-etnograficheskii aspekt izucheniia (na materiale issledovaniia fenomena etnicheskosti razdelenno osetinskogo etnosa) [Ethnophore: Historical and Ethnographic Aspect of the Study (Based on the Study of the Phenomenon of Ethnicity of the Divided Ossetian Ethnos)]. *Izvestiia SOIGSI* 46 (85): 105–116. <https://doi.org/10.46698/VNC.2022.85.46.009>

АРХИВНЫЕ ИСТОЧНИКИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/290-299

Научная статья

© Л. Н. Щанкина

**МЕДИЦИНСКАЯ ПОМОЩЬ ПЕРЕСЕЛЕНЦАМ
ВО ВРЕМЯ СЛЕДОВАНИЯ В СИБИРЬ И НА ДАЛЬНИЙ ВОСТОК
В 1930–1950-х ГОДАХ**

В статье рассматривается вопрос об организации медицинской помощи крестьянам-переселенцам, направлявшимся с территории Мордовии в Сибирь и на Дальний Восток в конце 1930–1950-е гг. Исследование выполнено на основе документов, хранящихся в Центральном государственном архиве Республики Мордовия г. Саранска (Ф. 473), которые введены в научный оборот впервые. Анализ опубликованных и архивных данных показал, что обязательным условием отправки семей по железной дороге и водным путем было их сопровождение медицинским персоналом. Доказано, что, несмотря на имевшиеся недостатки, государство в целом смогло справиться с оказанием переселенцам медицинской помощи в пути и не допустить массового распространения эпидемий за Уралом в годы Великой Отечественной войны и послевоенное время.

Ключевые слова: Сибирь, Дальний Восток, Мордовия, медицинская помощь переселенцам, санитарно-гигиенические условия, врачебные пункты, фельдшерские пункты, медицинские кадры

Ссылка при цитировании: Щанкина Л. Н. Медицинская помощь переселенцам во время следования в Сибирь и на Дальний Восток в 1930–1950-х годах // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 290–299.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/290-299

Original article

© Lyubov Shchankina

**MEDICAL ASSISTANCE TO IMMIGRANTS TRAVELING
TO SIBERIA AND THE FAR EAST IN 1930–1950^s**

The article addresses the issue of organizing medical assistance for peasant immigrants traveling from the territory of Mordovia to Siberia and the Far East in the late 1930s and 1950s. The study is based on the documents from the Central State Archive of the Republic of Mordovia, Saransk (F. 473), which have never previously been used in a research. The analysis of published and archival data showed that

Щанкина Любовь Николаевна — д. и. н., профессор кафедры гражданско-правовых дисциплин, ФГБОУВО Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова (Российская Федерация, 117997 Москва, ул. Стремянный пер., 36). Эл. почта: schanckina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5512-679X>

it was obligatory to provide medical personnel to support families sent to Siberia by train or waterway. It was demonstrated that, despite the shortcomings, the state was able to provide medical care to migrants en route and prevent epidemics from spreading beyond the Urals during the Great Patriotic War and the post-war period.

Keywords: *Siberia, the Far East, Mordovia, medical assistance to immigrants, sanitary and hygienic conditions, medical centers, paramedic centers, medical personnel*

Author Info: Shchankina, Lyubov N. — Doctor in History, Professor of the Department of Civil Law Disciplines, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “Plekhanov Russian University of Economics” (Moscow, Russian Federation). E-mail: shchankina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5512-679X>

For citation: Shchankina, L. N. 2025. Medical Assistance to Immigrants Traveling to Siberia and the Far East in 1930–1950^s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 290–299.

Проблемы заселения Сибири и Дальнего Востока не одно десятилетие привлекали внимание ученых. К настоящему времени опубликован ряд статей и монографий, защищены диссертации по многим ключевым аспектам данного процесса. Однако такой вопрос, как медицинская помощь, оказываемая людям во время их передвижения в Сибирь и на Дальний Восток, попал в сферу внимания научной общественности сравнительно недавно. В последние годы рассматривались условия транспортировки переселенцев по железным дорогам Азиатской России с освещением мер профилактики и пресечения распространения среди них серьезных заболеваний, а также качества их жизни в разрезе организации медицинского обслуживания и обеспечения необходимых санитарно-гигиенических норм жизни на местах прибытия в целом ряде публикаций (Белянин 2003; Карпинец 2012; Егорышева Гончарова 2013; Зуева 2016; Татарникова, Загороднюк 2018, Власова 2020 и др.).

При этом вопрос медико-врачебной помощи, оказываемой крестьянам-переселенцам Мордовии по пути их следования в Сибирь и на Дальний Восток, как и на местах, оказалась без должного внимания. Некоторые разрозненные сведения по данной проблеме содержатся в нескольких коллективных монографиях (Никонова и др. 2009; Никонова и др. 2010). Между тем, территория Мордовии стала одним из регионов выхода переселенцев. Массовое переселение крестьян в Сибирь и на Дальний Восток привело к необходимости его координации со стороны государства, которое выражалось в выдаче льгот переселенцам на проезд (50%-я скидка от стоимости билета), беспроцентных ссуд на развитие хозяйства, освобождении от налоговых и воинских повинностей, оказании медико-санитарной помощи в пути и на местах водворения переселенцев, организации на железнодорожных станциях врачебно-питательных пунктов и т. д.

Вопросам переселения и оказания врачебно-медицинской помощи значительное внимание уделяло Переселенческое управление при МВД, Министерство финансов, Комитет Сибирской железной дороги и др.

При СНК Мордовской АССР Переселенческий отдел был образован на основании Постановления СНК СССР № 04526 от 15 августа 1928 г. и ст. 9 Положения о Переселенческом Управлении при СНК СССР, утвержденного СНК СССР, от 14 сентября 1939 г. Здесь разрабатывались перспективные, годовые и квартальные планы переселе-

ния, финансирования и т. д.; определялись районы и колхозы с избыточными трудовыми ресурсами; проводились отбор и учет переселенцев; организовывались их переезд и обслуживание в пути следования; решались вопросы по хозяйственному устройству в местах вселения и т. д. (ЦГАРМ. Д. 18. Л. 74–75). Название отдела, как и его структура, численность сотрудников, неоднократно менялись. Например, в 1939 г. в его штате числились начальник, секретарь, 3 инспектора, агроном и бухгалтер (ЦГАРМ. Д. 2. Л. 1–4). С июля 1941 г., в связи с начавшейся эвакуацией, на Отдел была возложена работа по учету эвакуированного населения. На основании постановления СНК МАССР от 23 марта 1942 г. № 276 Переселенческий отдел был реорганизован в Отдел по хозяйственному устройству эвакуированного населения при СНК МАССР (ЦГАРМ. Д. 76. Л. 11). В 1956 г. Переселенческий отдел был объединен с Отделом организованного набора рабочих СМ МАССР в Отдел переселения и организованного набора рабочих СМ МАССР. В 1967 г. отдел переселения и оргнабора рабочих был упразднен, а его функции переданы Управлению Совета Министров МАССР по использованию трудовых ресурсов. В 1976 г. Управление было преобразовано в Государственный комитет МАССР по труду; в 1987 г. в Государственный комитет по труду и социальным вопросам; в 1991 г. в Министерство труда и занятости населения МАССР; в 1994 г. в Миграционную службу Республики Мордовия (Чинкова: 6–7).

В одном из документов Центрального Государственного архива Республики Мордовия (ЦГАРМ) за 1939 г. зафиксировано, что вопросы, связанные с медицинскими мероприятиями профилактического и непосредственно лечебного характера в отношении крестьян-переселенцев, находились в компетенции территориальных, а также транспортных органов здравоохранения (ЦГАРМ. Д. 5. Л. 34). На практике все необходимые манипуляции осуществлялись на базе сельских врачебных участков, по которым решением наркомздравов МАССР были распределены пункты по организации переселенческих групп. Позднее, в 1962 г. «...выделялись медицинские кадры для обслуживания переселенцев в пути следования до места назначения» с учетом следующих нормативов: до 500 чел. — один фельдшер, от 500 до 1000 чел. — 1 врач и 1 фельдшер, от 1000 чел. и выше — 1 врач, 1 фельдшер и 1 медсестра (ЦГАРМ. Д. 162. Л. 66–68).

Средства, необходимые для привлечения, отправки и устройства переселенцев, Переселенческое Управление СНК СССР направляло в распоряжение соответствующих переселенческих отделов. Расходование средств осуществлялось по следующим направлениям. В местах выезда переселенцев — в основном на реализацию целей, связанных с организацией переселенческого процесса: питание и перевозка людей, их скота и имущества; медико-санитарное и культурно-массовое обслуживание до погрузки в эшелоны; обеспечение командировочных и других расходов начальника эшелона и задействованного персонала и т. д. В местах вселения — аналогично на командировочные расходы сопровождающего персонала, решение вопросов с питанием, медико-санитарное и культурно-массовое обслуживание до отправки в колхозы; оплату перевозки людей, их скота и имущества непосредственно до места назначения и т. д. (ЦГАРМ. Д. 18. Л. 75).

В ходе переселения крестьяне встречались с большими проблемами — материальными, моральными, а также с проблемами со здоровьем, которые возникали из-за большого скопления пассажиров в вагонах железнодорожных составов и в переселенческих распределительных пунктах, куда они прибывали, а также с отсутствием горячего питания (Власова 2020: 123).

В местах выхода в качестве профилактических мер группам переселенцев старше 8 лет делали прививки против оспы, дифтерии, брюшного тифа. Проводились систематические (ежедневные) осмотры с целью своевременного обнаружения очагов инфекции. Не позднее чем за 24 часа до посадки осуществлялась санобработка, о чем выдавалась соответствующая справка. Этот документ, как и справку о прививках, при посадке требовалось показать сопровождавшему переселенцев медицинскому персоналу. Вопросы оснащения занятых при этом сотрудников медицинской сферы решались здравотделами, которые и предоставляли весь необходимый инвентарь, инструменты, лекарственные препараты, предметы ухода и т. д.

Группы переселенцев при посадке старались размещать по отдельности, не смешивая прибывших из разных мест. В отдельные вагоны либо вместе с перенесшими заболевание распределялись семьи с детьми, не болевшими ранее (например, корью). При выявлении болезни в пути сыворотку против нее вводили всем детям. На госпитализацию направляли всех, у кого обнаружили инфекционные заболевания. Находившимся на карантине посадку запрещали. В случае заболевания в пути человека переводили в специальные вагоны-изоляторы, где довозили до ближайшего лечебного учреждения со строгим соблюдением мер профилактики, а сам вагон подвергали дезинфекции (ЦГАРМ. Д. 5. Л. 34–37). Кроме того, к моменту отправки переселенцы обязывались получить справку о состоянии здоровья всех членов семьи с обязательным подтверждением медицинского освидетельствования на туберкулез (ЦГАРМ. Д. 93. Л. 2).

Стационарная лечебная помощь заболевшим осуществлялась учреждениями безотказно. В пути следования переселенцы подвергались санитарной обработке в судовых банях или транспортных пропускниках не реже 1 раза в 10 дней. Случаи заболеваний, а также все мероприятия лечебного, профилактического и противоэпидемиологического характера подробно описывались в соответствующих журналах, которые по прибытии ответственные сотрудники передавали в здравотделы. В перечень заболеваний, временно препятствующих выезду переселенцев и членов их семей на переселение, были внесены: инфекционные заболевания, порок сердца, активный туберкулез легких, трахома, злокачественные опухоли, проказа, психические заболевания в опасных для окружающих формах, тяжелые заболевания, требующие постельного режима и др. (ЦГАРМ. Д. 5. Л. 34–37).

По состоянию на январь 1940 г. в обязанности представителей Транспортного санитарного управления входило каждые 6 дней в пути следования производить и фиксировать актом санобработку переселенцев, которая подразумевала: мытье в бане или душевой, стрижку, санитарный осмотр, дезинфекцию одежды, вещей и вагонов. Им также надлежало следить за тем, чтобы к посадке не допускали никого из тех, кто не прошел санобработку и не имеет прививку от оспы. Кроме того, они решали вопросы с госпитализацией заболевших в пути, обращаясь для этого в ближайшие территориальные больницы. Переселенческое Управление платило по 2 руб. за каждую санобработку отдельного переселенца. При этом за один просроченный день начислялись пени в размере 0,05 % (ЦГАРМ. Д. 5. Л. 10).

Несмотря на все запланированные и предпринимаемые меры, процесс переселения не был гладким и сопровождался существенными нарушениями норм. Так, в 1940 г. вагоны эшелона (№ 51466), отправленного из Пензы в Хабаровск под началом т. Родионова, имели антисанитарное состояние. При этом в отсутствие вагона-изолятора, вследствие вспышки тифа умерли 4 чел., были доставлены в

больницу — 14 чел., 1 переведен на карантин сроком на 21 сутки 1 вагон с переселенцами (ЦГАРМ. Д. 16. Л. 9).

В целях устранения фактов, препятствующих переселению, Отдел переселения МАССР ввел ряд ограничений. Отправка колхозников стала производиться с разрешения органов здравоохранения и только после окончания всех установленных профилактических мероприятий (прививки, санитарная обработка). Отправка эшелонов задерживалась до полного оборудования всех вагонов, включая вагоны-изоляторы, укомплектования сопровождающим персоналом (начальником, его помощниками по политической и хозяйственной части, врачом и медицинской сестрой) и обеспечения на весь путь следования вагонов-лавок с продуктами за счет областных фондов. Посадка людей производилась лишь с разрешения транспортной санитарной инспекции после осмотра вагонов и заключения об их пригодности для перевозки людей (Постановление Экономического совета 1940).

В помощь врачам во всех вагонах из числа комсомольцев и переселенцев выделяли санитаров для общего наблюдения за состоянием помещения и участников поездки. Также в обязанности этих помощников входило информирование доктора о всех случаях заболеваний. В пути следования по железным дорогам, по требованию транспортного санитарного надзора, помимо периодической строго соблюдали досрочную санобработку на станциях при наличии эпидемических заболеваний (ЦГАРМ. Д. 16. Л. 11–12, 19).

О переселенцах, задержавшихся в пути следования по болезни, составлялся акт, который подписывали начальник станции, начальник эшелона и врач. Вместе с документами его передавали в лечебное учреждение — это служило основанием для выдачи безденежного проездного билета на дальнейший проезд в пассажирском поезде до станции назначения эшелона или его местонахождения (ЦГАРМ. Д. 92. Л. 163). При оставлении больных в лечебных учреждениях по пути следования эшелона во всех случаях их обеспечивали необходимыми документами и средствами на проезд до места назначения. В учреждении оставляли адреса отделов, отправившего переселенца и должного его принять по выздоровлении (ЦГАРМ. Д. 16. Л. 11, 12, 19).

Согласно имеющимся сведениям, средства на привлечение, отбор и отправку переселенцев в места водворения расходовались не бессистемно, а в соответствии с определенными нормативами. В частности, на одно хозяйство из 4 человек в 1942 г. всего выделялось 131 руб. 50 коп. при переселении в Сибирь и 177 руб. 50 коп. при переселении на Дальний Восток (на Камчатку). Из них на медико-санитарное обслуживание (санобработку, возмещение органами Наркомздрава амортизации, оборудования вагонов-изоляторов мягким инвентарем и стоимость израсходованных медикаментов) выделялось 22 руб. (ЦГАРМ. Д. 75. Л. 36).

В указанном году заработная плата врача в месяц составляла 400 руб., медицинской сестры — 300 руб. На командировочные расходы врачу выделялось 1 920 руб., медсестре — 1 140 руб. (ЦГАРМ. Д. 75. Л. 35). При сопровождении эшелона в Камчатскую область норматив увеличивался до 75 руб. 50 коп. на хозяйство в соответствии с ростом срока поездки, а также с исчислением суточных исходя из 1/25 оклада в сутки за весь период командировки. В соответствии с этим затраты выглядели так: заработная плата начальника эшелона — $700 * 4 = 2\,800$ руб., врача — $400 * 4 = 1\,600$, медсестры $300 * 4 = 1\,200$ руб. (ЦГАРМ. Д. 75. Л. 33).

Медицинский персонал комплектовался за 3–5 дней до отправки эшелона, назначался Наркомздравом на весь период, т. е. от момента формирования эшелона до его возвращения после сопровождения переселенцев до станции назначения, и осуществлял первичный осмотр всех вагонов на предмет соответствия санитарным нормам. По возвращении начальник эшелона и врач должны были подготовить отчет о командировке в течение 3–5 дней (ЦГАРМ. Д. 75. Л. 34).

Для освоения Сибири и Дальнего Востока в 1940-е годы привлекались не только технические кадры (механики, шоферы, трактористы), но также медицинские и ветеринарные работники. Их переселяли преимущественно в те районы, где уже было подготовлено жилье (ЦГАРМ. Д. 16. Л. 1).

В послевоенное время для развития промышленности и сельского хозяйства стал проводиться организованный набор людей для постоянной работы в сфере строительства необходимых объектов. Заинтересовавшиеся граждане, заключившие трудовые договоры, согласно инструкции «О порядке проведения организационного набора рабочих» в 1956 г. обязывались пройти медицинское освидетельствование. Заключение о пригодности к выполнению физической работы составлялось в двух экземплярах за подписью всех членов комиссии и выдавалось лечебным учреждением районному уполномоченному или инспектору по переселению. При этом один экземпляр оставался в отделе переселения и организационного набора рабочих, другой вместе с трудовыми договорами передавался через сопровождающего на предприятие (стройку).

В случае если рабочие заболевали в пути следования и были оставлены в лечебном учреждении до выздоровления с последующим выездом на производство, сопровождающий передавал их документы на предприятие. При этом акт-список прибывших позже составлялся только по факту их прибытия и принятия на предприятие. Его копии направлялись в соответствующие отделы переселения и организационного набора рабочих (ЦГАРМ. Д. 123. Л. 154).

Несмотря на различного рода правила и инструкции, на практике были неоднократно зафиксированы факты неудовлетворительного, поверхностного медицинского освидетельствования граждан. В частности, известны случаи прибытия на предприятия рыбного хозяйства Дальнего Востока (Приморский и Хабаровский края, Камчатская, Сахалинская и Магаданская области) лиц, непригодных к физическому труду.

Ошибки и откровенная халатность при освидетельствованиях несколько раз приводили к весьма сложным ситуациям, когда руководители предприятий, несмотря на заключенные трудовые договоры, вынуждены были освобождать от работы новопривывших и возвращать их обратно по месту жительства, что создавало серьезные трудности и вызывало неоправданные расходы государственных средств. В источниках описано заключение трудовых договоров с больными эпилепсией, венерическими заболеваниями, а также женщинами со значительными сроками (23–26 недель) беременности, о чем в документах не говорилось ни слова.

В ряде случаев при медицинском освидетельствовании сезонных рабочих в лечебных учреждениях не требовали предъявить документы, удостоверяющие личность, а уполномоченные управлений и отделов направляли на подобные осмотры граждан не по месту жительства. Имели место ситуации, когда по прибытии на производство рабочие подвергались повторному освидетельствованию, притом проводимому одним врачом, который единолично давал заключение о непригодности к выполняемой работе.

В целях совершенствования процедуры медицинского освидетельствования рабочих, направляемых по организованному набору, руководителям задействованных при этом лечебных учреждений, а также врачам, непосредственно входящим в медицинские комиссии, предписывалось более ответственное отношение к порученной работе и неуклонное соблюдение Инструкции о порядке проведения медосвидетельствования набранных рабочих в различных отраслях промышленности, которая была утверждена Приказом Министерства здравоохранения СССР от 16 апреля 1955 г.

В частности, врачебные комиссии при освидетельствовании рабочих обязывались:

- во всех неясных в отношении диагностики случаях запрашивать из лечебных учреждений, под наблюдением которых находились данные конкретные рабочие, необходимые сведения о состоянии их здоровья и перенесенных заболеваниях;
- строго учитывать условия и характер будущей работы, для чего вести прием только по установленной форме с предъявлением документа, удостоверяющего личность;
- заключение о результатах осмотра составлять за подписью всех членов комиссии и только по установленной форме.

Кроме того, руководителям лечебных учреждений предписывалось систематически проводить проверку работы медицинских комиссий и тщательно рассматривать каждый случай неправильной выдачи заключения (ЦГАРМ. Д. 213. Л. 222–224).

Стоит отметить, что в 1956 г. стоимость проезда на путях железнодорожного, водного и воздушного транспорта также включала в себя страховые сборы за обязательное страхование пассажиров от несчастных случаев в размере (с каждого билета) 25 коп. при цене билета ниже 2 руб.; 75 коп. — от 2 до 4 руб.; 1 руб. 75 коп. — от 5 до 25 руб.; 2 руб. 50 коп. — при цене билета от 25 руб. и выше. Подобные сборы, как с самих рабочих, так и с членов их семей, подлежали взысканию с рабочих при выплате им суточных (ЦГАРМ. Д. 123. Л. 154).

Рассматривая вопрос о медицинском обслуживании переселенцев, нельзя не уделить внимание персоналу мордовского происхождения. Мордовское население с. Калиновки Сорокинского района Тюменской области, основавшее данный населенный пункт в 1924 г., до появления на своей территории лечебного учреждения обслуживалось Сорокинской и Готопутовской амбулаториями. Нина Михайловна Никитина (Бибичева) приехала в Калиновку по распределению в 1952 г. после окончания Тобольского медицинского училища и вступила в должность заведующей Калиновским фельдшерско-акушерским пунктом (ФАП), на которой проработала вплоть до 1995 г. и еще 7 лет после выхода на пенсию. Первое здание местного ФАПа, имевшее 2 небольшие комнаты, было построено в 1953 г., и Никитина принимала в этом непосредственное участие: помогала строить и вести внутреннюю отделку. Спустя почти 20 лет, в 1970 г., ФАП разместили в новом большом помещении из 4 комнат. В настоящее время учреждение не функционирует, а население обслуживается в Покровском ФАП (Никонова и др. 2009: 13).

Среди врачей и медицинских сестер мордовского происхождения немало тех, кто внес серьезный вклад в организацию медицинской помощи переселенцам. Прежде всего, следует назвать Л. К. Каянкина (Кемеровская область), А. М. Банникову, К. А. Логинову, В. Г. Медянову, З. А. Ульянову, Н. И. Шманову, З. Я. Щербину, А. Д. Юткину, А. Ф. Яковлеву (Камчатская область), которые в крайне трудных условиях создавали новые для Сибири и Дальнего Востока формы медико-санитарного

обслуживания населения (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 91. Л. 120). Самоотверженное служение названных лиц, их милосердие и внимание к людям позволили ликвидировать многократные вспышки ряда заболеваний, в том числе социально обусловленных, а также грозящих эпидемиями; дали возможность заложить прочный фундамент эффективной системы здравоохранения.

Таким образом, масштабы работы, осуществленной переселенческим аппаратом, который составляли железнодорожные служащие, врачи, фельдшеры, санитары, сотрудники переселенческих пунктов и т. д., в рамках обеспечения крестьян всем необходимым, конечно, огромны. На средства государственного бюджета, направляемые на реализацию данной задачи, в итоге была создана действенная система продовольственного и медико-санитарного обслуживания. В частности, по всем основным маршрутам следования переселенцев вдоль линии Сибирской железной дороги в рассматриваемый период были уже созданы врачебно-питательные пункты, которые предоставляли временный приют семьям переселенцев, а также медицинские услуги — осмотр и выдачу необходимых лекарственных средств. При участии Министерства путей сообщения производились различные мероприятия по улучшению перевозки людей, в частности выработка специальных правил и инструкций, установка особых тарифных ставок, регулировалось оказание врачебной и продовольственной помощи.

Безусловно, хозяйственно-бытовое обустройство на новых местах являлось существенным аспектом в процессе массового переселения, однако еще более важной задачей оказалось обеспечение медико-санитарного обслуживания надлежащего качества по пути следования к местам вселения. Скопление большого количества пассажиров, как на железнодорожном, так и на водном транспорте, а также в переселенческих распределительных пунктах, отсутствие горячего питания — все это провоцировало вспышки серьезных заболеваний подчас без возможности изоляции заболевших и оказания им помощи своевременно. Решение вопроса курировалось на государственном уровне и было связано с разработкой усовершенствованной конструкции жилых вагонов, оснащением действующих эшелонов вагонами-изоляторами, открытием врачебно-питательных пунктов на железнодорожных станциях (впоследствии местные жители использовали их для оказания амбулаторной помощи).

Особо хочется отметить тот факт, что развитие структуры медицинских учреждений на малоосвоенных просторах Сибири и Дальнего Востока, а вместе с тем повышение качества обслуживания, оставалось для российского правительства одной из приоритетных задач даже в сложный для государства период Великой Отечественной войны, поэтому финансирование формирующейся структуры не прекращалось, хотя и требовало достаточно крупных сумм. И после Второй мировой войны, в условиях серьезного недостатка всех типов ресурсов, внимание данной сфере на уровне правительства не ослабло. Благодаря этому стало возможным осуществить значительный объем работы для дальнейшего совершенствования системы медицинского обслуживания сельского населения, что в моменты угроз массовых эпидемий позволило отреагировать максимально быстро и тем самым спасти жизни тысяч людей.

Источники и материалы

Постановление Экономического совета 1940 — Постановление Экономического совета при СНК СССР от 28 мая 1940 года № 856 «О мероприятиях по обеспечению плана переселения в Восточные районы в 1940 г.».

ЦГАРМ — Центральный государственный архив Республики Мордовия. Ф. 473. Оп. 1. Д. 2, 5, 16, 18, 75, 76, 91, 92, 93, 123, 162, 213.

Чинкова — Чинкова Е. Б. Предисловие // ЦГА РМ. Ф. Р-473. Описание № 1 дел постоянного хранения за 1939–1990 гг. Б. г. Л. 3–9.

Научная литература

Белянин Д. Н. Столыпинская переселенческая политика в Томской губернии (1906–1914 гг.). / Монография. Кемерово, 2003. // История государства. [Электронный ресурс]. https://statehistory.ru/books/Dmitriy-Belyanin_Stolypinskaya-pereselencheskaya-politika-v-Tomskoy-gubernii--1906-1914-gg---/

Власова А. И. Организация и обеспечение медико-врачебной помощи крестьянам-переселенцам Акмолинской и Семипалатинской областей Степного края (80-е гг. XIX — начало XX в.) // Социальные, исторические, культурные исследования. 2020. № 4. С. 121–132. [https://doi.org/10.14258/ssi\(2020\)4-09](https://doi.org/10.14258/ssi(2020)4-09)

Егорышева И. В., Гончарова С. Г. Медицинское обеспечение переселения крестьян в Сибирь в ходе столыпинской реформы // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2013. № 3. С. 58–60.

Зуева Н. С. Переселенческая политика российского правительства на Дальнем Востоке в период столыпинских реформ. Дисс. ... канд. ист. наук. Московский педагогический государственный университет. Москва, 2016. 351 с.

Карпинец А. Ю. К вопросу реализации и финансового обеспечения процесса перемещения переселенцев в Сибирь в начале XX века (на примере Томской губернии) // Вестник Кемеровского государственного университета. 2012. № 3 (51). С. 79–84.

Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Шерстобитова Ж. В. Мордва Западной Сибири : в 2 ч. Часть 1. Село Калиновка : сибирская история и мордовские традиции / под ред. В. А. Юрченкова. Саранск: «Красный Октябрь», 2009. 112 с.

Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Авдошкина Н. Н., Савка В. П. Мордва Дальнего Востока / под ред. В. А. Юрченкова; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск, 2010. 312 с.

Татарникова А. И., Загороднюк Н. И. Массовое переселение крестьян в Западную Сибирь в конце XIX — начале XX в. в санитарно-гигиеническом измерении // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 437. С. 148–154. <https://doi.org/10.17223/15617793/437/21>

References

Belyanin, D. N. 2003. *Stolypinskaya pereselencheskaya politika v Tomskoi gubernii (1906–1914 gg.)* [Stolypin Resettlement Policy in the Tomsk Province (1906–1914)]. Kemerovo. https://statehistory.ru/books/Dmitriy-Belyanin_Stolypinskaya-pereselencheskaya-politika-v-Tomskoy-gubernii--1906-1914-gg---/

Egorysheva, I. V., and S. G. Goncharova. 2013. Meditsinskoe obespechenie pereseleniia krest'ian v Sibir' v khode stolypinskoï reformy [Medical Support for the Resettlement of Peasants in Siberia during the Stolypin Reform]. *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravoohraneniia i istorii meditsiny* 3: 58–60.

Karpinets, A. Yu. 2012. K voprosu realizatsii i finansovogo obespecheniia protsessa peremeshcheniia pereselentsev v Sibir' v nachale XX veka (na primere Tomskoi gubernii) [To the Question of Realization and Financial Maintenance of the Process of Moving Settlers to Siberia in the Early XX CENTURY (the Example of Tomsk Province)]. *Vestnik Kemerovskogo gosudarstvennogo universiteta* 3 (51): 79–84.

Nikonova, L. I., L. N. Shchankina, and Zh. V. Sherstobitova. 2009. *Mordva Zapadnoi Sibiri: v 2 ch. Chast' 1. Selo Kalinovka: sibirskaiia istoriia i mordovskie traditsii* [Mordva of Western Siberia: in 2 parts. Part 1. Kalinovka Village: Siberian History and Mordovian Traditions], ed. by V. A. Yurchenkov. Saransk: Krasnyi Oktiabr'. 112 p.

- Nikonova, L. I., L. N. Shchankina, N. N. Avdoshkina, and V. P. Savka. 2010. *Mordva Dal'nego Vostoka* [Mordva of the Far East], ed. by V. A. Yurchenkov. Saransk: Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia. 312 p.
- Tatarnikova, A. I., and N. I. Zagorodniuk. 2018. Massovoe pereselenie krest'ian v Zapadnuui Sibir' v kontse XIX — nachale XX v. v sanitarno-gigienicheskom izmerenii [Mass Resettlement of Peasants in Western Siberia in the Late 19th — Early 20th Century in the Sanitary and Hygienic Dimension]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 437: 148–154. <https://doi.org/10.17223/15617793/437/21>
- Vlasova, A. I. 2020. Organizatsiia i obespechenie mediko-vrachebnoi pomoshchi krest'ianam-pereselentsam Akmolinskoi i Semipalatinskoi oblastei Stepnogo kraia (80-e gg. XIX — nachalo XX v.) [Organization and Provision of Medical and Medical Assistance to Peasants-Migrants of Akmolinskii and Semipalatinskii Regions of the Steppe Territory (80 Years of the XIX — Early XX Century)]. *Sotsial'nye, istoricheskie, kul'turnye issledovaniia* 4: 121–132. [https://doi.org/10.14258/ssi\(2020\)4-09](https://doi.org/10.14258/ssi(2020)4-09)
- Zueva, N. S. 2016. Pereselencheskaia politika rossiiskogo pravitel'stva na Dal'nem Vostoke v period stolypinskikh reform [The Resettlement Policy of the Russian Government in the Far East during the Stolypin Reforms]. Ph.D. diss., Moscow State Pedagogical University. 351 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/300-313

Научная статья

© И. Г. Широбоков

ОБ ЭТИЧЕСКИХ И КУЛЬТУРНЫХ АСПЕКТАХ ИЗУЧЕНИЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ОСТАНКОВ

Статья посвящена вопросам профессиональной этики археологов и физических антропологов, занятых изучением человеческих останков. Анализируется вариативность взглядов на особый статус человеческих останков в различных культурных и исторических контекстах. Подчеркивается неоднозначность определения статуса останков, воспринимаемых и как объекты исследования, и как предметы культурного наследия, а иногда и как субъекты, обладающие особыми правами. Прослежена определяющая роль целостности останков, а также сохранения социальных и исторических связей между живыми и мертвыми в восприятии останков и определении границ возможных способов обращения с ними. Рассматривается дуалистичный взгляд на природу человека, предполагающий отделение личности от физического тела после смерти, что находит отражение в равнодушном или прагматичном отношении человека традиционной культуры к «старым костям».

Ключевые слова: этика, человеческие останки, физическая антропология, археология, музейное хранение, личность, социальное взаимодействие

Ссылка при цитировании: Широбоков И. Г. Об этических и культурных аспектах изучения человеческих останков // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 300–313.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/300-313

Original article

© Ivan Shirobokov

ON THE ETHICAL AND CULTURAL ASPECTS OF STUDYING HUMAN REMAINS

This article explores the ethical challenges faced by archaeologists and physical anthropologists engaged in the study of human remains. It examines the diversity of perspectives on the special status attributed to human remains across different cultural and historical contexts. The analysis highlights the inherent ambiguity in defining the status of such remains—as scientific objects, cultural heritage, and, at

Широбоков Иван Григорьевич — 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: ivansmith@bk.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3555-7509>

times, as entities accorded special rights. Particular attention is given to the role of physical integrity and the persistence of social and historical ties between the living and the dead in shaping attitudes toward the treatment of remains. The article also addresses the dualistic conception of the human being, which presumes a separation between personhood and the physical body after death—a notion reflected in the traditional cultural detachment toward “old bones”.

Keywords: *ethics, human remains, physical anthropology, archaeology, museum collection, personality, social interaction*

Author Info: Shirobokov, Ivan G. — 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: ivansmith@bk.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-3555-7509>

For citation: Shirobokov, I. G. 2025. On the Ethical and Cultural Aspects of Studying Human Remains. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 300–313.

Введение

С точки зрения физической антропологии человеческие останки, вероятно, могут рассматриваться в первую очередь как ценный источник информации, изучение которого позволяет расширять наши представления о биологических, культурных и исторических аспектах человеческой жизни и смерти. Одновременно они могут восприниматься и как часть привычного мира неодушевленных предметов, легитимный объект профессиональной деятельности, в некоторых случаях как средство продвижения по карьерной лестнице, а в других — в качестве субъектов, заслуживающих уважения и даже обладающих собственными правами. Выбранная (сознательно или нет) позиция либо заставляет исследователя задаваться вопросами о границах допустимого и морально приемлемого обращения с останками, либо позволяет эти вопросы игнорировать.

Преимущественный интерес ученых к останкам как источнику информации и отсутствие такого интереса к символическим проблемам заметно контрастирует с богатством символических коннотаций, которые человеческие останки могут иметь для других. Вероятно, не будет преувеличением сказать, что на протяжении большей части человеческой истории смерть была частью повседневности. Причины этого заключались не только в высокой смертности населения (преимущественно младенческой), не только в большей вовлеченности членов сообществ в погребальные практики и прямой контакт с телами умерших, но и часто в особом статусе останков людей, давно покинувших этот мир. Человеческие останки, персонализированные и обезличенные, мумии, скелеты, фрагменты тел, единичные кости и зубы нередко играют важную культурную, религиозную и социальную роль в традиционных обществах. В разных регионах они выступают в качестве сакральных реликвий, символов памяти или элементов ритуалов и даже средств медицины, отражая как особенности восприятия загробной жизни и поддержания связей с предками, так и включенность последних в жизнь новых поколений.

Исторически интерес ученых к человеческим останкам как объекту исследований находился в противоречии с отношением к ним других сообществ как части своего исторического и культурного наследия. В литературе нередко этот конфликт описывается на примере истории антропологического изучения регионов, подвергшихся

европейской колонизации (*Walker 2000; Шнирельман 2020*). Однако он может быть описан в более широкой перспективе, поскольку проявляет себя повсеместно, где сталкиваются интересы людей, заинтересованных в перемещении останков для достижения некоторых целей (исследователей, бизнесменов, чиновников), и тех, кто стремится обеспечить защиту останков от посягательств внешних сил. Именно отсутствие или слабость второй стороны позволяли исследователям на протяжении всего Нового времени использовать для пополнения музейных коллекций тела умерших из больничных моргов, невостребованные родственниками, скелеты из раскопок старых кладбищ и заброшенных склепов, головы солдат, павших на поле боя, и преступников, приговоренных к смертной казни (*Tammiksaar, Kalling 2018; Cardoso 2021*).

Роль сообществ, которые по тем или иным причинам проявляют интерес к судьбе останков, ставших объектом научного изучения и заявляют о своих правах на участие в их судьбе, представляется ключевой в том, что проблема этики обращения с останками умерших оказалась в зоне видимости общества. Именно они побуждают археологов и антропологов к дискуссиям о профессиональной этике на конференциях и страницах научных журналов — и, конечно, к обсуждению и разработке этических кодексов. В числе последних в первую очередь следует упомянуть Вермиллионское соглашение о человеческих останках, принятое на конференции Всемирного археологического конгресса (WAC), кодексы этики Американской ассоциации биологических антропологов (ААБА), Британской ассоциации биологической антропологии и остеoarхеологии (БАВАО), Канадской ассоциации биологической антропологии (САВА), Международного совета музеев (ICOM) и других профессиональных сообществ. Кодексы различаются в деталях, но практически в каждом из них содержится мысль о необходимости уважительного отношения к останкам умерших и признании особых прав их потомков или групп, заявляющих о своей связи или принадлежности к умершим.

В России аналогичный кодекс отсутствует, однако, вероятнее всего, большинство современных археологов и антропологов согласятся с обоими тезисами. Трудности возникают, когда мы попытаемся определить, в чем же именно должно проявляться уважение к умершим и как определить приоритетные права групп, претендующих на особую связь с ними.

Вероятно, многие исследователи согласятся с тем, что уважение к умершим должно проявляться в бережном отношении и сохранении физической целостности останков и информации, связанной с ними, а также в отказе от манипуляций, приводящих к их разрушению или загрязнению (*Walker 2000: 20–21*). Для других авторов это также означает, что к останкам следует относиться не просто как к объектам, заслуживающим защиты, но как к личностям, обладающим особыми правами. Наиболее последовательные сторонники этой точки зрения предполагают, что все останки, по каким-либо причинам извлекаемые из земли, должны быть перезахоронены — поскольку очевидно, что ни археологические раскопки, ни работы, связанные с переносом кладбищ, ни научные исследования скелетов нельзя считать исполнением воли умерших (*Thomas, Krupa 2021: 354; de Tienda Palop, Currás 2019*).

Постепенный процесс перекалфикации статуса человеческих останков и практик по отношению к ним, по-видимому, является сегодня фундаментальной тенденцией, касающейся как норм права, профессиональных и этических рекомендаций, так и социальных норм. Декларируемое уважение к личности и человеческому до-

стоинству умерших влечет за собой придание особого статуса человеческим останкам и признание необходимости их защиты (*Clavandier* 2019). Этот процесс развивается неравномерно в разных странах, а его особенности, по-видимому, во многом обусловлены собственной историей. В государствах с колониальным прошлым (Великобритании, Франции, Бельгии и других) этическое осмысление обращения с человеческими останками обострено необходимостью реагировать на постколониальную критику. Колониальное прошлое формирует этическую чувствительность, вызывая необходимость осмыслить, насколько допустимо хранить и экспонировать останки чужих предков. Именно в этом контексте были разработаны первые рекомендации по репатриации и хранению останков, а сами останки стали рассматриваться не только как научные объекты, но и как символы исторической несправедливости. В странах, не имевших подобного опыта, Германии, России, странах Восточной Европы, эти дискуссии развиваются менее интенсивно. Показательно, что на русском языке почти нет публикаций, посвященных этой теме, а дискуссии носят чаще кулуарный и несистематический характер (*Shvedchikova* 2019).

Цель данной статьи заключается в том, чтобы рассмотреть основные факторы, влияющие на восприятие исследователями (в первую очередь археологами и антропологами) границ допустимого обращения с останками. В статье анализируется влияние целостности останков, степень их обезличенности и прочность сохраняющихся связей с миром живых на реальную практику исследований. Особое внимание уделяется предложенной специалистом по охране культурного наследия Германии Р. Дитрихом модели, согласно которой отношение к человеческим останкам определяется двумя ключевыми осями: степенью сохранности тела (где крайние полиции занимают труп и кремированные останки) и уровнем социальных связей между мертвыми и живыми (от личных отношений до полного разрыва связей). Эти параметры формируют матрицу, в рамках которой оценивается приемлемость тех или иных действий по отношению к останкам (*Dietrich* 2013). Основное внимание уделено вопросам обращения со скелетированными останками, поскольку именно с ними чаще всего приходится иметь дело специалистам, и в этом случае проблемы этики носят наиболее дискуссионный характер. Исследование базируется на анализе опубликованных источников, в том числе международных этических кодексов, результатов опросов археологов и анализа практики работы с останками в музеях и исследовательских центрах.

О неопределенном статусе человеческих останков из археологических раскопок

Человеческие останки, лишенные плоти, воспринимаются как лиминальные сущности, не совсем люди, но и не совсем предметы. Опросы археологов и антропологов, проведенные исследователями разных стран, показывают, что те часто затрудняются последовательно сформулировать свое отношение к останкам (*Crouch* 2017; *Leighton* 2010; *Scarre* 2003). С одной стороны, исследования свидетельствуют о том, что археологам сложно обращаться с останками мертвых с тем же моральным и эмоциональным безразличием, как с другими видами археологических находок (*Crouch* 2017). С другой стороны, отстраненное отношение может восприниматься как важное условие проведения исследований. Саму процедуру научного изучения человеческих останков можно рассматривать как форму их объективации. Это проявляется

ся и в языке описания, которым пользуются специалисты. Например, в российской археологической и антропологической литературе словосочетание «человеческие останки» упоминается заметно реже по сравнению с выражениями «костики», «человеческие кости», «скелеты», «скелетные остатки», «скелетный материал», «костный материал», «костные остатки», «антропологические остатки», «антропологический материал» (Буйских 2015). Язык помогает отстраняться исследователям от личности мертвых, одновременно укрепляя их новый статус как объектов изучения. Он помогает рассматривать манипуляции с останками умерших как нечто обыденное, нормальное и при этом совершенно отличное, например, от разграбления могил (Crouch 2017).

С точки зрения некоторых авторов, в дегуманизации и объективации умерших, виноват картезианский дуализм разума и тела. Если тело после смерти перестает быть личностью, превращаясь в пустую оболочку, то это может явиться достаточным основанием для решения любых этических вопросов относительно того, как, оказавшись в могиле, человек каким-то образом превращается в ценный (или, напротив, не имеющий никакой ценности) предмет, который можно добывать из земли, как природный ресурс (Highet 2005). Другие авторы подчеркивают, что этот дуализм, по-видимому, не связан напрямую с Декартом и имеет гораздо более глубокие корни в древнегреческой философии и средневековом христианском различении божественной души и тела (Crouch 2017). Можно также утверждать, что он имеет широкое распространение в религиозно-мифологических представлениях народов самых разных уголков мира. В современном мире для объективации человеческих останков, кажется, появились новые обоснования, не связанные с религиозными воззрениями людей напрямую. С одной стороны, этому способствует популяризация знаний и практической пользы, которые приносит изучение человеческих тел, а с другой — широкое распространение видео-, фото- и текстовой информации, в которой потенциально навсегда могут быть запечатлены наши личности. Технологии позволяют не только сохранять и восстанавливать память об умерших, но и усиливают границы между личностью и телом.

С точки зрения многих исследователей единственным источником потенциально значимых моральных возражений против исследования человеческих останков являются пожелания их потомков; сам «антропологический материал» не обладает правом голоса (Scarre 2003). Археологи и антропологи, как правило, больше озабочены тем, чем являлись их объекты изучения в контексте конкретной научной проблемы, а не тем, кем они были. Останки чаще всего рассматриваются как анонимные представители антропологических или социальных групп, а не как личности (но, возможно, ли вообще на практике узнать их как личности?). Поэтому очевидно, что восприятие одним и тем же исследователем останков может также заметно варьировать. Череп исторической личности, оказавшийся в его руках, вызывает одни эмоции, коллекция скелетов, которая является объектом научных исследований, другие, учебный материал, состоящий из разрозненных и депаспортизированных костей — третьи.

Эмоциональное восприятие субъективно, но, по-видимому, существуют некоторые объективные факторы, которые в значительной степени определяют тот круг действий, которые исследователь полагает допустимыми при работе с останками. В этом отношении плодотворной может оказаться модель, предложенная Р. Дитрихом. Автор предположил, что характер обращения с человеческими останками опреде-

ляется двумя факторами-осями: степенью их физической сохранности и степенью «присутствия умершего» в коллективной памяти (Dietrich 2013: 117). Для первой оси он выделяет следующие категории: труп, останки известных персон, мумии, скелеты (или их части), и, наконец, кремированные останки. Для второй — личные отношения, общественное отношение и ретроспективная (восстановленная) память («öffentliche Rücksichtnahme und retrospektive Pietät»), либо полное отсутствие каких-либо связей. Особого пояснения требует термин *retrospektive Pietät*, который используется для обозначения такой формы отношения к умершим, когда общество «усыновляет» умершего или группу умерших, идентифицирует себя с ними и требует особого обращения с их останками (Dietrich 2013: 117). Хотя Р. Дитрих не анализирует возможные сочетания этих категорий и не делает прямых выводов о правовом или этическом статусе останков в разных «ячейках» этой матрицы, сама по себе схема позволяет структурировать интуитивные различия в обращении с останками и может служить полезной рамкой для дальнейшего анализа.

О роли целостности останков

Правила подобающего обращения с останками умерших заметно различаются между обществами разных культур и эпох. Однако универсальный характер имеет, по-видимому, следующее явление: сохранение внешнего сходства останков с человеческим телом играет одну из определяющих ролей при их восприятии и, косвенно, определении границ допустимого поведения. К скелетам и их фрагментам неприменимы понятия «труп», «мертвец» или «покойный», особенно к останкам, происходящим из археологических раскопок. Кажется, это различие полностью игнорируется сторонниками того этического подхода, согласно которому за останками всех умерших признаются равные права и статус личности.

С точки зрения стороннего наблюдателя кости одного человека неотличимы от костей другого, а разложение трупа фактически символизирует исчезновение его личности. В одних и тех же регионах Европы мы наблюдаем историческую практику смешения скелетных останков разных людей в склепах и оссуариях и недопустимость нарушения могильного покоя еще сохраняющего плоть тела. Неслучайно Дж. Крэнгл, анализируя изображения на средневековых английских церквях, отметила, что в отличие от трупов (как бы безобразен не был их внешний облик) скелеты никогда не представляют личности, но являются символическим олицетворением самой смерти (Crangle 2015: 272).¹ В Европе манипуляции с останками умерших после их захоронения и их беспокойство были частым явлением на протяжении всего средневекового периода — в отличие от тел к скелетным останкам погребенных относились с этическим безразличием (Crangle 2015; Мохов 2020). Тело живого человека, как источник греха, не вызывало почтения у средневековых христиан, но одновременно не вызывали такого почтения и кладбища, служившие местом упокоения мертвого

¹ Именно в этой роли выступают, например, черепа во вступительной части фильма «Терминатор 2: Судный день». Бездушные машины сражаются с людьми на фоне развалин, а вокруг валяются десятки человеческих черепов. Угрозу исчезновения нашего вида, его смертность и хрупкость олицетворяют кости, которые однозначно воспринимаются зрителем как человеческие. В использовании других элементов скелета режиссер не увидел необходимости (за исключением первого кадра). Тем самым невольно создается впечатление, что действие разворачивается на фоне разрушенного антропологического музея.

тела. Для идеи бессмертия сохранение целостности тела не было важным условием, а потому кладбища с одной стороны могли иметь весьма запущенный вид, а с другой, были частью общего городского пространства, местом торговли, представлений и правосудия (Мохов 2020). Неудивительно, что по большей части долгосрочного управления кладбищами, нацеленного на сохранение останков в целостности, обычно не происходило — нарушение могильного пространства было неизбежным, но несущественным с литургической и прагматической точки зрения (Crangle 2015: 278).

Не только людьми Средневековья торчащие из земли кости воспринимались морально безразлично, но и современными археологами разрозненные и лишенные мягких тканей части скелета легче воспринимаются как научные объекты (Crouch 2017). Некоторые археологи отказываются от раскопок кладбищ недавнего времени, опасаясь не только иметь дело с исторически близкими захоронениями, но и вероятности наткнуться на органические останки (волосы, ногти, фрагменты кожи), считая такого рода раскопки отвратительными и даже аморальными. При этом кремированные и фрагментарные человеческие останки часто рассматриваются в современном обществе как наименее отталкивающие, менее индивидуалистичные, а в науке — как менее информативные (Crouch 2017; Walker 2000). Несомненно, этому способствует максимальное внешнее отдаление формы останков от формы человеческого тела. Даже при знакомстве с публикациями, посвященными вопросам этики, нетрудно заметить, что рассуждения исследователей опираются в первую очередь на примеры обращения со скелетами и их фрагментами, тогда как кальцинированные кости, как правило, остаются за пределами их внимания. Лишь относительно недавно кремированные останки стали рассматриваться как потенциальные объекты официального музейного хранения. Более того, сама по себе кремация нередко оказывается завершающим этапом поспогребальных действий, совершаемых с останками после проведения археологических раскопок и их исследования антропологами. Признание скелетов и их фрагментов непригодными (незначимыми) для дальнейшего изучения и хранения в музее приводит к их дальнейшей фрагментации и в конечном счете полному исчезновению из зоны общественного внимания.

Сегодня раскопки древних погребений, как правило, имеют целью проведение научного исследования и восстановление утраченной информации об умерших. В эпоху Средневековья причины для преднамеренного поспогребального нарушения, эксгумации и повторного захоронения включали в себя широкий спектр ритуальных и неритуальных действий. Среди наиболее распространенных причин — обряды предков, почитание и поминовение важных личностей, политические споры, спасение тел, культ реликвий, но также грабежи и осквернение. Как и в случае с временными могилами, кости, которые подвергались эксгумации, позднее могли быть очищены и сожжены (Weiss-Krejci 2011: 77). Хорошо известна роль останков святых как реликвий в католической постсредневековой Европе, однако останки мирян, извлеченные из склепов, иногда использовались также в народной медицинской и ритуальной практике. Такое продленное физическое и духовное присутствие умерших, с точки зрения исследователей, позволяет рассматривать их как постоянно действующих агентов в соответствующих сообществах (Farrow 2021).

Ценность останков, которая изначально определялась с ритуально-практической точки зрения, сегодня видоизменилась за счет легитимации научно-практического взгляда на умерших. Если исторически для восприятия останков было важным

различение трупа и скелета, то в антропологии, где исследователи редко имеют дело с трупами (и как мы увидим, в этом случае стремятся перевести их в одну из последующих категорий), более важным является то, с каким именно элементом скелета приходится иметь дело. Градации, предложенные Р. Дитрихом для первого фактор-оси, могут быть преобразованы в вид «Мумия — скелет/череп — отдельные кости — кремированные останки». Распространенность особо бережного отношения к мумиям как объектам высокой научной ценности не вызывает сомнения, однако исторически наиболее важное положение в этом ряду занимает череп. Это не просто элемент скелета, а объект особого сакрального, символического и научного значения. В различных культурах череп воспринимался какместилище сознания или души; после смерти его сохранение нередко служило способом продления присутствия умершего. С другой стороны, уже с XVIII века череп стал главным объектом внимания в расовых классификациях и судебной идентификации. Череп рассматривался как наиболее информативная часть скелета, позволяющая индивидуализировать останки или, наоборот, включить умершего в типологический ряд. Таким образом, череп представляет собой культурную и научную аномалию на оси, описывающей фактор целостности останков, — ячейку, в которой пересекаются биологическое, эмоциональное и символическое измерения.

О роли социальных связей

На восприятие останков несомненно оказывает не только их целостность, но и прочность тех связей, которые сохраняются между мертвыми и живыми на момент вторжения заинтересованной стороны в сложившийся status quo (или даже были повторно установлены по результатам научных исследований). Действительно, если мы посмотрим на состав антропологических коллекций различных научных институтов и музеев, то обнаружим, что они большей частью сформированы за счет останков людей с разорванными культурными, историческими или социальными связями. Останки из раскопок относятся к категории тех, культурная связь которых с современным населением либо совершенно прервалась с течением времени, либо население не имело возможности оказать достаточно сопротивления, чтобы сохранить останки нетронутыми. Коллекции с задокументированным полом и возрастом, находящиеся на хранении различных научных институтов и музеев, чаще всего представлены останками лиц с разорванными социальными связями: представителей беднейших слоев населения, тела которых оставались невостребованными из моргов и больниц, а также иммигрантов и преступников (Campanacho et al. 2021; Cardoso 2021). В некотором смысле отсутствие прочных связей могло предречь посмертную судьбу человека еще при его жизни.

Иногда для нарушения естественного порядка захоронения и превращения тела покойного в предмет музейного хранения достаточно того, чтобы человек выпал из привычного круга социальных связей на короткое время. Сюда, например, относятся коллекции, сформированные из скелетных останков солдат, павших на полях сражений XIX столетия (Tammiksaar; Kalling 2018) и даже в период Великой Отечественной войны (Гайваронский, Соловьев 2022).

Но это же касается и людей иной культурной принадлежности, которые оказались в орбите внимания исследователей. Обычно эта проблема обсуждается на примере археологических раскопок в бывших колониальных странах, проведение которых не

согласовывалось с местным населением, однако в действительности такие примеры можно найти далеко за пределами собственно археологии. Так, в конце XIX в. антропологи Ф. Боас и А. Хрдличка исследовали группу из шести эскимосов, прибывших в Американский музей естественной истории в составе туристической группы. А. Хрдличка провел их измерения, сделал фотографии, а также изготовил антропологические слепки частей тел. Оказалось, что эскимосы прибыли в музей простуженными, и у четырех из них болезнь переросла в туберкулез, от которого они и скончались. А. Хрдличка распорядился, чтобы тела всех четверых были мацерированы и выварены, а затем зарегистрировал скелеты в составе музейной коллекции (*Powell et al. 1993*). Этот случай можно рассматривать как пример наукоцентричного безразличия к телу умершего человека и чувствам его близких. Но он также служит хорошей иллюстрацией независимости факторов «целостности тела» и «сохранения социальных и исторических связей» при определении рамок допустимого обращения с останками. Мнение родственников о распоряжении телами исследователями не запрашивалось. С одной стороны, большое географическое расстояние позволило пренебречь «толщиной» нитей, связывавших умерших с близкими людьми, с другой, сами Ф. Боас и А. Хрдличка очевидно не ощущали бремени этических норм, с которым им пришлось бы столкнуться, случись кому-нибудь из них иметь дело с трупом коллеги¹.

За последние десятилетия в защите останков умерших, в первую очередь коренных народов территорий, подвергнувшихся европейской колонизации, произошла заметная эволюция. Этой теме посвящена обширная литература, обзор которой не входит в задачи данной публикации. Здесь лишь стоит отметить, что именно социальные связи, а не общее стремление к восстановлению исторической справедливости по-прежнему имеют решающее значение в определении судьбы останков. Хорошо известно, что NAGPRA² помогла учесть мнение многих групп американских индейцев и оказала положительное влияние на расширение контактов между индигенным населением, правительством, музеями и археологами. Однако, например, некоторые группы индейцев Калифорнии, не получившие или лишенные официального признания со стороны федерального правительства, не получили доступ к NAGPRA, а соответственно оказались лишены контроля над посмертной судьбой останков своих предков (*Walker 2000: 24*).

Несомненно, важной является потенциальная сила и направление общественной реакции: например, в Европе, когда речь идет о раскопках и изучении останков из христианских (или предположительно христианских) захоронений требуется большая толика осторожности, чем при обращении с останками иной культурной и географической принадлежности. Можно считать такое положение примером двойных стандартов (*Bahn 1984*), но можно также рассматривать эту проблему в контексте определяющей роли социальных и исторических связей. Более тесная и прочная связь подразумевает большую мотивацию для их сохранения и проявления уважения.

¹ В действительности среди оставшихся в живых эскимосов был сын одного из погибших, который требовал похоронить отца. Для его успокоения были разыграны фиктивные похороны, тогда как настоящее тело было мацерировано и выставлено в музее, о чем сын узнал несколько лет спустя (*Schug et al. 2025*).

² NAGPRA (Native American Graves Protection and Repatriation Act) — федеральный закон США, требующий от федеральных агентств и учреждений, получающих федеральное финансирование, возвращать «культурные ценности» коренных американцев (включая человеческие останки) прямым потомкам и культурно связанным племенам американских индейцев.

Впрочем, иногда важным оказывается даже сохранение символической связи с социумом. В США в середине XIX в. по мере распространения практики похищения тел главными целями стали могилы без надписей, поскольку с точки зрения копателей они были символически оставлены обществом и не находились под его защитой. Такой подход в равной степени касался могил бедняков, неспособных поддерживать уход за местами упокоения близких, и коренных американцев, могилы которых не соответствовать «правильным» христианским формам (Highet 2005). Можно утверждать, что внутри музеев и научных институтов роль такой надгробной таблички, играют этикетки и шифры. Статус музейного предмета, снабженного документацией, служит гарантией защиты и сохранения целостности скелетов (и в меньшей степени мелких костей и зубов). Положение останков, оказавшихся в подвалах институтов менее надежно. И в обоих случаях утрата документации (депаспортизация) грозит сдвигом границ допустимых способов обращения с останками. Вторично обезличенные кости могут стать частью учебной коллекции по анатомии, перезахоронены или кремированы без выделения участков для захоронения. Для человеческих останков, происходящих из археологических раскопок, утрата маркировки означает окончательный разрыв связей с миром живых и лишение их защиты.

Хорошим примером важности обоих факторов при определении границ допустимого обращения с останками является история скелета гайдука Петра I великана Николая Буржуа, выставленного на постоянной экспозиции в Кунсткамере. Тело великана было препарировано после смерти в 1724 г. и выставлено на экспозиции в виде нескольких экспонатов: чучела, скелета и отдельных внутренних органов. Во время пожара 1747 г. череп Буржуа был утрачен, а впоследствии взамен был подобран «новый» череп. Таким образом, в одном скелете были соединены кости двух разных людей. Череп неизвестного стал частью посмертного образа великана Буржуа — вместе они провели времени больше, чем со своими прижизненными владельцами. Внешне череп, по-видимому, заметно отличается от черепа Буржуа. В ходе недавней реставрации утраченные мышелки оригинальной нижней челюсти Буржуа были преднамеренно воссозданы таким образом, чтобы соединить их с уступающим по размерам черепом (Стариков, Радзюн 2012).

О замене черепа иногда рассказывают экскурсоводы, но этот факт не упоминается в сопроводительном тексте на экспозиции. Сложно представить, чтобы столь примечательная информация не была бы указана, если бы соединению были подвергнуты, например, части мумий двух разных людей. В этом случае аналогии с чудовищем Франкенштейна напрашиваются сами собой, однако соединение костей, лишенных плоти, не вызывает острых эмоций. С другой стороны, несомненно, что восприятие экспоната как этически приемлемого обеспечивается также полным отсутствием каких-либо сведений о времени и регионе происхождения владельца черепа. Не существует каких-либо сообществ, которые могли бы претендовать на изменение статуса черепа неизвестного или испытывали эмоциональное беспокойство из-за публичного выставления такого экспоната.

Заключение

Модель, предложенная Р. Дитрихом, предлагает полезную аналитическую рамку для понимания того, какие факторы оказывают влияние на практики обращения с

человеческими останками. Хотя автор не развивает подробно возможные этические или правовые следствия комбинации различных уровней сохранности и степени «присутствия» умерших в коллективной памяти, сама идея двумерной матрицы позволяет наглядно продемонстрировать основные закономерности в вариативности отношения общества к человеческим останкам, в т. ч. со стороны профессионального сообщества антропологов и археологов.

Приведенные выше примеры разного отношения и способов обращения с человеческими останками не призваны послужить оправданием случаев безалаберного, пренебрежительного или хищнически-коммерческого отношения к останкам. Однако представляется, что история убедительно показывает: создание универсального свода правил обращения с человеческими останками остается практически неразрешимой задачей на практике.

И наукоцентричный взгляд археологов и антропологов, и религиозное мировоззрение сторонников обязательных перезахоронений, и стремление к восстановлению социальной справедливости активистов и представителей индигенных народов, и иные точки зрения, представленные в современном обществе, будут изменяться как в ходе взаимного диалога, поиске компромиссов между всеми заинтересованными сторонами, так и общей трансформации социального устройства нашего мира. Весьма вероятно, что развитие технологий, обеспечивающих сохранение памяти о личности умершего, будет способствовать более толерантному отношению к различным способам обращения с человеческими останками, поскольку личность будет все меньше не связана с физическим состоянием его тела. В этом смысле современная европейская и американская тенденция к пересмотру статуса человеческих останков и наделению умерших особыми правами, может оказаться таким же временным явлением, каким были практики не задававшихся вопросами этики гробокопателей Нового времени.

Археологи и антропологи в первую очередь используют останки для постановки и решения исследовательских задач, но можно также утверждать, что их усилия возвращают в общественное сознание модели жизни, которые в противном случае могли бы быть полностью забыты. Исследование археологами различных деталей жизни давно ушедших людей является более ярким способом противодействия забвению, нежели сохранение останков в нетронутых и постепенно разрушающихся могилах (Scarre 2003). Смерть в обществах традиционной культуры воспринимается не как единичное событие, а скорее, как процесс или даже ряд стадий, через которые проходит личность умершего, пока его тело переживает физическую трансформацию. Эта трансформация, как и само течение времени неизбежно меняет отношение к умершим его близких и будущих потомков. С возникновением анатомии, медицины и археологии обнаружилось, что некогда считавшийся завершенным последний обряда перехода, символизировавший окончательное исключение умершего из мира живых, может также оказаться лишь промежуточным этапом, временем подготовки к новому переходу в принципиально новое состояние — и, возможно, к возвращению из цепких лап забвения.

Научная литература

- Буйских С. Б. Древние некрополи: нравственные аспекты исследования // Археологія і давня історія України. 2015. № 1 (14). С. 438–446.
- Гайворонский И. В., Соловьёв К. В. Краниологические коллекции кафедры нормальной ана-

- томии Военно-медицинской академии — национальное достояние и уникальная база для научных исследований // Саратовский научно-медицинский журнал. 2022. № 18 (4). С. 596–603.
- Мохов С. Рождение и смерть похоронной индустрии. От средневековых погостов до цифрового бессмертия. М.: Common Place, 2020. 328 с.
- Стариков Ю. В., Радзюн А. Б. Реставрация естественно-исторических предметов. Скелет великана Буржуа из Кунсткамеры // Исследования и консервация культурного наследия. М.: Индрик. Вып. 3. 2012. С. 258–263.
- Шнирельман В. А. Археология, историческое наследие и проблемы этики // Сибирские исторические исследования. 2020. № 1. С. 97–122. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/6>
- Bahn P. G. Do not Disturb? Archaeology and the Rights of the Dead // Oxford Journal of Archaeology. 1984. Vol. 3(2). P. 127–139. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1984.tb00322.x>
- Campanacho V., Alves Cardoso F., Ubelaker D. H. Documented Skeletal Collections and their Importance in Forensic Anthropology in the United States // Forensic Sciences. 2021; Vol. 1(3). P. 228–239. <https://doi.org/10.3390/forensicsci1030021>
- Cardoso H. An Ethical, Cultural and Historical Background for Cemetery-Based Human Skeletal Reference Collections // Journal of Contemporary Archaeology. 2021. Vol. 8(1). P. 21–52. <https://doi.org/10.1558/jca.43380>
- Clavandier G. De nouvelles normes à l'égard des restes humains anciens: de la réification à la personnalisation? // Canadian Journal of Bioethics. 2019. Vol. 2(3). P. 79–87.
- Crangle J. N. A Study of Post-Depositional Funerary Practices in Medieval England. PhD Thesis. University of Sheffield, 2015.
- Crouch K. C. Dealing with the Dead: Understanding Professional Relations between Archaeologists and Human Remains. PhD Thesis. The University of Manchester, 2017.
- de Tienda Palop L., Currás B. X. The Dignity of the Dead: Ethical Reflections on the Archaeology of Human Remains // Ethical Approaches to Human Remains / ed. by Squires K., Errickson D., Márquez-Grant N. Springer, Cham, 2019. P. 19–38. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32926-6_2
- Dietrich R. Nicht die Toten, sondern die Lebenden: Menschliche Überreste als Bodenfunde // Archäologische Informationen. 2013. Vol. 36. P. 113–119.
- Farrow T. J. Relics of (the) People: Ossuary Remains in Postmedieval European Folk Practice // The Enquiring Eye. Journal of the Museum of Witchcraft and Magic. 2021. Vol. 5. P. 1–15.
- Highe M. J. Body Snatching & Grave Robbing: Bodies for Science // History and Anthropology. 2005. Vol. 16:4. P. 415–440. <https://doi.org/10.1080/02757200500390981>
- Leighton M. Personifying Objects/Objectifying People: Handling Questions of Mortality and Materiality through the Archaeological Body // Ethnos. 2010. Vol. 75:1. P. 78–101.
- Powell S., Garza C. E., Hendricks A. Ethics and Ownership of the Past: The Reburial and Repatriation Controversy // Archaeological Method and Theory. 1993. Vol. 5. P. 1–42.
- Scarre G. Archaeology and Respect for the Dead // Journal of Applied Philosophy. 2003. Vol. 20(3). P. 237–249. <https://doi.org/10.1046/j.0264-3758.2003.00250.x>
- Schug R. G., Halcrow S. E., de la Cova C. They Are People Too: The Ethics of Curation and Use of Human Skeletal Remains for Teaching and Research // American Journal of Biological Anthropology. 2025. 186: e70013. <https://doi.org/10.1002/ajpa.70013>
- Shvedchikova T. Between the Archaeological and the Criminal Cases: Human Remains and Ethical Issues in Russia // Ethical Approaches to Human Remains. A Global Challenge in Bioarchaeology and Forensic Anthropology. Springer Nature Switzerland AG, 2019. P. 557–566.
- Tammiksaar E., Kalling K. “I was Stealing Some Skulls from the Bone Chamber when a Bigamist Cleric Stopped Me.” Karl Ernst von Baer and the Development of Physical Anthropology in Europe // Centaurus. 2018. Vol. 60. P. 276–293. <https://doi.org/10.1111/1600-0498.12189>
- Thomas J.-L., Krupa K. L. Bioarchaeological Ethics and Considerations for the Deceased // Human Rights Quarterly. 2021. Vol. 43(2). P. 344–354. <https://doi.org/10.1353/hrq.2021.0025>
- Vanni A. Human Remains: European Legislative Perspective on the Limit between Forensic and

Archaeological Jurisdiction with Special Regard to War Graves // *Journal of Bioarchaeological Research*. 2023. Vol. 1(2). e2023016

Walker P. L. Bioarchaeological Ethics: A Historical Perspective on the Value of Human Remains // Katzenberg M. A., Saunders S. A. (Eds.) *Biological Anthropology of the Human Skeleton*. Hoboken, New Jersey: 2000. P. 3–39. <https://doi.org/10.1002/9780470245842.ch1>

Weiss-Krejci E. The Formation of Mortuary Deposits: Implications for Understanding Mortuary Behavior of Past Populations // *Social Bioarchaeology* / ed. by Agarwal S., Glencross B. Malden: Wiley-Blackwell, 2011. P. 68–106.

References

- Bahn, P. G. 1984. Do not Disturb? Archaeology and the Rights of the Dead. *Oxford Journal of Archaeology* 3(2): 127–139. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0092.1984.tb00322.x>
- Buiskih, S. B. 2015. Drevnie nekropoli: нравственные аспекты исследования [Ancient Necropolises: A Study of Moral Aspects]. *Arheologija i davnjaia istoriia Ukrainy* 1 (14): 438–446.
- Campanacho V., F. Alves Cardoso, and D. H. Ubelaker. 2021. Documented Skeletal Collections and their Importance in Forensic Anthropology in the United States. *Forensic Sciences* 1(3): 228–239. <https://doi.org/10.3390/forensicsci1030021>
- Cardoso, H. 2021. An Ethical, Cultural and Historical Background for Cemetery-Based Human Skeletal Reference Collections. *Journal of Contemporary Archaeology* 8(1): 21–52. <https://doi.org/10.1558/jca.43380>
- Clavandier, G. 2019. De nouvelles normes à l'égard des restes humains anciens: de la réification à la personnalisation [New Standards Regarding Ancient Human Remains: From Reification to Personification]? *Canadian Journal of Bioethics* 2(3): 79–87.
- Crangle, J. N. 2015. *A Study of Post-Depositional Funerary Practices in Medieval England*. Ph.D. Thesis, University of Sheffield.
- Crouch, K. C. 2017. *Dealing with the Dead: Understanding Professional Relations between Archaeologists and Human Remains*. Ph.D. Thesis, The University of Manchester.
- de Tienda Palop, L., and B. X. Currás. 2019. The Dignity of the Dead: Ethical Reflections on the Archaeology of Human Remains. In *Ethical Approaches to Human Remains*, ed. by K. Squires, D. Errickson and N. Márquez-Grant. Springer, Cham: 19–38. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32926-6_2
- Dietrich, R. 2013. Nicht die Toten, sondern die Lebenden: Menschliche Überreste als Bodenfunde. *Archäologische Informationen* 36: 113–119.
- Farrow, T. J. 2021. Relics of (the) People: Ossuary Remains in Postmedieval European Folk Practice. *The Enquiring Eye. Journal of the Museum of Witchcraft and Magic* 5: 1–15.
- Gaivoronskii, I. V., and Solovyov, K. V. 2022. Kraniologicheskie kollektsii kafedry normal'noi ana-tomii Voenno-meditsinskoi akademii — natsional'noe dostoianie i unikal'naia baza dlia nauchnykh issledovaniy [The Craniological Collections of the Department of Normal Anatomy of the Military Medical Academy — A National Treasure and a Unique Base for Scientific Research]. *Saratov Journal of Medical Scientific Research* 18 (4): 596–603.
- Highet, M. J. 2005. Body Snatching & Grave Robbing: Bodies for Science. *History and Anthropology* 16: 415–440. <https://doi.org/10.1080/02757200500390981>
- Leighton, M. 2010. Personifying Objects/Objectifying People: Handling Questions of Mortality and Materiality through the Archaeological Body. *Ethnos* 75: 78–101.
- Mokhov, S. 2020. *Rozhdenie i smert pokhoronnoi industrii. Ot srednevekovykh pogostov do tsyvrovogo bessmeriia* [The Birth and Death of the Funeral Industry. From Medieval Cemeteries to Digital Immortality]. Moscow: Common Place Publ. 328 p.
- Powell, S., C. E. Garza, and A. Hendricks. 1993. Ethics and Ownership of the Past: The Reburial and Repatriation Controversy. *Archaeological Method and Theory* 5: 1–42.
- Scarre, G. 2003. Archaeology and Respect for the Dead. *Journal of Applied Philosophy* 20(3):

- 237–249. <https://doi.org/10.1046/j.0264-3758.2003.00250.x>
- Schug, R. G., Halcrow, S.E., and C. de la Cova. 2025. They Are People Too: The Ethics of Curation and Use of Human Skeletal Remains for Teaching and Research. *American Journal of Biological Anthropology* 186: e70013. <https://doi.org/10.1002/ajpa.70013>
- Shnirelman, V. A. 2020. Arheologiya, istoricheskoe nasledie i problemy etiki [Archaeology, Historical Heritage and Ethical Issues]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 1: 97–122. <https://doi.org/10.17223/2312461X/27/6>
- Shvedchikova, T. 2019. Between the Archaeological and the Criminal Cases: Human Remains and Ethical Issues in Russia. *Ethical Approaches to Human Remains. A Global Challenge in Bioarchaeology and Forensic Anthropology*. Springer Nature Switzerland AG: 557–566.
- Starikov, Y. V., and A. B. Radziun. 2012. Restavratsiia estestvenno-istoricheskikh predmetov. Skelet velikana Burzhua iz Kunstkamery [Restoration of Natural History Objects. Skeleton of the Giant Bourgeois from the Kunstkamera] *Issledovaniia i konservatsiia kul'turnogo nasledia* 3: 258–263.
- Tammiksaar, E., and K. Kalling. 2018. “I was Stealing Some Skulls from the Bone Chamber when a Bigamist Cleric Stopped Me.” Karl Ernst von Baer and the Development of Physical Anthropology in Europe. *Centaurus* 60: 276–293. <https://doi.org/10.1111/1600-0498.12189>
- Thomas, J.-L., and K. L. Krupa. 2021. Bioarchaeological Ethics and Considerations for the Deceased. *Human Rights Quarterly* 43(2): 344–354. <https://doi.org/10.1353/hrq.2021.0025>
- Vanni, A. 2023. Human Remains: European Legislative Perspective on the Limit between Forensic and Archaeological Jurisdiction with Special Regard to War Graves. *Journal of Bioarchaeological Research* 1(2): e2023016
- Walker, P. L. 2000. Bioarchaeological Ethics: A Historical Perspective on the Value of Human Remains. In *Biological Anthropology of the Human Skeleton*, ed. by M. A. Katzenberg, S. A. Saunders. Hoboken, New Jersey. 3–39. <https://doi.org/10.1002/9780470245842.ch1>
- Weiss-Krejci, E. 2011. The Formation of Mortuary Deposits: Implications for Understanding Mortuary Behavior of Past Populations. In *Social Bioarchaeology*. ed. by S. Agarwal, B. Glencross. Malden: Wiley-Blackwell. 68–106.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/314-330

Научная статья

© С. Б. Боруцкая, О. А. Емельянчик, С. В. Васильев

**АНАЛИЗ ПОКАЗАТЕЛЕЙ ПАЛЕОДЕМОГРАФИИ
СРЕДНЕВЕКОВОГО ГОРОДА ПОЛОЦК
(ПО МАТЕРИАЛАМ РАСКОПОК НЕКРОПОЛЯ ВЕРХНИЙ ЗАМОК)**

Археологические раскопки на территории Верхнего замка проводились в 2019–2022 гг. под общим руководством И. В. Магалинского в ходе спасательных археологических исследований. Анализ археологического материала позволил датировать могильник XI–XIII вв. В общей сложности в регулярных и нерегулярных погребениях некрополя «Верхний замок» были обнаружены костные останки 145 индивидов; 38 скелетов принадлежали мужчинам, 55 — женщинам, 51 — детям до 15 лет. Один скелет принадлежал индивиду 16–18 лет, но не был определен по полу. Нами был проведен палеодемографический анализ по методике J. Angel (Angel 1969). Пик смертности в группе приходится на первую, детскую возрастную когорту 0–5 лет. Взрослые индивиды, мужчины и женщины, чаще умирали в возрасте 40–45 лет. Процент детской смертности в группе из Полоцка составил 35,17%. То есть треть населения умерла в детском возрасте, до 15 лет. Данный показатель можно считать соответствующим относительной демографической стабильности группы. Почти 50% детей умерли в возрасте до 5 лет, 18% детей не дожили до 1 года. Финальная возрастная когорта не представительна, до 50 лет дожило только 2,76% населения. Средняя продолжительность жизни людей группы из Полоцка составила почти 24 года, что является невысоким показателем. Средний возраст смерти взрослых индивидов, и мужчин, и женщин, не высок по сравнению с другими группами из России и Беларуси, и составил около 34 лет. В группе из Верхнего замка наблюдается ненормальное соотношение взрослых мужчин и женщин. Женщин идентифицировано на 18% больше.

Боруцкая Светлана Борисовна — к. б. н., доцент, старший научный сотрудник, кафедра антропологии биологического факультета, МГУ имени М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-151X>

Емельянчик Ольга Антоновна — к. б. н., доцент, Полоцкий государственный университет имени Евфросинии Полоцкой (Республика Беларусь, 211440 г. Новополоцк, ул. Блохина, 29) Эл. почта: emeljanchik@psu.by ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8813-4411>

Васильев Сергей Владимирович — д. и. н., главный научный сотрудник, заведующий Центром физической антропологии, Институт этнологии и антропологии РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А); ведущий научный сотрудник, Центр 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>

* Статья подготовлена в рамках гранта РНФ-БРФФИ 23-48-10011 «Биоархеологическая реконструкция образа жизни и физических характеристик средневекового населения Беларуси и европейской части России».

Ключевые слова: палеодемография, индексы дожития, возрастная когорта, процент детской смертности, средняя продолжительность жизни, пик смертности, финальная возрастная когорта

Ссылка при цитировании: Боруцкая С. Б., Емельянчик О. А., Васильев С. В. Анализ показателей палеодемографии средневекового города Полоцк (по материалам раскопок некрополя Верхний замок) // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 314–330.

UDC: 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/314-330

Original article

© Svetlana Borutskaya, Olga Yemelyanchik, Sergey Vasilyev

PALEODEMOGRAPHIC DATA ON THE MEDIEVAL CITY OF POLOTSK (BASED ON EXCAVATIONS OF THE UPPER CASTLE NECROPOLIS)

Excavations on the Upper Castle site were conducted from 2019 to 2022 under the general direction of I.V. Magalinsky as part of the rescue archaeological research. Analysis of the archaeological material revealed that the burial ground dates to the 11th–13th centuries. A total of 145 individuals were found in both regular and irregular burials at the Upper Castle necropolis. Sex estimation identified 38 male, 55 female, and 51 subadult skeletons (aged under 15). One skeleton belonged to an individual aged 16–18, whose sex is unknown. We conducted a paleodemographic analysis using J. Angel's (Angel 1969) methodology. The peak mortality rate in the group occurred in the first, childhood age cohort (0–5 years). Adults, both men and women, most often died at the age of 40–45. The infant mortality rate in the Polotsk group was 35.17%. This means that one-third of the population died in childhood, before reaching the age of 15. This figure is consistent with the relative demographic stability of the group. Almost 50% of children died before age 5, and 18% died before age 1. The final age cohort is not representative; only 2.76% of the population survived to age 50. The average life expectancy of the Polotsk group was almost 24 years, which is comparatively low. The average age at death for adults, both men and women, was low compared to other groups from Russia and Belarus, at approximately 34 years. The Upper Castle group exhibited an abnormal ratio of adult women to men, with 18% more women identified.

Keywords: paleodemography, survival indices, age cohort, infant mortality rate, life expectancy, peak mortality, final age cohort

Authors Info: Borutskaya, Svetlana B. — Ph.D. in Biological Sciences, Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasborl@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-151X>

Emelyanchik, Olga A. — Ph.D. in Biological Sciences, Docent, Associate Professor. Euphrosyne of Polotsk State University (Novopolotsk, Republic of Belarus). E-mail: emeljanchik@psu.by ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8813-4411>

Vasilyev, Sergey V. — Doctor of History, 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: Borutskaya, S. B., O. A. Yemelyanchik, and S. V. Vasilyev. 2025. Paleodemographic Data on the Medieval City of Polotsk (Based on Excavations of the Upper Castle Necropolis). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 314–330.

Funding: The study was supported by the Russian Foundation for Basic Research and Basic Research Foundation grant 23-48-10011 «Bioarchaeological Reconstruction of the Lifestyle and Physical Characteristics of the Medieval Population of Belarus and the European part of Russia».

Введение

Полоцк — один из древнейших восточнославянских городов, первое упоминание о котором датируется 862 г. в связи с «призванием варягов» и началом княжения Рюрика (Повесть 2012: 52). Факт существования Полоцка в IX в. убедительно подтверждается археологическими исследованиями (Дук 2010: 18). Как городское поселение Полоцк формировался в устье р. Полоты при впадении в Западную Двину на месте древнего племенного центра «полочан» (полоцких кривичей). В X–XI вв. Полоцк становится центром земли-волости — Полоцкого княжества, в котором правит собственная княжеская династия, основанная князем Рогволодом, который «пришел из-за моря и держал власть свою в Полоцке» (Повесть 2012: 52). Политический расцвет Полоцка приходится на XI в. и связан с именами князей Брячислава Изяславича (1003–1044 гг.) и Всеслава Брячиславича (1044–1101 гг.). Именно в это время в Полоцке был построен первый на белорусских землях каменный храм — Софийский собор (около 1044–1066 гг.). В XII в. полочане полностью контролируют торговый путь по Западной Двине до Балтийского моря, собирают дань с латгалов и других племен в низовьях Двины. В XII–XIII вв. Полоцк становится одним из крупнейших городов Древней Руси, население которого насчитывало более 10 тыс. человек (Дук 2010: 8). В отличие от других древнерусских городов, в XIII в. Полоцк не испытал нашествия монголо-татар и крестоносцев. Появление в низовьях Западной Двины рыцарского Ордена меченосцев и основание крепости Рига послужили началом борьбы с крестоносцами за земли Нижнего Подвинья, которая, однако, не приобрела длительного характера. В начале XIV в. Полоцк вошел в состав Великого Княжества Литовского.

Археологические исследования древнего Полоцка начались еще в 20-е гг. XX в. Начало изучения полоцких некрополей связано с проведением систематических археологических исследований на базе Полоцкого государственного университета, которые развернулись с начала 2000-х гг. В результате археологических раскопок под руководством Д. В. Дука и А. Л. Коца были получены остеологические материалы по населению Полоцка XVII–XVIII вв. В 2014 г. впервые был открыт и исследован городской некрополь XIII–XIV вв. Начиная с 2019 г. под руководством И. В. Магалинского проводились археологические исследования на территории Верхнего замка, в результате которых впервые была получена представительная коллекция остеологических материалов по населению Полоцка XI–XIII вв.

Второй средневековый некрополь был обнаружен на территории Верхнего замка, расположенного на возвышенности при впадении р. Полоты в Западную Двину (Рис. 1). Первоначально предполагалось, что в IX–X вв. именно сюда был перенесен с территории городища полоцкий детинец. Однако в свете новых археологических открытий Д. В. Дук высказал предположение, что в XI–XIV вв. территория Верхнего замка, на которой в XI в. был возведен кафедральный Софийский собор, представляла собой скорее городской сакральный центр, который использовался также для административно-церемониальных целей. Функцию главного укрепленного центра города Верхний замок стал выполнять лишь с начала XIV в. (Дук 2010: 40).



Рис. 1. Территория Верхнего замка (вокруг Софийского собора) г. Полоцк

Fig. 1. The territory of the Upper Castle (around St. Sophia Cathedral) in Polotsk (https://vitvesti.by/images/2024/07/06/photo_2024-07-06_09-32-27.jpg)

Археологические раскопки на территории Верхнего замка проводились в 2019–2022 гг. под общим руководством И. В. Магалинского в ходе спасательных археологических исследований при проведении строительных работ на объекте «Реконструкция бывших зданий учреждения здравоохранения в охранной зоне заповедника (Верхний замок) для размещения ГУО “Полоцкое кадетское училище”». Первоначально фрагменты погребений были обнаружены на месте сооружения спорткомплекса. До начала работ на строительной площадке располагался комплекс хозяйственных построек бывшей городской больницы. В западной части строительной площадки спорткомплекса при разборке фундаментов был обнаружен фрагмент разрушенного захоронения. Скелет был ориентирован головой на запад, а само погребение продолжалось в восточной стене. Погребение располагалось на уровне материка и находилось в гробу, от которого сохранились истлевшие остатки (Левко 2021: 53). Следующий этап исследования некрополя связан с разработкой котлована для строительства подвального помещения в южной части территории спорткомплекса. Как уже отмечалось, культурный слой на месте исследования был значительно поврежден хозяйственными постройками бывшей городской больницы, в связи с чем работы проводились с помощью строительной техники с послойным снятием переложенного культурного слоя. В ходе работ в предматериковом слое были зафиксированы пятна могильных ям с остатками гробов и костей, которые разбирались вручную с поэтапной фиксацией. Следующие группы погребений были обнаружены при разработке траншей канализации и водопровода, которые проходили параллельно восточной границе участка строительства спорткомплекса. В 2021 г. некрополь был частично исследован раскопом, который располагался по трассе траншеи под водопровод и ливневую канализацию. Раскоп был вытянут с севера на юг и имел размеры 14,0×5,0 м. В пределах третьего условного пласта, который был представлен черной, влажной, мелкокомковатой землей, были обнаружены остатки деревянного ограждения, которое располагалось на трассе от северо-западного угла раскопа

к юго-восточному. Этот частокол являлся границей между усадьбой и кладбищем (захоронения были обнаружены к западу и югу от ограды). Всего в ходе археологических работ было обнаружено не менее 115 точно зафиксированных погребений, часть из которых была представлена почти целыми скелетами, часть — неполными и разрушенными, встречались также отдельные скопления костей и фрагменты скелетов разных индивидов. Погребения производились в деревянных гробах, которые делались из досок, часто обложенных берестой. Ориентация погребенных западная, с отклонениями на север и юг. В большинстве прослеженных случаев руки скелетов положены на животе, иногда на груди или вытянуты вдоль тела. Погребенные уложены в гробы на спину в анатомическом порядке, в единичных случаях встречено нарушение порядка залегания костей в потревоженных погребениях (череп в районе ног, крестец в районе черепа и т. д.). Анализ археологического материала позволил датировать могильник в пределах XI–XIII вв.

Материалы и методы исследования

В общей сложности в регулярных и нерегулярных погребениях некрополя «Верхний замок» были обнаружены костные останки 145 индивидов; 38 скелетов принадлежали мужчинам, 55 — женщинам, 51 — детям до 15 лет. Один скелет принадлежал индивиду 16–18 лет (возрастная когорта 15–20 лет), но не был определен по полу. Он «участвовал» в общегрупповом анализе. Материал некрополя многочисленен и репрезентативен для проведения палеодемографического анализа. Сохранность скелетов была разной. В отдельных случаях скелеты были сильно неполными и фрагментарными. В основном такими были детские скелеты.

Определение пола проводилось у индивидов старше 15 лет. Определение возраста проходило согласно традиционным антропологическим методам, учитывающим процесс развития и морфологические особенности черепа и посткраниального скелета, а также зубной системы (Никитюк 1960а; Никитюк 1960б; Алексеев, Дебец 1964; Алексеев 1966; Добряк 1960; Пашикова 1963; Ubelaker 1978).

Расчет палеодемографических индексов и их последующий анализ базировались на методике J. Angel (Angel 1969), описанной в работе Д. В. Богатенкова с соавторами (Алексеева и др. 2003).

В ходе работы были рассчитаны следующие палеодемографические индексы:

N — общий объем выборки (число индивидов в группе),

Na — объем взрослой выборки,

Nc — объем детской выборки,

Nm — объем взрослой мужской выборки,

Nf — объем взрослой женской выборки,

Dx — число индивидов в возрастной когорте,

Cx — процент индивидов в возрастной когорте,

Lx — процент индивидов, доживших до соответствующей возрастной когорты,

qx — вероятность смерти индивида в конкретной возрастной когорте,

A — средний возраст смерти в группе (или средняя продолжительность жизни),

AA — средний возраст смерти взрослых индивидов группы, в том числе мужчин (**AAm**) и женщин (**AAf**),

PCD — процент детской смертности,

PBD — процент детей, умерших в первый год жизни. Этот индекс был рассчитан тремя способами:

PBD (0-50+) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно всех индивидов группы;

PBD (0-15) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно всех детей группы (то есть индивидов от 0 до 15 лет);

PBD (0-5) — процент индивидов в возрастной когорте 0–1 год, рассчитанный относительно первого пятилетнего возрастного интервала (0–5) лет, в который дети до 1 года тоже входят;

Cnat (0-50+) — процент новорожденных и детей до 2-х месяцев после рождения от всего объема группы,

Cnat (0-15) — процент новорожденных и детей до 2-х месяцев относительно всех детей,

Cnat (0-5) — процент новорожденных и детей до 2-х месяцев относительно детей первой пятилетней возрастной когорты,

Cnat (0-1) — процент новорожденных и детей до 2-х месяцев относительно детей первого года жизни.

PSR m-f — процентное соотношение взрослых мужчин и женщин группы,

C50+ — процент индивидов в последней, или финальной, возрастной когорте,

Cm50+ — процент мужчин в финальной возрастной когорте (относительно всех взрослых мужчин),

Cf50+ — процент женщин в финальной возрастной когорте (относительно всех взрослых женщин).

C50+m: C50+f — процентное соотношение мужчин и женщин в финальной возрастной когорте. Здесь проценты мужчин и женщин в финальной возрастной когорте рассчитаны относительно всех индивидов старше 50 лет.

Результаты и обсуждение

В *Табл. 1* и на диаграмме *Рис. 2* представлены результаты расчета некоторых палеодемографических показателей (индексов дожития), на основе которых далее проводили расчеты общих палеодемографических индексов группы. В *Табл. 1* также в отдельности приведены показатели для возрастной группы детей от 0 до 1 года, а также новорожденных детей (до 2-х месяцев после рождения). Индивиды из этой когорты вошли в когорту 0–5 лет, которая считается первой возрастной когортой (по методике J. Angel (*Angel* 1969)).

Таблица 1

Индексы дожития группы из Полоцка (Верхний замок)

Возрастные когорты / индексы	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
0–2мес	6	4,14	100,00	0,04
0–1 лет	9	6,21	100,00	0,06
0–5 лет	25	17,24	100,00	0,17
5–10 лет	18	12,41	82,76	0,15
10–15лет	8	5,52	70,35	0,08

Возрастные когорты / индексы	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
15–20 лет	10	6,90	64,83	0,11
20–25 лет	14	9,65	57,93	0,17
25–30 лет	12	8,28	48,28	0,17
30–35 лет	12,5	8,62	40,00	0,22
35–40 лет	14	9,65	31,38	0,31
40–45 лет	18,5	12,76	21,73	0,59
45–50 лет	9	6,21	8,97	0,69
50+ лет	4	2,76	2,76	1,00
Всего	145	100,00		

Table 1. Life expectancy indices for the Polotsk (Upper Castle) group

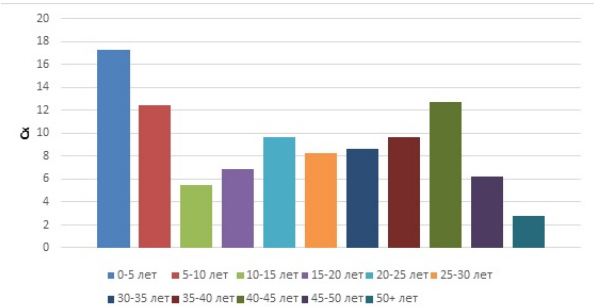


Рис. 2. Процент индивидов группы из Верхнего замка (Полоцк, Беларусь) в разных возрастных когортах

Fig. 2. Individuals from the Upper Castle (Polotsk, Belarus) by age cohort (%)

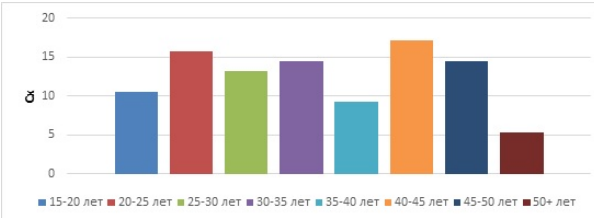


Рис. 3. Процент мужских индивидов группы из Полоцка (Верхний замок) в разных взрослых возрастных когортах

Fig. 3. Male individuals from the Polotsk (Upper Castle) group by age cohort (%)

это также дети, еще довольно маленькие, а также уже довольно пожилые люди, находящиеся в возрасте завершения активной трудовой деятельности.

Обращает внимание очень низкий процент индивидов в финальной возрастной когорте (50+ лет). Во всей группе было всего лишь четыре человека (две женщины и два мужчины) старше 50 лет, что составило менее 3%. Данный показатель указывает на относительное демографическое неблагополучие в группе.

Из Табл. 1 и диаграммы на Рис. 2 видно, что основной пик смертности в группе приходится на первую детскую возрастную когорту 0–5 лет, что могло быть связано с низким уровнем развития медицины, отсутствием антибиотиков и адекватной медицинской помощи женщинам при родоразрешении, слабым здоровьем самых младших детей, и, возможно, низким уровнем жизни населения. Из Табл. 1 видно, что примерно 6% населения умирали в возрасте до 1 года, 4% из них это были новорожденные дети. Пик смертности в возрастной когорте 0–5 лет наблюдается во всех исследованных нами группах средневекового населения и населения Нового времени в Российских городах и селениях, среди средневекового населения Кавказа, а также в раннесредневековой группе из Бельничей (Беларусь).

В группе из Полоцка наблюдается еще два пика смертности, правда значительно меньших. Высокий процент индивидов умерли в возрасте 5–10 лет и 40–45 лет. То есть,

В Табл. 2 представлены результаты расчета индексов дожития для мужчин группы. По результатам определения процента мужчин в разных взрослых возрастных когортах составлена диаграмма, представленная на Рис. 3.

Таблица 2

Индексы дожития мужской части группы из Верхнего замка

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
15–20 лет	4	10,53	100,00	0,11
20–25 лет	6	15,79	89,47	0,18
25–30 лет	5	13,16	73,68	0,18
30–35 лет	5,5	14,47	60,52	0,24
35–40 лет	3,5	9,21	46,05	0,20
40–45 лет	6,5	17,11	36,84	0,46
45–50 лет	5,5	14,47	19,73	0,73
50+ лет	2	5,26	5,26	1,00
Всего	38	100,00		

Table 2. Life expectancy indices for the male individuals from the Upper Castle

Пик смертности мужчин группы приходится на возраст 40–45 лет. Правда, это всего лишь 17%. Пик смертности мужчин соответствует пику смертности в группе в целом. Также высока представительность у мужчин следующих возрастных когорт: 20–25 лет, 25–30 лет, 30–35 лет, 45–50 лет. Низко представительной оказалась финальная возрастная когорта, как и в группе в целом. Большинство мужчин умирали в период активной трудовой жизни.

В Табл. 3 и на диаграмме Рис. 4 представлены результаты расчета палеодемографических индексов для женщин группы.

Таблица 3

Индексы дожития женской части группы из Полоцка (Верхний замок)

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
15–20 лет	5	9,09	100,00	0,09
20–25 лет	8	14,54	90,91	0,16
25–30 лет	7	12,73	76,37	0,17
30–35 лет	7	12,73	63,64	0,20
35–40 лет	10,5	19,09	50,91	0,37
40–45 лет	12	21,82	31,82	0,69
45–50 лет	3,5	6,36	10,00	0,64
50+ лет	2	3,64	3,64	1,00
Всего	55	100,00		

Table 3. Life expectancy indices for the female individuals from Polotsk (Upper Castle)

Основной пик смертности совпадает с таковым у мужчин группы, — в возрастной когорте 40–45 лет. Можно говорить и о втором пике смертности в возрасте 35–40 лет. Таким образом, вероятность умереть в возрасте 35–45 лет у женщин группы была наибольшей.

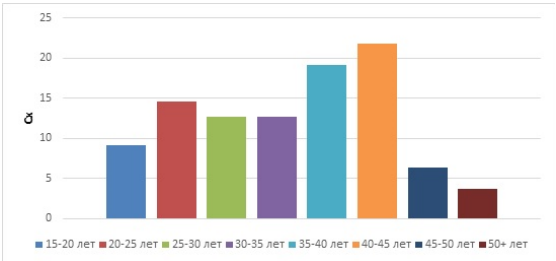


Рис. 4. Процент женщин группы из Верхнего замка в разных возрастных когортах.
Fig. 4. Female individuals from the Upper Castle group by age cohort (%)

Финальная возрастная когорта у женщин, как и у мужчин, непредставительна. И вообще, до возраста даже не 50 лет, а 45 лет дожила очень незначительная часть женщин группы из Верхнего замка.

В Табл. 4 представлены результаты расчета индексов дожития для детской части группы. Помимо индексов, соответствующим трем пятилетним когортам, определены индексы дожития в отдельности для новорожденных детей (от рождения

до 2-х месяцев жизни) и для детей первого года жизни.

Таблица 4

Индексы дожития детской части группы из Полоцка (Верхний замок)

Возрастные когорты	Dx (чел.)	Cx (%)	Lx (%)	qx
0–2 мес.	6	11,76	100,00	0,12
0–1 лет	9	17,65	100,00	0,18
0–5 лет	25	49,02	100,00	0,49
5–10 лет	18	35,29	50,98	0,69
10–15 лет	8	15,69	15,69	1,00
Всего	51	100,00		

Table 4. Life expectancy indices for the children of the Polotsk (Upper Castle) group

Из таблицы детской смертности видно, что почти 50% детей умерли в возрасте до 5 лет, причем почти 18% всех детей умерли до одного года, в том числе почти 12% сразу или вскоре после рождения. В принципе, довольно много детей (более 35%) умерли в возрасте от 5 лет до 10 лет. Следовательно, до 10 лет не дожили примерно 84% детей. Вероятнее всего маленькие дети умирали от различных инфекций, болезней, эпидемий, чему не могла противостоять медицина средневекового Полоцка. Также может быть, образ и уровень жизни населения не способствовали должному вниманию и заботе о маленьких детях.

В Табл. 5 представлены величины общих палеодемографических индексов группы из Полоцка.

Таблица 5

Общие палеодемографические показатели группы из Верхнего замка города Полоцк XII в.

Показатель	Значение
A — средний возраст смерти в группе (продолжительность жизни) (лет)	23,95 лет
AA — средний возраст смерти взрослых людей в группе (лет)	33,78 лет
AAm — средний возраст смерти взрослых мужчин группы (лет)	34,08 лет

Показатель	Значение
AAf — средний возраст смерти взрослых женщин группы (лет)	33,86 лет
PSR m-f — процентное соотношение мужчин и женщин в группе (%)	40,86%:59,14%
PCD — процент детской смертности (%)	35,17 %
PBD (0-50+) — процент смертности в группе в первый год жизни (%)	6,21 %
PBD (0-15) — смертность в первый год жизни от всех детей (%)	17,65 %
PBD (0-5) — смертность в первый год жизни от детей первой когорты (%)	36,00 %
Cnat (0-50+) — процент новорожденных детей от всего объема группы (%)	4,14 %
Cnat (0-15) — процент новорожденных детей относительно всех детей (%)	11,77 %
Cnat (0-5) — процент новорожденных относительно детей первой пятилетней возрастной когорты	24,00 %
Cnat (0-1) — процент новорожденных относительно детей первого года жизни	66,67 %
C50+ — процент индивидов в финальной возрастной когорте (%)	2,76%
C50+m — процент мужчин в финальной возрастной когорте (%)	5,26%
C50+f — процент женщин в финальной возрастной когорте (%)	3,64%
Cm50+:Cf50+ —соотношение мужчин и женщин в финальной когорте (%)	50,0% : 50,0%
Пик(и) смертности в группе в целом	0–5 лет, 5–10; 40–45 лет
Пик(и) смертности мужчин группы	40–45 лет
Пик(и) смертности женщин группы	40–45 лет

Table 5. General paleodemographic indicators for the Upper Castle group (12th century)

Средний возраст смерти в группе (или средняя продолжительность жизни) не высок. То же самое можно сказать и о среднем возрасте смерти взрослых людей в группе, и мужчин, и женщин. Чаще всего этот возраст несколько больше.

Процент детской смертности, 35,17%, указывает на то, что треть населения Полоцка XII века (по данным исследования некрополя Верхний замок) умирали в детском возрасте. Данный показатель можно считать нормальным, соответствующим в определенной мере демографической стабильности в группе. При этом почти 18% детей умирали в первый год жизни, и примерно 67% из них умирали сразу или вскоре после рождения. От всей группы это было чуть более 4%.

В группе наблюдается ненормальное соотношение взрослых мужчин и женщин. Женщин идентифицировано на 18% больше.

В исследованной группе из Полоцка очень небольшое число людей доживали до 50 лет. Процент индивидов в финальной возрастной когорте составил всего 2,76%, что является крайне низким показателем. Не исключено, что данный факт, так же, как и высокий показатель смертности самых маленьких детей, связаны с низким уровнем развития медицины и отсутствием необходимых лекарственных препаратов в Полоцке XII века. Большинство взрослых людей умирали в возрасте 40–45 лет.

Далее мы провели сравнение по некоторым наиболее важным палеодемографическим показателям группы из Полоцка XII в. с другими группами из разных городов и селений Западной части России XVI–XIX вв. и одной группы из современной Беларуси: двумя сериями из некрополей города Тверь, тремя сериями из города Нижний Новгород, одной группы из г. Липецка, сборной серии из нескольких русских православных кладбищ города Казани, серии из села Исупово Костромской области, некрополя Блохино-1 у бывшей засечной крепости Саранского уезда (ныне восточная окраина города Саранска) и группы из города Бельнички Могилевского района Беларуси (Васильев, Боруцкая 2004; 2007; Боруцкая, Васильев 2015; 2021; Васильев и др. 2020; Боруцкая, Харламова и др. 2021; Боруцкая, Васильев и др. 2021; Боруцкая и др. 2024).

Ниже приводим краткие сведения о некрополях, материал из которых был использован в качестве сравнительного в ходе палеодемографического анализа в данной работе.

Для сравнительного анализа использованы данные исследования могильника в городе Бельнички Могилевского района Беларуси. Датировка могильника — XVII–XIX вв. Раскопки проводились в 2019–2020 гг. Руководитель раскопок А. Н. Вашанов.

В г. Астрахань было исследовано кладбище Благовещенского монастыря. Кладбище относится к XVII–XIX вв. Захоронения совершены по православному обряду. Руководитель раскопок Д. В. Васильев. Раскопки проводились в 2022 г.

Были исследованы три выборки из Нижнего Новгорода. Первая выборка была собрана при раскопках в Нижегородском Кремле у церкви Михаила Архангела. Раскопки проводились в 2003–2004 гг. под руководством археолога к. и. н. Гусевой Т. В. Датировка некрополь XVII в. (вероятно, и началом XVIII в.). Вторая нижегородская выборка была собрана на кладбище, расположенном на Верхневолжской наб., д. 2а. Это так же городской некрополь с привязкой к Георгиевской церкви на Верхнем посаде. Раскопки проводились в 2009 г. под руководством Е. Э. Лебедевой и к. и. н. Т. В. Гусевой. Датировка кладбища — XVIII в. Третья выборка была собрана при раскопках кладбища, обнаруженного территориально между пл. Театральная 1 и ул. Пожарского 12. Это было кладбище посадского русского населения. Руководитель раскопок В. А. Батюков, работа проводилась под контролем к. и. н. Т. В. Гусевой. Скелетная выборка включает в себя материал из двух городских некрополей при Никольской Верхнепосадской деревянной и Никольской Верхнепосадской каменной церквях, остатки которых были также обнаружены при раскопках кладбища. Каменная церковь была построена в 1740–1741 гг., захоронения при ней осуществлялись до конца XVIII в. Некрополь у каменной церкви, как и она сама «наложились» на некрополь XVII в. Все захоронения совершены по православному обряду.

Могильник в селе Исупово Сусанинского района Костромской области был обнаружен в 2002 г. Формирование могильника относится ко времени Смуты. Погребения принадлежат русскому населению XVII в., формирование могильника продолжалось примерно один век. В 2003 г. был обнаружен еще один участок могильника, и раскопки были продолжены. В целом могильник датируется XVII — началом XVIII в. Руководил раскопками А. В. Новиков.

Для сравнительного анализа были также привлечены две выборки из Твери. Первая получена при раскопках Смоленского кладбища на юго-восточной окраине города, из бывшего Загородного посада. Формирование этого некрополя началось в XVIII в. и продолжалось на протяжении двух веков. Таким образом, основная

датировка этого кладбища приходится на XVIII–XIX вв. Раскопки проводились в 2006–2007 гг. под руководством сотрудника Тверского государственного объединенного музея Д. С. Рудникова. Вторая выборка из города Тверь получена при спасательных археологических раскопках в Зятьмацком посаде на улице Борисоглебская пристань. Согласно археологическим исследованиям, на этом участке были обнаружены остатки храма, а также приходское средневековое кладбище, функционировавшее в XVI–XVII вв.

Скелетный материал из Казани получен в результате раскопок православных кладбищ XVII–XVIII в Казанском Кремле, на территории возле Кремля и в городе, относительно недалеко от центра. Раскопки проводились в 1977 г., в 2001–2003 гг., 2004 г., 2005 г. Половозрастные определения проведены с. н. с. НЦАИ ИИ АН Республики Татарстан И. Р. Газимзяновым и любезно предоставлены нам для сравнительного демографического анализа. С одной из серий из Казанского Кремля работали авторы данной статьи.

Скелетный материал из города Липецк был получен при раскопках территории бывшего Дмитровского кладбища на улице Фрунзе. Руководитель раскопок — председатель Фонда научного краеведения Липецкой области И. Н. Казмирчук. Датировается некрополь XVIII в.

Могильник засечной крепости Саранского уезда Блохино-1. Датировается могильник XVII–XVIII вв. Руководитель раскопок Земцов Г. Л.

Результаты расчета основных палеодемографических индексов приведены в Табл. 6. Для показателей средней продолжительности жизни, процента детской смертности и представительности финальной возрастной когорты были построены диаграммы (Рис. 5, 6, 7).

Таблица 6

**Основные палеодемографические показатели городов и селений
Западной части России и г. Бельниччи (Республика Беларусь) XVI–XIX вв.**

Группа	n (чел.)	A (лет)	AA (лет)	PCD (%)	PBD (%) (0-50+)	PBD (%) (0-15)	C50+ (%)
Полоцк, Беларусь	145	23,95	33,78	35,17	6,21	17,65	2,76
Бельниччи, Беларусь	140	27,00	38,47	50,54	10,00	29,79	7,86
Астрахань, Благовещенский мон.	350	29,30	36,52	22,86	3,43	15,00	6,86
Тверь, Смоленское кладбище	371	27,20	39,14	19,14	8,36	43,66	14,02
Тверь, Зятьмацкий посад	173	23,90	36,00	38,73	11,56	29,85	4,05
Нижегородский Кремль	133	20,60	33,80	47,41	20,74	43,75	1,48

Группа	n (чел.)	A (лет)	AA (лет)	PCD (%)	PBD (%) (0-50+)	PBD (%) (0-15)	C50+ (%)
Н. Новгород, Верхневолжская набер.	161	32,70	37,91	18,63	11,18	60,00	16,77
Н. Новгород, Театральная площадь	1587	28,20	36,50	25,77	5,36	20,78	8,07
Липецк, Дмитровский некрополь	94	27,00	38,23	34,04	4,26	12,50	7,44
Казань, сборная городская серия	946	33,96	40,28	18,18	3,49	19,19	15,64
Село Исупово Костромской области	457	31,54	37,84	19,91	5,69	28,57	7,66
Могильник Блохино-1, окраина г. Саранск	1045	14,50	39,10	67,08	43,45	64,77	8,33

Table 6. The main paleodemographic indicators of cities and villages in the western part of Russia and Belynychy (Republic of Belarus) in the 16th–19th centuries

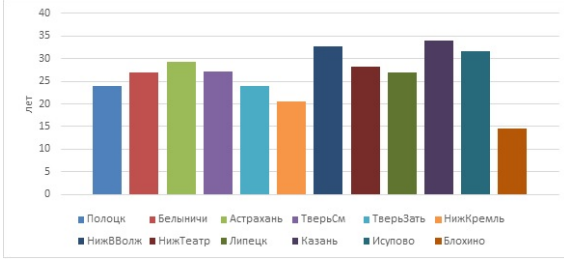


Рис 5. Диаграмма средней продолжительности жизни населения городов и селений Беларуси и западной части России в XII–XIX вв.

Fig. 5. Average life expectancy of the urban and rural population in Belarus and the western part of Russia in the 12th–19th centuries

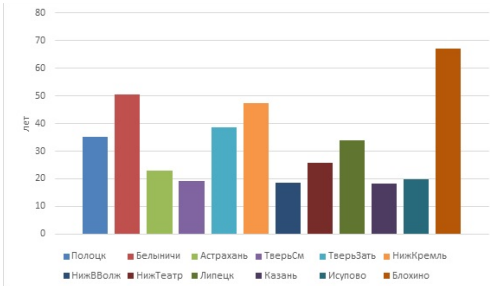


Рис. 6. Диаграмма процента детской смертности в городах и селениях Беларуси и западной части России XII–XIX вв.

Fig. 6. Child mortality in cities and villages of Belarus and the western part of Russia in the 12th–19th centuries

Средняя продолжительность жизни населения средневекового города Полоцк не очень высокая. Результат близок к таковому у населения, оставившего могильник в Затьмацком посаде г. Твери. Следует указать, что значительно меньшая продолжительность жизни населения отмечается в засечной крепости Блохино-1 Саранского уезда XVII–XVIII вв.

Средний возраст смерти взрослых людей города Полоцка XII в. меньше, чем во всех других исследованных сериях России и Беларуси за исключением группы из Нижегородского Кремля XVII в.

Процент детской смертности у населения из Полоцка имеет среднее значение, свидетельствующее о демографической стабильности группы. Считается нормальным, что треть населения умирала в детском возрасте. То есть, данная группа не была обречена на вымирание, но, вероятно, дальше и не

процветала, особенно не увеличивалась по численности. В группах, привлеченных для сравнения, мы наблюдаем самые различные картины детской смертности. Самая высокая смертность, значительно большая, чем в группе из Полоцка, отмечается в группе из засечной крепости Блохино-1 (67,08%), в группе из Бельничей (Беларусь) (50,54%) и в группе из Нижегородского Кремля (47,41%). Данные группы отличались значительным демографическим неблагополучием. В некоторых группах детская смертность была очень низкой, и те группы были более благополучны и перспективны для дальнейшего существования. В группе из Блохино-1 отмечается и самая высокая смертность детей в первый год жизни, в том числе новорожденных. Смертность детей в первый год жизни у населения из средневекового Полоцка сравнительно невелика.

Представительность финальной возрастной когорты в группе из средневекового Полоцка очень низка, также как в группе из Затьмацкого посада г. Твери и в группе, оставившей некрополь в Нижегородском Кремле. В плане представительности финальной возрастной когорты (50+ лет) наиболее демографически благополучными выглядят группы из Твери (Смоленское кладбище, 14,02%), Нижнего Новгорода (некрополь на Верхневолжской набережной, 16,77%), Казани (15,64%).

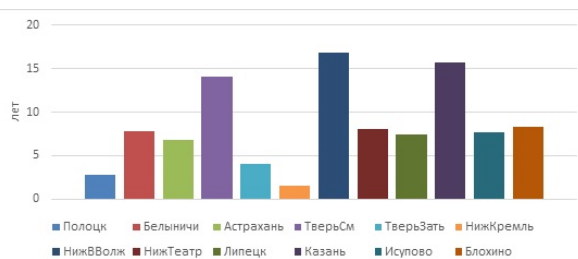


Рис. 7. Представительность финальной возрастной когорты в городах и селениях Беларуси и западной части России XII–XIX вв.
Fig. 7. The final age cohort in cities and villages of Belarus and the western part of Russia in the 12th–19th centuries

Выводы

1. Пик смертности в полоцкой группе приходится на первую, детскую возрастную когорту 0–5 лет. Взрослые индивиды, мужчины и женщины, чаще умирали в возрасте 40–45 лет.
2. Процент детской смертности в группе из Полоцка составил 35,17%. То есть треть населения умирала в детском возрасте, до 15 лет. Данный показатель можно считать средним, соответствующим относительной демографической стабильности группы. Почти 50% детей умерли в возрасте до 5 лет, 18% детей не дожили до 1 года.
3. Финальная возрастная когорта не представительна, до 50 лет дожило только 2,76% населения.
4. Средняя продолжительность жизни людей группы из Полоцка составила почти 24 года, что является невысоким показателем. Средний возраст смерти взрослых индивидов, и мужчин, и женщин, не высок по сравнению с другими группами из России и Беларуси, и составил около 34 лет.
5. В группе из Верхнего замка наблюдается ненормальное соотношение взрослых мужчин и женщин. Женщин идентифицировано на 18% больше.

Научная литература

- Алексеев В. П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 251 с.
- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. М.: Наука, 1964. С. 29–40.
- Алексеева Т. И., Богатенков Д. В., Лебединская Г. В. // Влахи. Антропо-экологическое исследование (по материалам средневекового некрополя Мистихали). М.: Науч. мир, 2003. С. 19–49.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Палеодемографический анализ населения Твери XVII–XIX вв. // Тверской археологический сборник. Тверь: изд. Триада, 2015. Вып. 10. Т. II. С. 318–325.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Палеодемография Нижнего Новгорода XVII–XVIII вв. по данным раскопок трех городских некрополей // Археология Евразийский степей. 2021. № 3. С. 307–320. <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2021.3.307.320>
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Ваианов А. Н., Ткачева М. И., Винникова В. Е., Марфина О. В. Особенности палеодемографии населения г. Бельниччи XVII–XIX вв. (Беларусь) // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 347–363. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/347-363>
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Газимзянов И. Р., Кошелев А. И. Палеодемография православного населения позднесредневековой Казани // Актуальные вопросы антропологии. 2021. Вып. 16. С. 28–38.
- Боруцкая С. Б., Харламова Н. В., Рудников С. А., Черных И. Н. Особенности палеодемографии города Тверь XVIII–XIX вв. по данным исследования Смоленского кладбища из бывшего Загородного посада // Вестник антропологии. 2021. № 2. С. 311–329. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/311-323>
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Палеоантропология населения Костромской области XVII в.: по материалам могильника Исупово // Расы и народы. Современные этнические и расовые проблемы / отв. ред. С. В. Васильев. 2004. № 30. С. 249–267.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Комплексная палеоантропология Дмитровского некрополя XVIII века г. Липецка // В сб.: Верхнедонской археологический сборник. Сборник научных трудов, посвященный 70-летию Н. Д. Праслова. Липецкий государственный педагогический университет / отв. ред. А. Н. Бессуднов. Липецк, Санкт-Петербург, 2007. С. 289–312.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б., Земцов Г. Л. Палеодемографическая ситуация в Саранском уезде XVII–XVIII вв. по материалам могильника Блохино-1 // *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology*. 2020. № 6. С. 335–346.
- Добряк В. И. Судебно-медицинская экспертиза скелетированного трупа. Киев, 1960. 192 с.
- Дук Д. У. Полацк і палачане (IX–XVIII стст.). Наваполацк: ПДУ, 2010. С. 8–40.
- Левко О. Н. и др. Начальный этап новых исследований Верхнего замка Полоцка (2018–2020 гг.) // Беларуская Падзвінне: вопыт, метадыка і вынікі палявых і міждысцыплінарных даследаванняў: зб. арт. Наваполацк: Полац. дзярж. ун-т, 2021. С. 48–60.
- Никитюк Б. А. О закономерностях облитерации швов на наружной поверхности мозгового отдела черепа человека. // Вопросы антропологии. 1960а. Вып. 2. С. 115–121.
- Никитюк Б. А. Определение возраста человека по скелету и зубам. // Вопросы антропологии. 1960б. Вып. 3. С. 118–129.
- Паишкова В. И. Очерки судебно-медицинской остеологии. М., 1963. 153 с.
- Повесть временных лет. СПб.: Вита Нова, 2012. С. 52.
- Angel J. L. The Bases of Paleodemography // *American Journal of Physical Anthropology*. 1969. Vol. 30. P. 427–438. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330300314>
- Ubelaker D. H. *Human Skeletal Remains. Excavation, Analysis, Interpretation*. Chicago: Adline Publishing Company, 1978. 172 p.

References

- Alekseev, V. P. 1966. *Osteometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Osteometry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 251 p.
- Alekseev, V. P., and G. F. Debets. 1964. *Kraniometriia Metodika antropologicheskikh issledovanii*

- [Cranimetry. Anthropologic Research Technique]. Moscow: Nauka. 127 p.
- Alekseeva, T. I., D. V. Bogatenkov, and G. V. Lebedinskaia. 2003. *Vlakh. Antropo-ekologicheskoe issledovanie (po materialam srednevekovogo nekropolia Mistikhali)* [Vlachs. Anthropo-Ecological Study (Based on Materials from the Medieval Necropolis of Mistikhali)]. Moscow: Nauchnyi mir. 19–49.
- Angel, J. L. 1969. The Bases of Paleodemography. *American Journal of Physical Anthropology* 30: 427–438. <https://doi.org/10.1002/ajpa.1330300314>
- Borutskaya, S. B., and S. V. Vasilyev. 2015. Paleodemograficheskii analiz naseleniia Tveri XVII–XIX vv. [Paleodemographic Analysis of the Population of Tver in the 17th–19th Centuries]. In *Tverskoi arkheologicheskii sbornik* [Tver Archaeological Collection]. Iss. 10, vol. II, ed. by I. N. Chernykh. Tver': «Triada» Publishers» Ltd. 318–325.
- Borutskaya, S. B., and S. V. Vasilyev. 2021. Paleodemografiia Nizhnego Novgoroda XVII–XVIII vv. po dannym raskopok trekh gorodskikh nekropolei [Paleodemography of Nizhny Novgorod in the 17th–18th CC. Based on the Excavations of Three City Necropolises]. *Arkheologiya Evraziiskii stepei* 3: 307–320. <https://doi.org/10.24852/2587-6112.2021.3.307.320>
- Borutskaya, S. B., N. V. Kharlamova, S. A. Rudnikov, and I. N. Chernykh. 2021. Osobennosti paleodemografii goroda Tver' XVIII–XIX vv. po dannym issledovaniia Smolenskogo kladbishcha iz byvshego Zagorodnogo posada [Paleodemography of Tver in the XVIII–XIX Centuries: The Smolensk Cemetery from the Former Zagorodny Posad]. *Vestnik antropologii* 2: 311–329. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/311-323>
- Borutskaya, S. B., S. V. Vasilyev, A. N. Vashanov, M. I. Tkacheva, V. E. Vinnikova, and O. V. Marfina. 2024. Osobennosti paleodemografii naseleniia g. Belynichi XVII–XIX vv. (Belarus') [Paleodemography of the Belynichi Population in the 17th–19th Centuries (Belarus)]. *Vestnik antropologii* 2: 347–363. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/347-363>
- Borutskaya, S. B., S. V. Vasilyev, I. R. Gazimzianov, and A. I. Koshelev. 2021. Paleodemografiia pravoslavnogo naseleniia pozdnesrednevekovoi Kazani [Paleodemography of the Orthodox Population of Late Medieval Kazan]. *Aktual'nye voprosy antropologii* 16: 28–38.
- Dobriak, V. I. 1960. *Sudebno-meditsinskaia ekspertiza skeletirovannogo trupa* [Forensic Examination of a Skeletonized Corpse]. Kiev. 192 p.
- Duk, D. W. 2010. *Polatsk i palachane (IX–XVIII st.)* [Polotsk and Its Residents (9th–18th Centuries)]. Navapolatsk: PDU. 8–4.
- Levko, O. N., et al. 2021. Nachal'nyi etap novykh issledovaniy Verkhnego zamka Polotska (2018–2020 gg.) [The Initial Stage of New Research on the Upper Castle of Polotsk (2018–2020)]. In *Belaruskae Padzvinne: voyat, metodyka i vyniki paliavykh i mizhdysiplinarynykh dasledavanniay: zb. Art* [Belarusian Landscapes: Experiences, Methods and Findings of the Field and Interdisciplinary Studies: A Collection of Articles]. Navapolatsk: Polatski dziarzhauny universitet. 48–60.
- Nikitiuk, B. A. 1960a. O zakonomernostiakh obliterationsii shvov na naruzhnoi poverkhnosti mozgovogo otdela cherepa cheloveka [On the Patterns of Suture Obliteration on the Outer Surface of the Human Cranial Vault]. *Voprosy antropologii* 2: 115–121.
- Nikitiuk, B. A. 1960b. Opredelenie vozrasta cheloveka po skeletu i zubam [Age Determination Based on Skeleton and Teeth]. *Voprosy antropologii* 3: 118–129.
- Pashkova, V. I. 1963. *Ocherki sudebno-meditsinskoi osteologii* [Essays on Forensic Osteology]. Moscow. 153 p.
- Povest' vremennykh let* [The Tale of Bygone Years]. 2012. Saint Petersburg: Vita Nova. 52 p.
- Ubelaker, D. H. 1978. *Human Skeletal Remains. Excavation, Analysis, Interpretation*. Chicago: Aldine Publishing Company. 172 p.
- Vasilyev, S. V., and S. B. Borutskaya. 2004. Paleoantropologiya naseleniia Kostromskoi oblasti XVII v.: po materialam mogil'nika Isupovo [Paleoanthropology of the Population of Kostroma Region in the 17th Century: Based on Materials from the Isupovo Burial Ground]. In *Rasy i narody. Sovremennye etnicheskie i rasovye problemy* [Races and Peoples. Contemporary Ethnic and Racial Problems]. Vol. 30, ed. by S. V. Vasilyev. 249–267.

- Vasilyev, S. V., and S. B. Borutskaya. 2007. Kompleksnaia paleoantropologiya Dmitrovskogo nekropolia XVIII veka g. Lipetska [Comprehensive Paleoanthropology of the Dmitrovsky Necropolis of the 18th Century in Lipetsk]. In *Verkhnedonskoi arkheologicheskii sbornik. Sbornik nauchnykh trudov, posviashchennyi 70-letiiu N. D. Praslova* [Verkhnedonsk Archaeological Collection. Collection of Scientific Papers Dedicated to the 70th Anniversary of N. D. Praslov], ed. by A. N. Bessudnov. Lipetsk; Saint Petersburg: Lipetskii Gosudarstvennyi Pedagogicheskii Universitet. 289–312.
- Vasilyev, S. V., S. B. Borutskaya, and G. L. Zemtsov. 2020. Paleodemograficheskaya situatsiya v Saranskom uezde XVII–XVIII vv. po materialam mogil'nika Blokhino-1 [Paleodemographic Situation in Saransk District in the 17th–18th Centuries Based on Materials from the Blokhino-1 Burial Ground]. *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology* 6: 335–346.

УДК 572.77

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/331-347

Научная статья

© П. Р. Смертин

ОДОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС НАСЕЛЕНИЯ ПСКОВСКОЙ ЗЕМЛИ XV–XVII ВВ. (ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ РЕЗУЛЬТАТЫ)

Вопросы формирования антропологического состава населения Северо-Запада раскрыты во многих работах отечественных палеоантропологов. С точки зрения одонтологии достаточно представительны данные по древнерусским и условно современным популяциям. Некоторые пробелы имеются по периодам позднего средневековья и Нового времени. По одонтологической программе было исследовано более 600 черепов XV–XVII вв., половина из которых происходят с территории г. Пскова (публикуются первичные данные по сериям). В одонтологии возможно сравнение краниологических серий и современного населения без дополнительных пересчетов. Так, были сопоставлены данные по Северо-Западу разных эпох. Первые результаты — морфологическое отличие населения позднерусского периода от населения 1970–1980-х гг. Это связано с трансэпохальными изменениями, а также — с трансграничным статусом населения Псковской земли, что означает контактный характер региона. Тем самым раскрывается часть популяционной истории, сопряженной с метисационными процессами между носителями разных одонтологических комплексов нескольких регионов — центральных русских земель, Прибалтики, Северной Европы.

Ключевые слова: одонтология, палеоантропология, биологическая антропология, Псков, Северо-Запад России

Ссылка при цитировании: Смертин П. Р. Одонтологический статус населения Псковской земли XV–XVII вв. (предварительные результаты) // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 331–347.

UDC 572.77

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/331-347

Original Article

© Pavel Smertin

DENTAL ANTHROPOLOGICAL STATUS OF THE PSKOV POPULATION IN THE 15th–17th CENTURIES (PRELIMINARY RESULTS)

The biological issues of the formation of the northwestern Russia population are the focus of many works by Russian and Soviet anthropologists. From a dental anthropo-

Смертин Павел Романович — научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований Пермского ФИЦ УрО РАН (Российская Федерация, 614013 Пермь, ул. Генкеля, д. 4); аспирант, Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет (Российская Федерация, 614990 Пермь, ул. Сибирская, д. 24). Эл. почта: paulsmert@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-5765-3573>

* Посвящается светлой памяти псковского археолога — Сергея Владимировича Степанова (АНО «Псковский археологический центр»).

logical perspective, data on ancient Russian and relatively modern populations are quite representative. However, there are some gaps in how the periods of the Late Middle Ages and the modern era are represented. The author examined more than 600 crania from the 15th–17th centuries according to the dental anthropology program. Half of these crania originate from the territory of Pskov (raw data on the sample are being published). Dental anthropology allows us to compare cranial samples with the modern population without additional calculations (unlike craniometry). Data on the North-West from different eras were compared. The first findings reveal morphological differences between the populations of the Late Russian period and the population of the 1970s — 80s. This is likely due to the trans-epochal variability and the cross-border status of the Pskov population. This indicates the contact character of the region. The aspect of the population history revealed by this study is associated with the contacts between different dental anthropological complexes from several regions — central Russian, the Baltic region, and Northern Europe.

Keywords: dental anthropology, paleoanthropology, biological anthropology, Pskov, North-West of Russia

Author Info: Smertin, Pavel R. — Researcher, Institute of Humanitarian Studies, Perm Federal Center of Ural Branch RAS (Perm, Russian Federation); Postgraduate Student, Perm State Humanitarian Pedagogical University (Perm, Russian Federation). E-mail: paulsmert@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-5765-3573>

For Citation: Smertin, P. R. 2025. Dental Anthropological Status of the Pskov Population in the 15th–17th Centuries (Preliminary Results). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 331–347.

Введение

Интерес к биологическим особенностям населения Северо-Запада¹ возник уже на этапе становления антропологии в России во второй половине XIX в. В частности, А. П. Богдановым нередко ставился вопрос о «славянской» или «финской» принадлежности полученных им черепов древнерусского периода. На протяжении всей истории отечественной антропологии многие исследователи нередко обращались к проблемам формирования антропологического состава населения Северо-Запада.²

Несколько иначе ситуация складывалась в одонтологии. Несмотря на то, что это направление исследований сформировалось относительно поздно, в кратчайшие сроки был накоплен и обобщен огромный материал по современному населению, в том числе, по популяциям Северо-Запада (Зубов 1973; Аксянова и др. 1979; Зубов, Халдеева 1989, 1993). В основополагающих монографиях и некоторых статьях А. А. Зубова часто обсуждается доля «финского» компонента в группах русских, в особенности, на северо-западных территориях (Зубов 1982, 1995; Зубов, Сегеда 1986). Конечно, используя термин «финский», который определяет языковую принадлежность населения, А. А. Зубов подразумевал биологический компонент, лежащий в основе финноязычного населения.

¹ Речь идет, прежде всего, про исторические Псковскую и Новгородскую земли.

² Работы Н. Н. Чебоксарова (1947), В. В. Седова (1952), М. В. Витова (1959, 1997), В. П. Алексеева (1969), Ю. К. Чистова и В. И. Хартановича (1984, 2005), Ю. Д. Беневоленской и Г. М. Давыдовой (1986), Т. И. Алексеевой (1990), В. И. Хартановича (1990, 2001, 2003), Н. Н. Гончаровой (2000), Д. В. Пежемского (2000, 2004, 2012, 2013), С. Л. Санкиной (2000, 2012) и некоторые другие.

Возможно, определенную роль здесь сыграла «терминологическая» традиция XIX в. Не исключено, что биологически правильное таксономическое обозначение уралоидных популяций несколько проигрывало более точному географическому попаданию понятия «финский», особенно при изучении населения Северо-Запада.

Наибольшую ясность в этом вопросе внесла В. Ф. Вацаева (Кашибадзе), которая обнаружила определенную связь русского населения этого региона с прибалтийско-финским населением (Вацаева 1977а; Вацаева 1978). Однако эта связь не означает равенства одонтологического статуса — если русские Северо-Запада отнесены к северному грацильному одонтологическому «типу» «в широком его понимании»¹, то во многих прибалтийских и скандинавских группах прослеживается его «финский» вариант — то есть, наряду с грацилизацией нижних моляров, характерно повышение частот признаков восточного одонтологического ствола (прежде всего, коленчатой складки метаконида).

Именно эти данные во многом и определили выводы, встречающиеся в монографиях, изданных под руководством А. А. Зубова. Например, в заключении коллективного труда «Этническая одонтология СССР» говорится, что северный грацильный морфологический комплекс характерен для северо-западных русских (Зубов 1979: 250). Эта точка зрения менялась по мере накопления сравнительных данных — в одной из работ А. А. Зубов признает преобладание на Северо-Западе средневропейского одонтологического варианта (по материалам В. Ф. Вацаевой), несмотря на присутствие у этого населения грацильных нижних моляров (Зубов 1982: 145).

Интерес вызывает поднимаемая Н. И. Халдеевой тема о «контактных зонах» на примере обозёров Псковской области (Халдеева 1986). Согласно концепции автора, северный грацильный, североевропейский и средневропейский «типы» образуют ряд промежуточных вариантов в зонах контакта населения, являющегося носителями этих различающихся комплексов. На территории Псковщины выделяется три локальных комплекса, объясняемых процессами метисации населения — с преобладанием черт средневропейского «типа» (но с грацилизированными нижними молярами), вариант с заметным влиянием североевропейского (северо-восточного) реликтового «типа», особый грацильный вариант (с пониженными значениями «восточных» признаков). Как мы видим, в одонтологическом плане на Псковской земле определяется интересное разнообразие, которое лишь на первый взгляд невелико даже в общеевропейском масштабе (все комплексы выделены внутри западного одонтологического ствола, нет влияния южного грацильного комплекса), и вполне объяснимо. Однако определяется генетическая преемственность от популяций-носителей средневропейского морфологического комплекса (эти черты могут быть как автохтонными, так и привнесенными), также очевидна «прибалтийско-финская» специфика, соотносимая с северным грацильным и североевропейским реликтовым компонентами.

В целом, такие «переходные» («контактные», «пограничные») варианты нередки, а появление классических одонтологических комплексов черт в «чистом» виде, напротив, происходит далеко не всегда. Например, Р. У. Гравере в составе латышей и литовцев выделен балтийский «тип», соотносимый с древними балтами. Несмотря на чрезвычайную важность выделения локальных особенностей, указывающих на отличительные черты, обоснование отдельных «типов» кажется избыточным. Это

¹ В статье, опубликованной В. Ф. Вацаевой перед написанием диссертации, русские Северо-Запада определялись несколько иначе — как носители особого комплекса, на стыке северного грацильного и средневропейского одонтологических «типов».

связано с относительно сильной изменчивостью внутри классических морфологических комплексов западного одонтологического ствола (северного грацильного, северо-европейского реликтового, средне-европейского, южного грацильного), не исключая при этом метисационных процессов, когда смешиваются несколько компонентов. Мозаичность комплексов наблюдается и в соседней Прибалтике, где проживают носители разных вариантов западного одонтологического ствола, а схожие комплексы, например — эстонский, встречаются в приграничных российских населенных пунктах, таких как Печоры (Сарап 1986; Гравере 1987; Зубов, Халдеева 1997). Можно сказать, что для большинства одонтологических работ последней трети XX в. было характерным объяснение локальных особенностей через типологический подход, но выделение одонтологами новых промежуточных вариантов обнаруживает невозможность уместить всё морфологическое разнообразие в устоявшейся классификации. Поэтому типологию, как явление, здесь следует рассматривать в качестве необходимости упорядочить накапливающиеся данные об «одонтологических расах».

Полученные Р. У. Гравере данные по сериям северо-западных русских существенно расширили научное представление об одонтологических особенностях населения региона (Гравере 1990). Фактически, эта проблематика намечается в более ранней её работе, хоть и в качестве сравнения с данными сопредельной территории (Гравере 1987). На основе сопоставления 30 групп современных русских Северо-Запада, автор приходит к выводу об отсутствии очевидного единства серий — в их составе зафиксированы комплексы разного происхождения («славянский», «финский», «балтский»). Фактически, сложность этого микрорегиона (в том числе в связи с его контактностью) уже была отмечена В. Ф. Ващевой и Н. И. Халдеевой, но за счет введения в научный оборот новых серий удалось подтвердить этот вывод. На основании кластерного анализа, автор получила разделение групп на три крупных комплекса — северный грацильный (в том числе в классическом «финском» варианте), средне-европейский, северо-европейский реликтовый. Автор также говорит о присутствии балтского одонтологического комплекса, отличающегося от средне-европейского, высокой степенью грацилизации первого нижнего моляра, высокой встречаемостью варианта «П» впадения второй борозды метаконида и диастем, отсутствием или малой частотой «восточных» признаков (Гравере 1999б: 93–94). Присутствие северного грацильного «типа» объясняется сохранением в зубном комплексе русских «финского» субстрата, северо-европейские реликтовые черты, по мнению автора, обнаруживают связь с древним неолитическим населением региона, а наличие у некоторых групп средне-европейских особенностей говорит если не о связи с центрально-русскими популяциями, то о взаимодействии славянского и балтского населения.

Позднее полученные сведения по одонтологическим особенностям русских Северо-Запада были обобщены Р. У. Гравере в соответствующих разделах монографии «Восточные славяне» (Гравере 1999а, Гравере 1999б). Центральным по-прежнему остался вывод о присутствии нескольких вариантов, вновь даны комментарии относительно балтского одонтологического комплекса, связываемого с реликтом и сложным балто-славянским этногенезом. К представителям этого варианта, например, отнесены русские Пскова, Новгорода, Изборска, части Новгородской, Вологодской и Архангельской областей. Напомним, В. Ф. Ващева считала особенности этих популяций своеобразным вариантом северного грацильного «типа» (с понижением частот «восточных» признаков).

На сегодняшний день мы имеем достаточно полное представление об одонтологических особенностях населения 1970-х — 80-х гг. Северо-Запада. Для проведения более точной реконструкции путей морфогенеза, необходимо приступить к одонтологическому изучению краниологических серий, относящихся к средневековью и Новому времени. Северо-Запад представлен крайне малочисленными данными и в основном по древнерусскому периоду. По мнению Р. У. Гравере, сложение летописных восточнославянских племен происходило при значительном влиянии местной основы, прежде всего — балтской и финской (Гравере 1990; Гравере 1999а). Отсюда и следует разнообразие морфологических комплексов — для кривичей характерен и средневропейский, и североевропейский реликтовый одонтологические варианты (последнее применимо и для новгородских словен), древнее население Ладоги являлось носителем северного грацильного комплекса.

В результате интенсивных археологических охранно-спасательных раскопок в г. Пскове и его окрестностях были получены значительные палеоантропологические серии, часть из которых была изучена нами по полной одонтологической программе. Таким образом, становится возможным несколько детальней проследить цепочку происхождения одонтологических особенностей: от древности, через эпоху средневековья и Нового времени — к современным популяциям, что является целью работы.

Материалы и методы

Нами исследованы пять серий из г. Пскова и одна серия из г. Печоры (Рис. 1).¹

Псков, церковь Георгия со Взвоза, кладбище XVI–XVII вв. Церковь была построена в 1493–1494 гг. внутри стены Окольного города на правом берегу р. Великой (Лабутина 2011: 291). Раскопки кладбища осуществлены Б. Н. Харлашовым в 2013 г. Нами получены данные по 98 индивидам (серия изучена полностью).

Псков, Иоанно-Златоустовский монастырь, кладбище XVI — пер. пол. XVIII вв. Церковь была построена около восточной стены Окольного города на Сокольей улице (Лабутина 2011: 248). Получены данные по 86 индивидам. Серия полностью не изучена, в исследование вошла большая часть выборки, полученной в результате работ на Златоустовском IV раскопе в 2024 г. (руководитель работ — С. В. Степанов) и часть выборки, происходящей из другого участка этого же кладбища, изученного в 2002 г. (работы М. И. Кулаковой). Данные в дальнейшем будут дополнены.

Псков, церковь Михаила и Гавриила Архангелов с Городца, кладбище XV–XVII вв. Каменная церковь была построена в 1339/1340 гг. в Городецком конце Пскова внутри городской стены (Лабутина 2011: 275). Раскопки кладбища осуществлены С. В. Степановым в 2023 г. Также исследован единственный сохранившийся череп из раскопок 1990 г. под южным приделом церкви (отнесен к этой же выборке). Получены данные по 50 индивидам (серия изучена полностью).

Псков, Введенский монастырь, кладбище XV–XVII вв. Церковь известна с XV в., построена за Петровскими воротами Окольного города, к востоку, на левом берегу р. Псковы (Лабутина 2011: 238–239). Во Введенский I раскоп, изучавшийся М. И. Кулаковой в 2023 г., попала часть кладбища. Получены данные по 24 индиви-

¹ В настоящее время со всеми сериями ведется комплексная командная палеоантропологическая работа под руководством Д. В. Пежемского. Все палеоантропологические материалы сейчас находятся на временном хранении в Археологическом центре Псковской области.

дам (серия изучена полностью). Группа суммирована с 17 индивидами из синхронного соседнего кладбища. Есть некоторые археологические основания полагать, что часть погребений могут быть отнесены к XIV в., но пока это остается лишь предположением.

Псков, церковь Климента папы Римского, кладбище XVI–XVII вв. Находится в Завеличье, на левом берегу р. Великой, ниже устья р. Мирови, известна с первой половины XIV в. (Лабутина 2011: 235). Часть кладбища изучена в результате раскопок, выполненных в 2023 г. С. Е. Шуньгиной, Е. А. Яковлевой. Получены данные по 47 индивидам (серия изучена полностью).

Печоры, церковь Сорока мучеников Севастийских, кладбище вт. пол. XVI — пер. пол. XVIII вв. В эту эпоху Печоры можно рассматривать как посад при Успенском Псково-Печерском монастыре. Раскопки кладбища были осуществлены К. С. Косовец и И. С. Аракчеевой в 2023–2024 г. Получены данные по 320 индивидам, серия

изучена полностью.

Все приводимые здесь группы, за исключением печорской, без сомнения были связаны с городской структурой Пскова. В литературе уже известно обозначение населения разных периодов формирования русского народа именно с точки зрения биоантропологии для контекста антропологических работ: древнерусское (XI–XIII вв.), позднерусское (XIV–XV вв.), позднерусское — в противовес древнерусскому (XVI–XVIII вв.), современные русские, являющиеся уже фактически нацией, и их предки XIX — первой половины XX вв. (Герасимова, Пеземский 2017). Несмотря на широкие хронологические рамки, большая часть публикуемых нами серий укладывается в XVI–XVII вв. и обозначается как позднерусское. Псковская историческая специфика позволяет соотнести позднерусский этап с вхождением этой территории в состав объединенного Московского царства. Этот процесс мог сопровождаться сменой населения — имели место и высылка правящей элиты и знати за пределы некогда независимого Псковского государства и значительный приток населения из других регионов. Влияние на популяционную структуру могли оказать разрушительные события Ливонской войны (1558–1583 гг.) и периода Опричнины (1562–1572 гг.). Становится возможным уловить следы древних метисационных процессов и относительно недавних миграций.

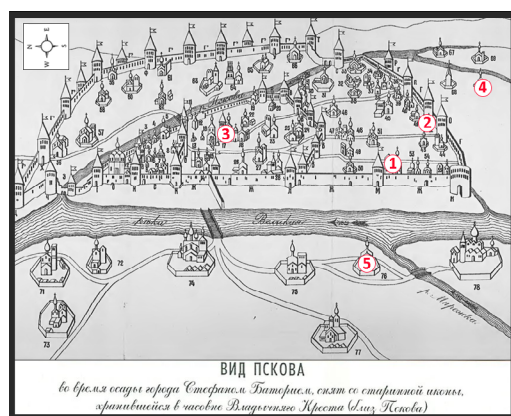


Рис. 1. Места происхождения серий на карте Пскова (Лабутина 2011):

1 — ц. Георгия со Взвоза; 2 — м-рь Иоанно-Златоустовский; 3 — ц. Михаила и Гавриила Архангелов; 4 — м-рь Введенский; 5 — ц. Климента папы Римского

Fig. 1. The locations of the series on the map of Pskov (Labutina 2011): 1 — St. George's Church on Vzvoz; 2 — St. John the Theologian Monastery; 3 — St. Michael and Gabriel Archangel Church; 4 — St. Vvedensky Monastery; 5 — St. Clement, Pope of Rome Church

Программа исследования включала традиционный для отечественной одонтологической антропологии комплекс работ, включающий в себя описание и анализ черепов, зубов, скелетов, а также исследование костной ткани и зубов с помощью рентгеновского флуоресцентного анализа (РФА) и рентгеновского фотоакустического анализа (РФА).

Программа исследования включала традиционный для отечественной одонтологической антропологии комплекс работ, включающий в себя описание и анализ черепов, зубов, скелетов, а также исследование костной ткани и зубов с помощью рентгеновского флуоресцентного анализа (РФА) и рентгеновского фотоакустического анализа (РФА).

ческой школы набор дискретных признаков. Методической основой для настоящей статьи являются основополагающие работы А. А. Зубова (Зубов 1968; Зубов 1973; Зубов, Халдеева 1989; Зубов, Халдеева 1993). В исследование вошли индивиды, у которых сохранился альвеолярный край и (или) имелись хотя бы изолированные зубы. Также, в это число не вошли дети, у которых не произошло формирование зубов постоянной смены или их закладок (дети возрастом до 2–3-х лет в исследование не включены).

В работе использованы частоты 14-ти одонтоскопических признаков: диастема между верхними центральными резцами (*dia I'-I'*), краудинг (*cr I'*), редукция верхнего латерального резца (*red I'*), форма лингвальной поверхности верхнего центрального резца (*shov I'*), бугорок Карабелли на первом верхнем моляре (*cara M'*), форма верхних моляров по Дальбергу — редукция гипоконуса второго верхнего моляра (*hy M'*), шести- и четырехбугорковая форма первого нижнего моляра (M_16 / M_4), четырехбугорковая форма второго нижнего моляра (M_24), дистальный гребень тригониды (*dtc*), коленчатая складка метакониды (*dw*), внутренний средний дополнительный бугорок на первом нижнем моляре (*tami*), вариант впадения второй борозды метакониды первого нижнего моляра в межбугорковую борозду II (*2med(II)*), форма первой борозды параконуса на первом верхнем моляре (*1pa(3)*). Подсчет частот производился «на индивида» — учитывалась максимальная степень развития/редукции признака независимо от стороны, в число наблюдений включались случаи, когда наличие или отсутствие признака можно было посмотреть лишь на одной из сторон.

Изучение биологических особенностей населения по одонтологической методике имеет ряд преимуществ относительно некоторых других биолого-антропологических систем признаков. Морфология коронки и корня в значительной степени обусловлены наследственными факторами. Принято считать, что большинство одонтологических фенов селективно нейтральны, а морфологические структуры зубной системы весьма консервативны в смысле эпохальной динамики, что позволяет оценивать преемственность условно современных групп с древним населением изучаемого региона (Зубов, Халдеева 1989). Важной является возможность прямого сопоставления одонтологических данных, полученных на краниологических сериях и современных выборках. Особенно актуально это при изучении популяций Нового времени. Серии этой эпохи хронологически менее остальных периодов истории удалены от современности. Сравнение популяций Нового времени с населением современности видится обязательным, поскольку одонтологическая классификация была разработана на основе изучения населения 1970-х — 80-х гг.

Для визуализации одонтологических комплексов, использован метод комбинационных полигонов, на которых центр окружности равен нулю, а длина луча соответствует максимальным значениям признаков в мировом масштабе. Круговые полигоны выполнены в программе для обработки одонтологических данных Group Comparison (автор — О. М. Лейбова). Для сопоставления публикуемых нами групп применен MMD-анализ (Santos 2018). Для определения положения изучаемых серий относительно других групп, применен Анализ соответствий (Correspondence Analysis), выполненный в программе Statistica 10.

Для межгруппового анализа привлечены данные экспедиций 1970-х — 80-х гг. по русским Псковской, Новгородской, Ленинградской, Тверской, Вологодской и Архангельской областям, а также — поморам, и прибалтийско-финским народам, населению средневековья и Нового времени этих и некоторых других сопредельных

территорий (Вацаева 1977а, 1977б, 1978; Аксянова и др. 1979; Гравере и др. 1979; Тегако, Саливон 1979; Зубов 1982; Халдеева 1986; Гравере 1987, 1990, 1999а, 1999б; Суворова 2007; Харламова 2010а, 2010б; Лейбова 2021; Limbo 2001).

Результаты и обсуждение

Большая часть изученных признаков вписываются в специфику микрорегиона, но их локальная изменчивость довольно высока и требует отдельного пояснения. В целом, все публикуемые группы характеризуются преимущественно чертами северного грацильного морфологического комплекса, но в разной степени (Табл. 1).

Классическое сочетание обнаруживается в печорской группе — грацилизированные нижние первые и вторые моляры (12,4 и 87,6%) при высокой встречаемости коленчатой складки метаконида (33,3%) и бугорка Карабелли (66,3%). Также, улавливается тенденция к редукции латерального резца (балл 1–10,6%). Несколько понижены значения *2med(II)* (33,3%) — это можно связать с небольшим влиянием северо-европейского реликтового комплекса, на что также указывает и присутствие шестибугорковых форм первого нижнего моляра (5,5%), связываемого также с древним населением этой зоны (Гравере 1990: 159). Определенную схожесть эмпирически эта группа находит с прибалтийско-финскими популяциями, что вполне объяснимо географическим положением Печор, как самого западного форпоста на рубежах русских земель.

В составе остальных групп видится присутствие нескольких компонентов. Серия из Завеличья (церковь Климента) имеет интересное сочетание — при грацильных первых нижних молярах (15,0%), частоты четырехбугорковой формы вторых нижних моляров относительно остальных групп невелики (64,3%), что сразу наталкивает на мысль о пограничном положении серии между северным грацильным и средне-европейскими вариантами. В пользу первого можно отнести высокие частоты бугорка Карабелли (66,7%) и *2med(II)* (41,7%), в пользу второго — отсутствие какой-либо тенденции к редукции латерального резца и признаков восточного ствола, в первую очередь — коленчатой складки метаконида. Можно отнести эту группу к северному грацильному комплексу «в широком его понимании» (как сформулировано В. Ф. Вацаевой (Вацаева 1978), не исключая при этом среднеевропейского влияния, которое могло быть древним или уже привнесенным русскими центральной части страны.

К «неклассическому» северному грацильному комплексу особенностей, на что вновь влияет отсутствие коленчатых складок метаконида при наличии остальных характерных признаков, относится и одна из центральных групп Пскова (церковь Михаила и Гавриила Архангелов). Здесь нужно внимательно смотреть на число наблюдений, по некоторым признакам крайне недостаточное.

Введенская серия демонстрирует тенденцию к редукции латерального резца (балл 1 — 11,1%), зафиксированы также большие частоты четырехбугорковых вторых нижних моляров (90,0%), коленчатой складки метаконида (37,5%), *2med(II)* (44,4%), максимальные частоты бугорка Карабелли (здесь, вероятно, повлияла малочисленность выборки, хотя и обозримо яркое присутствие этого признака в фенотипе) — это говорит нам о принадлежности серии преимущественно к северному грацильному комплексу. Отсутствие четырехбугорковых форм первого нижнего моляра при обилии его шестибугорковых морф (13,3%) указывает на определенную

Интересным морфологическим сочетанием признаков обладает псковская группа из кладбища при церкви Георгия со Взвоза. Высокие частоты бугорка Карабелли (81,8%), варианта «П» второй борозды метаконида первого нижнего моляра (42,9%) и умеренные — коленчатой складки метаконида (13,3%), как и относительно грацильные вторые нижние моляры (81,8%), указывают на присутствие в комплексе северных грацильных черт. Однако довольно низкие показатели редукции верхних латеральных резцов (балл 1 — 4,2%), слабая грацилизация первых нижних моляров (2,4%) свидетельствуют о среднеевропейском компоненте. Неожиданно частыми оказались случаи шестибугорковых форм первого нижнего моляра (17,5%), что вновь можно объяснить влиянием древнего североευропейского реликтового комплекса.

На круговых полигонах, сходство наблюдается между сериями из кладбища при церкви Михаила и Гавриила Архангелов и климентовской выборки, кроме них, много общих черт имеют группа из кладбища при церкви Георгия со Взвоза, население Печор, Введенская и Златоустовская серии (Рис. 2).

Для всех групп не характерно распространение диастем, лингвального сдвига латерального резца, лопатообразности, сильной редукции латерального резца, дистального гребня тригониды, бугорка *tam1* и *Ipa* (3) — эти признаки в территории Северо-Запада. Несколько и редукцией гипоконуса втор

Яркой особенностью изученных серий являются высокие частоты бугорка Карабелли (выше значений по более древним и более современным группам). Конечно, выраженная встречаемость признака известна, например, у кривичей и древнего населения Валговиц, части современных поволжских выборок и некоторых кавказских групп, что можно связать с локальной спецификой. При пересчете признака по баллам «3-5», соответствующим наличию истинного бугорка с отдельной вершиной, обнаружилась значительная доля морф с баллом «2», что отнюдь не отрицает высокой встречаемости признака в группах.

Касаемо редукции гипоконуса второго верхнего моляра, у современных северо-западных русских частоты признака умеренны, до минимальных значений он

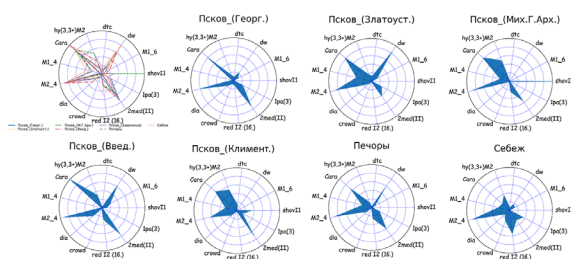


Рис. 2. Комбинационные полигоны
одонтологических признаков в сериях
Псковской земли XV–XVII вв.

Fig. 2. Combinational polygons of odontological features in the series of the Pskov region from the 15th to the 17th centuries

Таблица 1

Одонтологическая характеристика позднерусских серий Пскова и Печор (данные автора)

	Псков Георгия со Ввоза XVI–XVII вв.		Псков Иоанна Златоуста XVI — сер. XVII вв.		Псков Михаила и Гавриила Архангелов XVI–XVII вв.		Псков Введенский м-рь XV–XVIII вв.		Псков Климента Папы Римского XVI–XVII вв.		Печоры вт. пол. XVI — пер. пол. XVIII вв.		Русские [Гравер, 1996: 82]	
	n (N)	%	n (N)	%	n (N)	%	n (N)	%	n (N)	%	n (N)	%	min-max	
dia I ¹ -I ¹	2 (23)	8,7	1 (28)	3,5	0 (8)	0,0	1 (7)	14,3	1 (12)	8,3	5 (69)	7,3	1,7 – 27,1	
crowd I ²	2 (47)	4,3	1 (48)	2,1	0 (28)	0,0	0 (19)	0,0	0 (20)	0,0	1 (177)	0,6	1,1 – 18,2	
red I ² (1 б.)	1 (24)	4,2	1 (26)	3,9	1 (10)	10,0	2 (18)	11,1	0 (11)	0,0	11 (104)	10,6	0,0 – 21,3	
red I ² (2 б.)	1 (24)	4,2	0 (26)	0,0	0 (10)	0,0	0 (18)	0,0	0 (11)	0,0	0 (104)	0,0	0,0 – 4,0	
shov I ¹ (2-3)	0 (10)	0,0	1 (11)	9,1	—	—	1 (9)	11,1	—	—	2 (58)	3,5	0,0 – 18,5	
cara M ¹ (2-5)	18 (22)	81,8	16 (19)	84,2	5 (6)	83,3	10 (10)	100,0	10 (15)	66,7	55 (83)	66,3	20,0 – 56,8	
cara M ¹ (3-5)	13 (22)	59,1	6 (19)	31,6	3 (6)	50,0	4 (10)	40,0	3 (15)	20,0	30 (83)	36,1	—	
hy M ² (3+; 3)	7 (39)	18,0	5 (30)	16,7	10 (20)	50,0	5 (19)	26,3	9 (18)	50,0	26 (146)	17,8	1,9 – 75,0	
M ₁₆	7 (40)	17,5	2 (25)	8,0	0 (16)	0,0	2 (13)	15,4	0 (20)	0,0	8 (145)	5,5	0,0 – 10,9	
M ₁₄	1 (41)	2,4	5 (30)	16,7	2 (16)	12,5	0 (15)	0,0	3 (20)	15,0	18 (145)	12,4	1,1 – 21,7	
M ₁₄	36 (44)	81,8	21 (24)	87,5	16 (18)	88,9	18 (20)	90,0	9 (14)	64,3	106 (121)	87,6	50,0 – 93,5	
dtc	1 (25)	4,0	1 (20)	5,0	0 (9)	0,0	0 (14)	0,0	1 (16)	6,3	1 (100)	1,0	0,0 – 8,0	
dw	2 (15)	13,3	5 (11)	45,5	0 (2)	0,0	3 (8)	37,5	0 (11)	0,0	21 (63)	33,3	1,1 – 19,1	
tami	2 (45)	4,4	1 (33)	3,0	1 (19)	5,3	0 (19)	0,0	1 (20)	5,0	7 (156)	4,5	0,0 – 11,5	
2med(11)	6 (14)	42,9	4 (14)	28,6	1 (3)	33,3	4 (9)	44,4	5 (12)	41,7	23 (65)	35,4	24,3 – 65,4	
1pa(3)	2 (11)	18,2	2 (11)	18,2	0 (2)	0,0	0 (5)	0,0	1 (9)	11,1	8 (50)	16,0	3,6 – 24,7	

опускается в древнерусских и позднерусских сериях (Гравере 1990). Невысокие показатели редукции гипоконуса в позднерусских сериях могут указывать на эпохальную динамику признака внутри вероятно генетически связанных между собой асинхронных популяций (Табл. 1). Признак связан с недавними этапами эволюции зубочелюстной системы (Халдеева 1969).

Перейдем к сопоставительным анализам. Значения MMD указывают на яркие отличия климентовской серии от остальных групп: больше всех от этой серии отдалается население Печор, чуть меньше — оставшиеся псковские выборки, за исключением серии из кладбища церкви Михаила и Гавриила Архангелов, отклонения которой относительно серии Климента равны нулю (Табл. 2). Наибольшее влияние на фенетические расстояния оказывает коленчатая складка метаконида, меньшее — степень редукции гипоконуса, форма первого нижнего моляра, бугорок Карабелли и четырехбугорковая форма второго нижнего моляра. В целом, сходные тенденции мы будем наблюдать и в других видах анализа.

Таблица 2

**Фенетические расстояния (MMD) между позднерусскими сериями
Псковской земли**

	1	2	3	4	5	6
1. Псков (Геorgia со Взвоза)	—	0,02	0,00	0,00	0,05*	0,02
2. Псков (Иоанна Златоуста)	0,04	—	0,01	0,00	0,07	0,00
3. Псков (Михаила и Гавриила Архангелов)	0,08	0,08	—	0,00	0,00	0,00
4. Псков (Введенский)	0,05	0,06	0,10	—	0,07	0,00
5. Псков (Климента папы Римского)	0,04	0,05	0,09	0,06	—	0,08*
6. Печоры	0,02	0,03	0,07	0,04	0,03	—

Примечания: Значения MMD указаны над диагональю, стандартные отклонения под диагональю.

В анализ не взят признак *shov I¹*, а для признака *Cara* учтены только баллы «3–5».

* — значения достигают уровня достоверных различий

Перейдем к Анализу соответствий (Correspondence Analysis). Изначально, построив график и поместив на него современные группы и палеоантропологические серии, мы получили обособленное «ядро» одонтологически близких друг к другу условно современных популяций (их обозначения на графике отсутствуют для удобства восприятия), за его пределами оказались в основном только палеоантропологические выборки (Рис 3.)¹. Рис. 3 демонстрирует нам трансэпохальную динамику смены фенофона. Выявляется значимая разница между средневековым и позднерусским населением с одной стороны, и — современным населением с другой. Низкое влияние на положение серий оказывает степень редукции нижних моляров (четырёхбугорковые формы). Судя по всему, именно эти признаки, являющиеся ключевыми для выделения грацильных комплексов, остаются очень стабильными во времени, а подбор географически соседствующих групп определяет в этом аспекте их морфологическое сходство. Координаты признаков в системе первого и второ-

¹ Отдельный график сопоставление публикуемых серий и популяций последней трети XX в. в данной статье не приводится, поскольку отражает схожую картину.

го измерений даны отдельно (Табл. 3).

Таблица 3

Координаты признаков двух измерений (Correspondence Analysis)

	1	2	1	2
dia I ¹ -I ¹	0,25	-0,02	0,34	-0,31
crowd I ²	0,33	-0,35	0,55	0,37
red I ² (1 6.)	0,12	-0,72	0,42	0,49
cara M ¹ (2-5)	-0,22	0,04	-0,14	-0,13
hy M ² (3+; 3)	0,19	0,14	0,004	-0,04
M ₆	-0,41	-0,16	-0,25	0,07
M ₄	0,04	0,01	-0,10	0,23
M ₄	-0,04	0,02	0,02	0,03
dtc	-0,59	-0,09	-0,31	0,26
dw	-0,61	-0,05	-0,67	0,30
2med(II)	0,17	0,12	0,11	-0,27

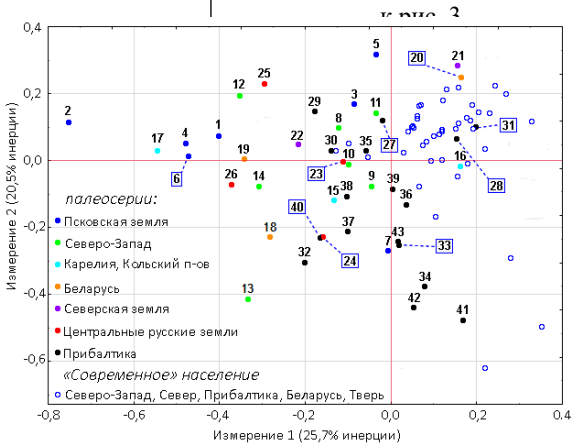


Рис. 3. Палеоантропологические серии на фоне современного населения (анализ соответствий)

Fig. 3. Paleoanthropological series against the background of the modern population (correspondence analysis)¹

хангелов), XV–XVII вв.; 4 — Псков (м-рь Введенский), XV–XVII вв.; 5 — Псков (ц. Климента папы Римского), XVI–XVII вв.; 6 — Печоры, вт. пол. XVI — пер. пол. XVIII вв.; 7 — Себеж, XVIII в.; 8 — кривичи, сборная (вологодские, белозерские и др.) XI–XIII вв.; 9 — кривичи, сборная (без полоцких) XI–XIV вв.; 10 — древнерусское население, курганы XI–XIV вв.; 11 — словене, сборная, XI–XIV вв.; 12 — Хрётле; 13 — Ладога XI в.; 14 — Бегуницы, Лашковицы, XI–XIV вв.; 15 — карелы южные XIX–XX вв.; 16 — карелы северные XIX–XX вв.; 17 — саамы кольские XIX–XX в.; 18 — Несвиж XVII–XVIII вв.; 19 — Полоцк XIII–XIV вв.; 20 — Полоцк XVII–XVIII вв.; 21 — поляне IX–XIII (Киев, Чернигов); 22 — северяне (Липовое); 23 — Нижний Новгород XIII–XVII вв.; 24 — Тверь XVI–XVIII вв. (Заволжский); 25 — Тверь XVII–XVIII вв. (Старое кладбище); 26 — Дмитров XII–XVII вв.; 27 — Пада XII–XIII вв.; 28 — латгалы VII–X вв. (Лесбитены); 29 — латгалы восточные VIII–XII вв. (Латгале); 30 — селы-латгалы X–XII вв. (Кокнесе); 31 — земгалы VI–XIII вв.; 32 — ливы X–XIII вв.; 33 — латыши XIII–XV вв. (Икшкиле); 34 — латыши XII–XV вв. (Селпилс); 35 — латыши XIV–XVI вв. (Сарканю-Вайдас); 36 — латыши XIV–XVI вв. (Аугустинишки); 37 — латыши южные XIV–XVII (Аушгземе); 38 — латыши юго-западные XIV–XVIII вв.; 39 — латыши XIV–XVIII вв. (сред. Видземе); 40 — латыши XVI–XVII вв. (зап. Видземе); 41 — латыши XVI–XVII вв. (Селпилс); 42 — латыши XVII–XVIII вв. (Леймани); 43 — латыши XIX в. (Орманькалнс).

Группировка палеоантропологических серий в общих чертах повторена на следующем графике, но требует детального рассмотрения. На втором графике отображено корреляционное поле палеоантропологических серий (Рис. 4). Близкое соседство всегда обнаруживают Введенская, печорская серии и группа из кладбища при церкви Георгия со Взвоза. Экспериментируя с разным набором признаков в анализе, нами зафиксировано, что две последних выборки часто образуют стабильную пару или позиции

¹ Примечания: Набор признаков отображен на графике. Используемые серии: 1 — Псков (ц. Георгия со Взвоза), XVI–XVII вв.; 2 — Псков (м-рь Иоанно-Златоустовский), нач. XVI — пер. пол. XVIII вв.; 3 — Псков (ц. Михаила и Гавриила Ар-

соседства, хотя эмпирически нами они были разделены в разные морфологические комплексы. Близко к ним часто располагается Введенская серия. На первый взгляд может показаться, что эти три выборки сгруппированы из-за повышенных частот бугорка Карабелли, но, если полностью убрать признак из анализа, ситуация на графике в целом почти никак не изменится.

Близко к публикуемым сериям расположилось население Хреплё, Твери (Старое кладбище), кривичи, восточные латгалы — эти группы эмпирически тоже схожи. Печорская серия и население древнего Полоцка тоже во многом близки и эмпирически, и на графике. Обнаруживается возможная связь позднерусских групп как со средневековыми сериями этой и сопредельных территорий, так и с более поздним населением других городов. Интересна ситуация с Тверью — с одной стороны, мы можем наблюдать влияние населения некоторых центральных русских земель на Северо-Запад, с другой — характеризовать тверской комплекс, как схожий псковскому.

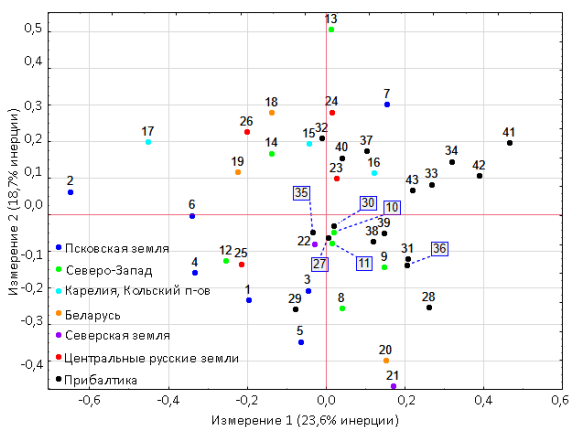


Рис. 4. Взаиморасположение палеоантропологических серий (анализ соответствий)

Примечания: обозначение серий и набор признаков соответствует рис. 3

Fig. 4. The relationship between paleoanthropological series (correspondence analysis)

Notes: the series designation and feature set correspond to Fig. 3

Заключение

Несмотря на существование множества фундаментальных работ по вопросам формирования населения Северо-Запада, эта проблема в настоящий момент остается неисчерпанной. То же касается одонтологических данных, требующих пополнения для получения более ясной картины. Исследованные по одонтологической программе краниологические серии относятся к западному одонтологическому стволу, но выделяются разные варианты, на стыке нескольких морфологических комплексов, что закономерно в условиях контактов носителей разного населения. Популяции Псковской земли неразрывно могут быть связаны с носителями грацильных и реликтовых черт Фенноскандии, Северо-Запада. Очевидна высокая локальная изменчивость и мозаичный характер комплексов в этом регионе, что позволяет интерпретировать одонтологический статус позднерусского населения Псковской земли как трансграничный, то есть образованный в результате тесного многостороннего взаимодействия носителей разных одонтологических комплексов. При этом на данном этапе обнаруживается удаленность позднерусских серий от современного населения Северо-Запада и сопредельных регионов. Здесь фиксируется трансэпохальная популяционная динамика. Так, изучаемые нами группы находятся на границе морфологической изменчивости современных выборок, относимых преимущественно к северному грацильному комплексу черт в двух его вариантах («классическом» и без проявления признаков восточного одонтологического ствола).

Среди палеоантропологических серий обнаружено сходство позднерусского населения Северо-Запада с населением средневекового Полоцка, Твери (Старое кладбище), Хреплё, а также — восточными латгалами. В этих районах, судя по всему, происходили сходные псковским популяционные процессы. Эмпирическая схожесть прослеживается и в ряде других случаев. О тотальной смене населения Пскова в следствие событий XVI в. пока говорить не приходится (хотя улавливается сходный морфологический комплекс некоторых публикуемых групп с тверским населением). Вероятно, известная из исторических источников смена населения Пскова после его вхождения в состав Московского царства, коснулась в основном «знатного» населения города, что в целом не повлияло на популяционную структуру.

«Средний город» в XIV–XV вв. являлся привилегированным районом Пскова, этот статус сохранился и после выселения псковских бояр и купцов с этой локации и поселении здесь «московских» семей (*Лабутина* 2011: 197). В наше исследование попала лишь одна серия, происходящая из этого района (церковь Михаила и Гавриила Архангелов), поэтому данный миграционный процесс может не отражен в публикуемых сериях. Вероятно, депортации в период Опричнины также не коснулись семей, далеких от политических дел. Разрушительное воздействие на городское население в ходе многочисленных осад Пскова (и связанные с этим миграционные потоки) тоже скорее всего не было решающим, что объясняется неприступностью городских укреплений. Отдельный анализ нужно применять для серии из Печор, где были несколько иные исторические условия.

О явной генетической связи со средневековыми сериями этой территории пока судить сложно (на графике близко расположены лишь словене Хреплё, хотя эмпирически некоторые древнерусские группы также близки). Несмотря на отличие палеоантропологических серий и условно современных выборок, а также — достаточную дисперсность древнерусских групп, в ряде случаев наблюдается относительная преемственность населения разных эпох региона, с поправкой на временные разграничения. Пока публикуются первичные данные по локальным выборкам без образования сборных серий.

Благодарности

Автор выражает благодарность псковским археологам за возможность работы с сериями и оказанную помощь консультативного характера в археологических вопросах, Д. В. Пежемскому и Н. А. Лейбовой за неоценимое содействие в написании этой статьи, Н. В. Харламовой за предоставление неопубликованных данных по некоторым сериям и научный диалог.

Научная литература

- Аксянова Г. А., Зубов А. А., Сегеда С. П., Пескина М. Ю., Халдеева Н. И.* Русские // Этническая одонтология СССР / отв. ред. А. А. Зубов, Н. И. Халдеева. М.: Наука, 1979. С. 9–31.
- Вацаева В. Ф.* Одонтологическая характеристика русских западных и северо-западных областей РСФСР // Вопросы антропологии. 1977а. Вып. 56. С. 102–111.
- Вацаева В. Ф.* Одонтологическая характеристика русских центральных, южных и северных областей европейской части РСФСР // Вопросы антропологии. 1977б. Вып. 57. С. 133–142.
- Вацаева В. Ф.* Одонтологическая характеристика русского населения европейской части РСФСР. Автореф. дис. канд. биол. наук. М.: МГУ, 1978. 20 с.
- Герасимова М. М. Пежемский Д. В.* История изучения краниологических особенностей позднерусского населения. Часть 1 // Культура русских в археологических исследованиях /

- отв. ред. Л. В. Татаурова. Омск: Издательский дом «Наука», 2017. С. 141–145.
- Гравере Р. У. Этническая одонтология латышей. Рига: Зинатне, 1987. 238 с.
- Гравере Р. У. Формирование одонтологических комплексов северо-западных русских // Балты, славяне, прибалтийские финны: этногенетические процессы / отв. ред. Р. Я. Денисова. Рига: Зинатне, 1990. С. 145–182.
- Гравере Р. У. Одонтологический аспект этногенеза и этнической истории восточнославянских народов // Восточные славяне. Антропология и этническая история / отв. ред. Т. И. Алексеева. М.: Научный мир, 1999а. С. 205–218.
- Гравере Р. У. Одонтология восточнославянских народов // Восточные славяне. Антропология и этническая история / отв. ред. Т. И. Алексеева. М.: Научный мир, 1999б. С. 80–94.
- Гравере Р. У., Зубов А. А., Саран Г. Г. Народы Прибалтики // Этническая одонтология СССР / отв. ред. А. А. Зубов, Н. И. Халдеева. М.: Наука, 1979. С. 68–92.
- Зубов А. А. Одонтология: методика антропологических исследований. М.: Наука, 1968. 200 с.
- Зубов А. А. Этническая одонтология. М.: Наука, 1973. 204 с.
- Зубов А. А. Заключение // Этническая одонтология СССР. М.: Наука, 1979. С. 229–251.
- Зубов А. А. Географическая изменчивость одонтологических комплексов финно-угорских народов // Финно-угорский сборник / отв. ред. А. А. Зубов, Н. В. Шлыгина. М.: Наука, 1982. С. 134–148.
- Зубов А. А. О финском компоненте в антропологическом типе населения Вологодской области (по данным Российско-Финляндской экспедиции 1991 г.) // Этнографическое обозрение. 1995. № 2. С. 90–96.
- Зубов А. А., Сегеда С. П. Новые данные к одонтологической характеристике финноязычных народов СССР // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас / отв. ред. В. П. Алексеев, А. А. Зубов. М.: Наука, 1986. С. 127–140.
- Зубов А. А., Халдеева Н. И. Одонтология в современной антропологии. М.: Наука, 1989. 232 с.
- Зубов А. А., Халдеева Н. И. Одонтология в антропофенетике. М.: Наука, 1993. 226 с.
- Зубов А. А., Халдеева Н. И. Одонтологическая классификация прибалтийских народов // *Vakarų Baltai. Ethnogeneis ir etninė istoria* / отв. ред. R. Volkaite-Kulikauskienė. Vilnius: Artila, 1997. С. 313–326.
- Лабутина И. К. Историческая топография Пскова в XIV–XV вв. М.: Наука, 2011. 344 с.
- Лейбова Н. А. Одонтология средневекового населения Беларуси // Вестник антропологии. 2020. № 4. С. 258–268. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/258-268>
- Саран Г. Г. Этническая одонтология населения Эстонии // Проблемы эволюционной морфологии человека и его рас / отв. ред. В. П. Алексеев, А. А. Зубов. М.: Наука, 1986. С. 171–176.
- Суворова Н. А. Одонтологическая характеристика средневекового населения г. Дмитрова Московской области // Вестник антропологии. 2007. Вып. 15. Ч. 2. С. 378–394.
- Тегакко Л. И., Саливов И. И. Белорусы // Этническая одонтология СССР / отв. ред. А. А. Зубов, Н. И. Халдеева. М.: Наука, 1979. С. 47–67.
- Халдеева, Н. И. Эпохальная динамика одонтологических признаков в некоторых древних и современных популяциях на территории СССР. Автореф. дис. канд. ист. наук. М., 1969. 18 с.
- Халдеева Н. И. К вопросу о взаимоотношениях одонтологических комплексов в контактных зонах (на примере русских псковской области) // Антропология современного и древнего населения европейской части СССР / отв. ред. И. И. Гохман, А. Г. Козинцев. Л.: Наука, 1986. С. 53–62.
- Харламова Н. В. Одонтология тверского населения XVI–XVIII веков // Вестник Московского университета. Серия 23 «Антропология». 2010а. № 1. С. 91–94.
- Харламова Н. В. Средневековое население Поволжья по данным одонтологии // Этнографическое обозрение. 2010б. № 5. С. 79–88.
- Limbo J. Odontology of Pada Cemetery (12th–13th Century) Individuals // *Papers on Anthropology* 10 / ed. by H. Kaarma. Tartu: Tartu University Press, 2001. P. 128–140.
- Santos, F. AnthroMMD: An R Package with a Graphical User Interface for the Mean Measure

of Divergence // American Journal of Physical Anthropology. 2018. V. 165. №1. P. 200–205. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23336>

References

- Aksyanova, G. A., A. A. Zubov, S. P. Segeda, M. Yu. Peskina, and N. I. Khaldeeva. 1979. Russkie [Russians]. In *Etnicheskaya odontologiya SSSR* [Ethnic Odontology of USSR], ed. by A. A. Zubov, and N. I. Khaldeeva. Moscow: Nauka. 9–31.
- Gerasimova, M. M., and D. V. Pezhemskii. 2017. Istoriia izuchenii kranilogicheskikh osobennostei pozdnerusskogo naseleniia. Chast' 1 [The history of Craniological Studies of the Russian Population of the 16–17th Centuries. Part 1]. In *Kul'tura russkikh v arkhologicheskikh issledovaniakh* [Culture of Russians in Archaeological Research], ed. by L. V. Tataurova. Omsk: Izdatel'skii dom "Nauka". 141–145.
- Gravere, R. U. 1987. *Etnicheskaya odontologiya latyshei* [Ethnic Odontology of Latvians]. Riga: Zinatne. 238 p.
- Gravere, R. U. 1990. Formirovanie odontologicheskikh kompleksov severo-zapadnykh russkikh [Formation of Dental Anthropology Complexes of North-Western Russians]. In *Balty, slaviane, pribaltiiskie finny: etnogeneticheskie protsessy* [Balts, Slavs, Baltic Finns: Ethnogenetic Processes], ed. by R. Ya. Denisova. Riga: Zinatne. 145–182.
- Gravere, R. U. 1999a. Odontologicheskii aspekt etnogeneza i etnicheskoi istorii vostochnoslavianskikh narodov [Odontological Aspect in Ethnogenesis and Ethnic History of Eastern Slavic Peoples]. In *Vostochnye slaviane. Antropologiya i etnicheskaya istoriya* [Eastern Slavs. Anthropology and Ethnic History], ed. by T. I. Alekseeva. Moscow: Nauchnyi mir. 205–218.
- Gravere, R. U. 1999b. Odontologiya vostochnoslavianskikh narodov [Odontology of Eastern Slavs]. In *Vostochnye slaviane. Antropologiya i etnicheskaya istoriya* [Eastern Slavs. Anthropology and ethnic history], ed. by T. I. Alekseeva. Moscow: Nauchnyi mir. 80–94.
- Gravere, R. U., Zubov A. A., and G. G. Sarap. 1979. Narody Pribaltiki [Ethnic Groups of the Baltic Region]. In *Etnicheskaya odontologiya SSSR* [Ethnic odontology of USSR], ed. by A. A. Zubov, and N. I. Khaldeeva. Moscow: Nauka. 68–92.
- Khaldeeva, N. I. 1969. *Epochal'naya dinamika odontologicheskikh priznakov v nekotorykh drevnikh i sovremennykh populyatsiyakh na territorii SSSR* [Epochal Dynamics of Odontological Features in Some Ancient and Modern Populations in the USSR]. Ph.D. diss. abstract, Institute of Ethnography USSR Academy of Sciences. 18 p.
- Khaldeeva, N. I. 1986. K voprosu o vzaimootnosheniiakh odontologicheskikh kompleksov v kontaktnykh zonakh (na primere russkikh pskovskoi oblasti) [On the Issue of the Relationship of Dental Anthropology Complexes in Contact Zones (on the Example of Russians in the Pskov Region)]. In *Antropologiya sovremennogo i drevnego naseleniya evropeiskoi chasti SSSR* [Anthropology of the Modern and Ancient Population of the European Part of the USSR], ed. by I. I. Gokhman, and A. G. Kozintsev. Leningrad: Nauka. 53–62.
- Kharlamova, N. V. 2010a. Odontologiya tverskogo naseleniya XVI–XVIII vekov [Odontological Materials from Tver XVI–XVIII Centuries]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya* 1: 91–94.
- Kharlamova, N. V. 2010b. Srednevekovoe naselenie Povolzh'ia po dannym odontologii [The Medieval Population of Povolzhie According to Odontological Data]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 79–88.
- Labutina, I. K. 2011. *Istoricheskaya topografiya Pskova v XIV–XV vv.* [Historical Topography of Pskov in the XIV–XV Centuries]. Moscow: Nauka. 344 p.
- Leibova, N. A. 2020. Odontologiya srednevekovogo naseleniya Belarusi [Dental Non-Metric Traits of Medieval Belarus Population]. *Vestnik antropologii* 4: 258–268. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/258-268>
- Limbo, J. 2001. Odontology of Pada Cemetery (12th–13th Century) Individuals. In *Papers on Anthropology 10*, ed. by H. Kaarma. Tartu: Tartu University Press. 128–140.

- Santos, F. 2018. AnthroPMD: An R Package with a Graphical User Interface for the Mean Measure of Divergence. *American Journal of Physical Anthropology* 165 (1): 200–205. <https://doi.org/10.1002/ajpa.23336>
- Sarap, G. G. 1986. Etnicheskaia odontologiya naseleniya Estonii [Ethnic Dental Anthropology of the Estonian Population]. In *Problemy evoliutsionnoi morfologii cheloveka i ego ras* [Problems of Evolutionary Morphology of Humans and Their Races], ed. by V. P. Alekseev, and A. A. Zubov. Moscow: Nauka. 171–176.
- Suvorova, N. A. 2007. Odontologicheskaya kharakteristika srednevekovogo naseleniya g. Dmitrova Moskovskoi oblasti [Odontological Characteristics of the Medieval Population of Dmitrov, Moscow Region]. *Vestnik antropologii* 15 (2): 378–394.
- Tegako, L. I., and I. I. Salivon. 1979. Belorussy [Belarussians]. In *Etnicheskaya odontologiya SSSR* [Ethnic Odontology of USSR], ed. by A. A. Zubov, and N. I. Khaldeeva. Moscow: Nauka. 47–67.
- Vashchaeva, V. F. 1977a. Odontologicheskaya kharakteristika russkikh zapadnykh i severo-zapadnykh oblastei RSFSR [The Dental Anthropology of the Russians from Western and Northwestern RSFSR Regions]. *Voprosy antropologii* 56: 102–111.
- Vashchaeva, V. F. 1977b. Odontologicheskaya kharakteristika russkikh tsentral'nykh, yuzhnykh i severnykh oblastei evropeiskoi chasti RSFSR [The Dental Anthropology of the Russians from Central, South and North European Parts RSFSR Regions]. *Voprosy antropologii* 57: 133–142.
- Vashchaeva, V. F. 1978. *Odontologicheskaya kharakteristika russkogo naseleniya evropeiskoi chasti RSFSR* [Dental Anthropology Characteristics of the Russian Population of the European Part of the RSFSR]. Ph.D. diss. abstract, Moscow State University. 20 p.
- Zubov, A. A. 1968. *Odontologiya: metodika antropologicheskikh issledovaniy* [Odontology: A Method of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 200 p.
- Zubov, A. A. 1973. *Etnicheskaya odontologiya* [Ethnic Odontology]. Moscow: Nauka. 204 p.
- Zubov, A. A. 1979. Zaklyuchenie [Conclusion]. In *Etnicheskaya odontologiya SSSR* [Ethnic Odontology of USSR], ed. by A. A. Zubov, and N. I. Khaldeeva. Moscow: Nauka. 229–251.
- Zubov, A. A. 1982. Geograficheskaya izmenchivost' odontologicheskikh kompleksov finno-ugorskikh narodov [Geographical Variability of Odontological Complexes of Finno-Ugric Peoples]. In *Finno-ugorskii sbornik* [Finno-Ugric Collection], ed. by A. A. Zubov, and N. V. Shlygina. Moscow: Nauka. 134–146.
- Zubov, A. A. 1995. O finskom komponente v antropologicheskoy tipe naseleniya Vologodskoy oblasti (po dannym Rossiisko-Finliandskoy ekspeditsii 1991 g.) [On the Finnish Component of the Anthropological Type of the Vologda Region Population (Russian-Finnish 1991 Expedition Data)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 90–96.
- Zubov, A. A., and N. I. Khaldeeva. 1989. *Odontologiya v sovremennoy antropologii* [Odontology in Modern Anthropology]. Moscow: Nauka. 232 p.
- Zubov, A. A., and N. I. Khaldeeva. 1993. *Odontologiya v antropofenetike* [Odontology in Anthropophenetics]. Moscow: Nauka. 226 p.
- Zubov, A. A., and N. I. Khaldeeva. 1997. Odontologicheskaya klassifikatsiya pribaltiiskikh narodov [Dental Anthropology Classification of the Baltic Peoples]. In *Vakaru Baltai. Ethnogeneze ir etnine istoria* [Western Balts. Ethnogenesis and Ethnic History], ed. by R. Volkaite-Kulikauskiene. Vilnius: Arlila. 313–326.
- Zubov, A. A., and S. P. Segeda. 1986. Novye dannye k odontologicheskoy kharakteristike finnoizychnykh narodov SSSR [New Data for Odontological Characteristics of the Finnish-Speaking Peoples of the USSR]. In *Problemy evoliutsionnoi morfologii cheloveka i ego ras* [Problems of Evolutionary Morphology of Humans and Their Races], ed. by V. P. Alekseev, and A. A. Zubov. Moscow: Nauka. 127–140.

ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/348-362

Научная статья

© М. Ю. Мартынова

**ТЮРКОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
В ИНСТИТУТЕ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
ИМ. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ РАН**

В статье дается историографический обзор исследований, выполненных московскими учеными-тюркологами в Институте этнологии и антропологии РАН (ранее — Институт этнографии АН СССР), начиная со времени создания Московской группы института до наших дней. Отдается дань вкладу в тюркологию ученых разных поколений, как корифеев-классиков С. П. Толстова, В. Н. Баилова, С. И. Вайнштейна, Т. А. Жданко, М. А. Итиной, Б. Х. Кармышевой, С. А. Токарева, М. Н. Губогло, так и наших заслуженных современников Г. Л. Хить, Е. П. Батьяновой, Н. А. Дубовой, И. А. Аржанцевой, В. И. Харитоновой и др. Автором проанализирована тематика и география изучаемого ими материала. Констатируется, что научное наследие советского времени донесло до потомков уникальные этнографические данные. Вниманием, несмотря на некоторую его неравномерность, были охвачены почти все тюркские народы Средней Азии, Сибири, Поволжья, Кавказа и др. Практически каждая монография рассматривала историю того или иного народа с древнейших времен до текущего времени, широко опираясь на археологические, палеоантропологические источники, письменные свидетельства и полевые этнографические материалы. В то время в стране набирало обороты комплексное изучение тюркских народов на подлинно научной базе. В условиях новой России в ИЭА РАН большое внимание стало уделяться этносоциологическим и этнополитологическим исследованиям. При этом многие книги демонстрируют сохранение традиций классической этнографии, хотя в них ощущается и стремление к обновлению методологии научных исследований, поиску новых тем и новых подходов. Международное и межрегиональное сотрудничество выражается в первую очередь в подготовке трудов серий «Народы и культуры», «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве» и др.

Ключевые слова: тюркология, этнология, история науки, межкультурное взаимодействие, ИЭА РАН

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю. Тюркологические исследования в Институте этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 348–362.

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

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/348-362

Original article

© Marina Martynova

TURKIC STUDIES AT THE RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES N. N. MIKLOUHO-MAKLAY INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY

The article provides a historiographic review of the research carried out by Turkologists at the Russian Academy of Sciences the Institute of Ethnology and Anthropology (formerly the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences), from the formation of the Moscow group to the present. It pays tribute to the contributions of scientists of different generations, including such luminaries as S. P. Tolstov, V. N. Basilov, S. I. Weinstein, T. A. Zhdanko, M. A. Itina, B. Kh. Karmysheva, S. A. Tokarev, M. N. Guboglo, and our distinguished contemporaries G. L. Khit, E. P. Batyanova, N. A. Dubova, I. A. Arzhantseva, V. I. Kharitonova and others. The author analyzes the subject matter and geographical scope of their studies. The scientific legacy of the Soviet era has conveyed unique ethnographic data to posterity. Although somewhat uneven, attention was paid to almost all the Turkic people of Central Asia, Siberia, the Volga region, the Caucasus, and beyond. Nearly every monograph examined the history of a particular ethnic group from ancient times to present, relying extensively on archaeological, paleoanthropological sources, written evidence, and field ethnographic materials. At that time, the comprehensive study of the Turkic people on a truly scientific basis was gaining momentum in the country. In the context of modern Russia, the IEA RAS has begun to devote considerable attention to ethnosociological and ethnopolitical research. Many books demonstrate the preservation of the traditions of classical ethnography, although they also reflect a desire to update research methodology and explore new topics and approaches. International and interregional cooperation is primarily expressed in the preparation of books in the series "Peoples and Cultures," "National Movements in the USSR and in the Post-Soviet Space," and others.

Keywords: *Turkology, ethnology, history of science, intercultural interaction, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology*

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. Turkic Studies at the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 348–362.

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.

Изучение культуры тюркских народов является актуальным и перспективным научным направлением. Не случайно востоковедение, в частности, тюркология издавна привлекает отечественных ученых. Это обстоятельство имеет как научную, так и практическую подоснову. То, что в России сформировалась уникальная школа тюркологических исследований, во многом объясняется историческими обстоятельствами сложения нашего государства, что предопределило культурное многообразие его жителей. Практически каждый из регионов страны является зоной тех или иных этнокультурных контактов. А тюркский мир, наряду со славянским, финно-угорским, кавказским, тунгусо-маньчжурским и др. занимает в этом букете достойное место. Все они тесно переплетены, очевидно, что не существуют сами по себе, постоянно происходит взаимообогащение культур.

Что касается тюркологии в целом, то она рассматривается как комплексная наука, охватывающая разные исследовательские направления: языковедение, литературоведение, историю, археологию.

Высоко оценивая работу и развитие республиканских и региональных научных центров нашей страны и постсоветских стран, которые, несомненно, много сделали для изучения тюркских народов, я бы хотела дать обзор основных направлений исследований ученых Института этнологии и антропологии РАН по проблемам тюркологии. Очевидно, что в наши дни существует спрос на этнологические исследования, в т. ч. и в сфере тюркологии. С другой стороны, расширяется само предметное поле этнологии и возрастает потребность в междисциплинарных исследованиях и междисциплинарной кооперации. Тематика исследований в Институте этнографии, ныне Институте этнологии и антропологии всегда была достаточно широка. Помимо подразделений, ориентированных на классическую этнографию, в структуре



Рис. 1. Сергей Павлович Толстов прославил свое имя изучая цивилизацию Древнего Хорезма

института были и есть отделы по физической антропологии, археологии, антропозологии и т. д. Все они в той или иной степени уделяли внимание изучению в т. ч. и тюркоязычного населения.

Не могу не вспомнить, что создание московской группы Института этнографии АН СССР связано с именем Сергея Павловича Толстова, археолога, востоковеда, этнографа. Сергей Павлович прославил свое имя изучая цивилизацию Древнего Хорезма. Коллектив его единомышленников, которых называли хорезмийцами, сумел реализовать обширную научную программу. «Комплексное археолого-этнографическое направление исследований Хорезмской экспедиции, задуманное и осуществленное С. П. Толстовым, предоставило этнографам большие возможности для ретроспективных исследований проблем этногенеза, типов хозяйства, истории общественного строя, материальной, духовной культуры, семейного быта современных народов Средней Азии, а археологам — для исторических реконструкций и исследования эволюции форм общественной организации и семьи в Хорезме, древних традиций национальной архитектуры, анализа древних верований с при влечением материалов по современным пережиткам доисламских верований и т. д.», — рассказывала участник экспедиций М. А. Итина (Итина 1966: 156).

С. П. Толстов больше известен как археолог, но надо подчеркнуть и значение его теоретических работ по этнологии и первобытной истории. В частности, он писал о проблемах экзогамии, о соотношении материнского и отцовского родов, о пережитках тотемизма (у туркмен), как правило на среднеазиатском материале. Многие его идеи шли в разрез с общепринятыми в то время мнениями. Были на тот момент прогрессивными. В частности, блестящий знаток этнических историй тюркских народов Центральной и Средней Азии С. П. Толстов решительно выступал против теории «вульгарного



Рис. 2. Классические труды тюркологов второй половины XX века

автохтонизма», в защиту теории «синтеза». Он придерживался мнения, что ни один из современных среднеазиатских народов «не восходит непосредственно к какой бы то ни было из этнических групп древности» (Толстов 1947: 304). В 1942 г. в Ташкенте на сессии Комиссии по этногенезу он критиковал попытки видеть в истории однолинейный процесс, искать «для каждого народа один основной этнический корень». Толстов предлагал признать «изначальную сложность этнических истоков каждого народа».

Многие поколения сотрудников ИЭ/ИЭА, этнографы-тюркологи своими исследованиями внесли значительный вклад в историческую/этнологическую науку. Их научные труды и методологический опыт имеют положительное значение и на международном уровне. Почти все тюркские народы во времена СССР (якуты, алтайцы, хакасы, шорцы, тувинцы, каракалпаки, киргизы, казахи, туркмены, узбеки, кумыки, карачаевцы, балкары, татары, башкиры, чувашаи) получили научно разработанный этнографический обзор в виде специальных монографий или очерков. Значительное число монографий посвящено изучению отдельных этнографических тем. Упомяну лишь некоторых авторов. Это Б. Х. Кармышева, Т. А. Жданко, С. И. Вайнштейн, С. А. Токарев и многие другие (Басилов 1984; Вайнштейн 1961; Васильева 1954; Жданко 1949; Итина 1988; Кармышева 1954; Токарев 1945). Для них характерно широкое использование кроме полевых материалов также музейных этнографических коллекций, хранящихся в центральных и местных музеях. Обстоятельное этнографическое изучение тюркских народов на подлинно научной базе развилось именно в советский период истории нашей науки. Этим изучением, несмотря на некоторую неравномерность, были охвачены почти все тюркские народы.

Характерной чертой книг, посвященных истории тюркских народов СССР, нужно признать их большой хронологический диапазон. Почти каждая монография рассматривает историю народа с древнейших времен, широко опираясь на археологические, палеоантропологические конкретные этнографические материалы и древние письменные свидетельства, и доводит ее до современности. Поэтому, как отмечал известный этнограф Леонид Павлович Потапов, в некоторых случаях этнографам-тюркологам приходилось проделывать большую работу по научной периодизации (Потапов 1970). Показательны в этом отношении книги по истории тюркских народов Сибири, в которых на основе общей исторической периодизации по социально-экономическим эпохам дана дополнительная периодизация в рамках данных эпох, связанная с политической историей восточной части Центральной Азии начиная с гуннского периода. Достижением является и определение археологических культур в хронологическом отношении с последующим отнесением их к различным социально-экономическим эпохам. Есть еще одна особенность у книг по истории тюркских народов СССР, написанных этнографами или при участии этнографов. В них дана характеристика народной культуры и быта различных исторических этапов, что весьма обогащает содержание таких работ и создает представление о конкретном вкладе того или иного народа в общую культуру.

Глубокое исследование материальной, общественной жизни, семейного быта, народных верований и знаний, устного народного творчества, обычного права, народной медицины и музыки позволило собрать в огромном количестве материалы по многим народам. Лев Павлович Потапов в своей статье «Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР», опубликованной в 1970 г. и посвященной проблемам этнографической тюркологии советского времени, выделил четыре, по его мнению, наиболее

важных ее направления, дающих представление о больших достижениях в этой области советских этнографов-тюркологов: 1) общественный строй, 2) история отдельных тюркских народов, 3) этногенез, 4) культура и быт (Потанов 1970: 165).

Тема этногенеза является весьма сложной научной проблемой, над которой работали советские тюркологи-этнографы в течение всего периода существования Советского государства. Она вызывает острый интерес среди каждого народа, особенно вступившего на путь самостоятельного свободного развития и не имевшего ранее своей «научно разработанной» истории. Во времена СССР вопросы этногенеза находились в центре внимания отечественных тюркологов Ленинграда, Москвы и на местах. Может быть, этим и можно объяснить то отрадное обстоятельство, что каждому тюркскому народу СССР посвящены специальные исследования по этногенезу и этнической истории. Совокупность разнообразных источников (этнографических, археологических, антропологических, письменных и др., взаимно дополняющих и контролирующих друг друга) дает возможность не только выяснить этнический состав, но порой установить этапы этнической истории того или иного народа. При исследовании проблемы этногенеза еще больший простор открывается для использования этнографического материала, в частности такого, как этнонимы и эпонимы, экзогамность родо-племенных делений и некоторые виды религиозных верований, атрибуты шаманского культа (костюм, бубен), имеющие весьма устойчивую и характерную семантику. Едва ли нужно говорить о том, что результаты этногенетических исследований весьма необходимы для соответствующих разделов истории тюркских народов, хотя нельзя отрицать и их самостоятельного значения. За рассматриваемый период времени опубликованы исследования по этнической истории почти всех тюркских народов Сибири, Поволжья, Средней Азии и Казахстана. Рассмотрены эти вопросы и для тюркских народов Северного Кавказа.



Рис. 3. Исследования М. Н. Губогло по тюркологии

Интерес к проблемам этногенеза возрастает в период политических перемен в обществе. Поэтому не случайно в 80–90 г. XX века в пору борьбы за самоопределение, в ситуации политизации общества и роста этнического самосознания велись дискуссии на эту тему, появилось множество публикаций в т. ч. высказывались и диаметрально противоположные точки зрения.

Делая обзор исследований по этногенезу и этнической истории тюркских народов, нельзя не вспомнить имя Михаила Николаевича Губогло. В 2010 г. увидела свет монография М. Н. Губогло «Воображаемая вероятность. Новейшие размышления о происхождении гагаузов». В ней были изложены постулаты о новых методах изучения этногенеза бывших тюркоязычных кочевников, сегодня ведущих оседлый образ жизни. М. Н. Губогло рассказывает о длящейся уже полтора века дискуссии о происхождении гагаузов — интересного тюркоязычного народа. Он сравнивает две точки зрения относительно происхождения гагаузов двух авторов — гагауза Ф. А. Ангели и болгарина Георгия Атанасова. Первый, основываясь на добротной проработке источников, особенно турецкой литературы, убежденно высказывает мысль о происхождении гагаузов от средневековых огузов. Второй же опирается на собственный археологический, в т. ч. нумизматический материал, отрицает эту точку зрения и отстаивает «кумано-болгарскую теорию» происхождения гагаузов. (Куманы — половцы, печенеги и узы [часть огузов] — торки). М. Н. Губогло считал, что каждый из авторов по своему прав, при этом он был сторонником концепции (или теории) межэтнического синтеза, в соответствии с которой в становлении гагаузов приняли участие и средневековые печенеги, и узы (торки), и куманы (половцы) (Губогло 2010: 5–7).

Гагауз по национальности, М. Н. Губогло интересовался в первую очередь происхождением своего народа, вместе с тем он выходил и на общетеоретические вопросы. В коллективном труде, подготовленном под его редакцией в ИЭА РАН в 2014 г. «Тюркские народы. Фрагменты этнических историй», он, в частности, писал, что «методологическая ошибка ряда исследований, итогом которых явились многочисленные теории происхождения того или иного тюркского народа, состояла в бесплодных попытках обязательно отыскать во времени и в пространстве некое универсальное и единственное этнокультурное ядро и неизменный в веках этноним, судьбу которых можно было бы проследить на протяжении тысячелетий на обширном пространстве от Китайской стены до Карпат и Балкан, в изменчивой системе жизнедеятельности от кочевничества до оседлости и в череде вероисповеданий от Тенгри до Христа и атеизма» (Губогло 2014: 8).

По его мнению, «Излишне политизированными ... выглядят новейшие теории этногенеза, авторы которых озабочены поисками «арийских» истоков своего народа. ... Рост этнического самосознания в пору этнических мобилизаций накануне и после развала Советского Союза вызвал к жизни ожесточенную полемику между сторонниками миграционной и автохтонной теории этногенеза. Цель издания трудов в духе автохтонной теории исходила из желания, в первую очередь, удревнять нахождение этнической территории своего народа, легитимизировать право индигенного народа на данную территорию, относить свой народ к числу великих и героических, снимать претензии представителей некоторых (не-титутельных) народов на участие в политическом и административном управлении, а также в доступе к естественным и материальным ресурсам» (Губогло 2014: 6).

Михаил Николаевич отмечал чрезвычайную роль этнологической науки в деле изучения проблем этногенеза: «Исключительная важность и актуальность изучения

проблем этногенеза и этнических историй состоит, прежде всего, в том, что только этнологическая наука, хотя и в необходимом союзе с рядом других дисциплин, более, чем какая-либо другая отрасль гуманитарного знания, создает адекватную питательную среду для становления и укрепления этнического самосознания, свободного от этноцентризма и чрезмерных политических амбиций, от попыток признания превосходства одних народов над другими. Знание проблематики этногенеза, как актуальная проблема, страхует политическую элиту и этнических мобилизаторов от ошибок и приближает к справедливому решению проблем, возникающих в ходе межэтнических взаимоотношений» (Губогло 2014: 8).

Он видел конкретную цель изучения этнических историй в поиске и объяснении этнокультурных параллелей в культуре, менталитете и системе жизнеобеспечения конкретного тюркоязычного народа и его вероятных или воображаемых предков (Губогло 2014: 7). М. Н. Губогло рассуждал об этнокультурном синтезе славянского и тюркского миров: «Этот этнокультурный сплав продолжался на евразийском пространстве на протяжении многих столетий. В ходе многомерного цивилизационного синтеза, вступившего в активную фазу с середины XVI в., одни народы, говорящие на тюркских языках, исчезли с этнической и политической карты мира, другие, напротив, родились и укрепились (Губогло 2014: 7). Приведем еще одну мысль М. Н. Губогло: «Современные достижения этнологии, в том числе конструктивистской и инструменталистской парадигм в культурной антропологии, позволяет если не ставить точку на затянувшихся примордиалистских поисках единых корней общего пращура, как носителя единого этнокультурного ядра, то, по крайней мере, приблизиться к пониманию этнических историй тюркских народов» (Губогло 2014: 7).

Для раскрытия тайн, залегающих в глубине веков, исследователи обратились наряду с языковыми данными к археологическому, антропологическому материалу, к многим данным материальной и духовной культуры. Богатейший опыт этнологической науки дополняется исследованиями по физической антропологии. В первую очередь хотелось бы в этой связи упомянуть имя Генриеты Леонидовны Хить, например, ее работы «Расогенетические связи населения Алтае-Саян по данным дерматоглифики», «Дерматоглифика тюркоязычных народов Евразии: двадцать лет спустя» и др. (Хить 1979; Хить 2009).

Что касается нового времени, то безусловно, произошедшие после 1991 г. социально-политические, экономические, культурные изменения, распад СССР, сказались и на тюркологии, в т. ч. этнологической. С одной стороны, разрушилось единое научное пространство. С другой — произошло изменение научных интересов, стоящих перед учеными задач, как в плане проблематики, так и в аспекте региональных приоритетов. Нужно отметить, что с 1990-х годов в ИЭА РАН важнейшим направлением исследований стала этнополитика. Развитие этой тематики объясняется в первую очередь ростом актуальности этнополитических сюжетов в связи с переменами в стране и мире, востребованностью таких исследований со стороны государства. Немалое значение, имел и интерес заступившего на пост директора института Валерия Александровича Тишкова.

Не могу не упомянуть в связи с этим серию «Национальные движения в СССР и в постсоветском пространстве», издававшуюся по инициативе и при научном руководстве М. Н. Губогло (автор проекта). Это уникальнейшее, не имеющее аналогов в литературе по национальной проблематике издание в 137 томах донесло до наших



Рис. 4, 5. Серийное издание «Народы и культуры»

дней документы, материалы, хроники этнополитических движений периода суверенизации, в т. ч. тюркских народов. Это книги: «Суверенный Татарстан», «Крымско-татарское национальное движение», «Из хроники этнической мобилизации. Республика Башкортостан», «Формирование этнополитической ситуации. Очерки истории постсоветской Тувы», «Политика и право в сфере этно-государственных отношений Кабардино-Балкарии» и др.

Несмотря на появление новых научных направлений, типичной для этнологии проблемой, над изучением которой плодотворно трудились и продолжают трудиться отечественные этнографы-тюркологи является изучение культуры и быта тюркских народов, в том числе современной. Показателем размаха публикации этнографических работ может служить тот факт, что в многотомных фундаментальных изданиях

Института этнографии «Народы мира. Этнографические очерки», «Народы мира» имеются обобщающие очерки по этнографии всех тюркских народов СССР, как правило, освещающие не только историческое прошлое, этнографические особенности дореволюционного периода, но и характерные черты культуры и быта этих народов тех времен. Многолетняя подготовка упомянутых серийных изданий в свою очередь стимулировала этнографическое изучение многих народов, в том числе и тюркских.

Говоря о современных серийных изданиях, нельзя не вспомнить тома серии «Народы и культуры», издаваемых под общей редакцией академика В. А. Тишкова. Серия начала готовиться в самом начале 90-х годов XX века, к настоящему времени в издательстве «Наука» опубликовано около 40 томов, значительная часть которых посвящена тюркским народам. Среди них тома «Татары» (2001 г., 2017 г.), «Народы Дагестана» (2002 г.), «Тюркские народы Крыма» (2004 г.), «Тюркские народы Сибири» (2006 г.), «Тюркские народы Восточной Сибири» (2008 г.), «Узбеки» (2011 г.), «Гагаузы» (2011 г.), «Карачаевцы. Балкарцы» (2014 г.), «Башкиры» (2015 г.), «Кыргызы» (2016 г.), «Туркмены» (2017 г.), «Азербайджанцы» (2017 г.), «Таджики» (2021 г.), «Казахи» (2021 г.), «Ногайцы» (2024 г.).

Отличительная особенность этих монографий в том, что все они подготовлены в тесном сотрудничестве с коллегами на местах, в т. ч. и с зарубежными коллегами, как правило, имеют два грифа. Например, том «Татары» написан совместно с Институтом истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, том «Узбеки» — совместно с Институтом истории, АН Узбекистана, «Гагаузы» — с Институтом культурного наследия Академии наук Молдовы, «Таджики» — с Институтом истории, археологии и этнографии им. А. Дониша НАНТ, «Кыргызы» — с Национальной академией наук Кыргызской Республики; Институт истории и культурного наследия и т. д. у тома «Казахи» три грифа — кроме ИЭА РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН; Евразийский национальный университет им. Л. Н. Гумилева. И т. д. Авторский коллектив каждого тома весьма обширен.

Все эти книги демонстрируют сохранение традиций классической этнографии, но в них ощущается и стремление к обновлению методологии научных исследований, поиску новых тем и новых подходов. Цель серии заключается в «представлении культуры народов в их исторических и современных формах, информации о межкультурной среде обитания, демографии, хозяйственной деятельности, соционормативной и профессиональной культуре, жизненных обычаях и обрядах». Историко-этнографическое описание народов включает описание проблем этногенеза, показывает накопившийся в течение многих веков богатый опыт ведения хозяйства, обрисовывает его традиционные знания, трудовые навыки в земледелии, животноводстве, ремесленном производстве, раскрывает материальную и духовную культуру, общественный и семейный быт, специфику народных праздников, игр и развлечений, особенности уклада жизни.

Кстати, серия «Народы и культуры» вновь актуализировала интерес к проблемам этногенеза и этнической истории, в том числе и к дискуссионным вопросам, особенно с учетом того, что авторские коллективы включали часто представителей из учаемых народов. Т. о. вслед за некоторым охлаждением интересов к проблематике этногенеза, вызванным концептуально-методологическим и инструментальным переоснащением науки о народах, в том числе в связи с переименованием этнографии в этнологию и культурную (социальную) антропологию, на рубеже тысячелетий вновь стало наблюдаться повышенное внимание к особенностям их формирования.



Рис. 6. Из книг последних лет

Среди других тематик последних лет назову исследования Е. П. Батьяновой, Н. А. Дубовой, И. А. Аржанцевой, В. И. Харитоновой. Сфера научных интересов Е. П. Батьяновой: социальная организация, традиционный быт, духовная культура тюркоязычного населения Южной Сибири; традиционная культура коренного населения Северо-Востока Сибири; история науки, современные этнические процессы у народов Сибири. Среди ее научных трудов — книга о телеутах (Батьянова 2007). Она совершила свыше 40 экспедиционных выездов в Кемеровскую область (телеуты, шорцы), Томскую область (чаты, еуштинцы), Новосибирскую область (барабинские татары), Алтайский край (телеуты, кумандинцы), Республику Алтай (телеуты, алтайцы), Республику Тыва, Республику Хакасия, Ямало-Ненецкий АО, Ханты-Мансийский АО, Чукотский АО (чукчи, чуванцы, эвены), Камчатский край (коряки, ительмены), Хабаровский край, Брянскую область (население малых городов) и др.

Н. А. Дубова — физический антрополог, заместитель руководителя Маргианской археологической экспедиции в Туркменистане, руководитель и участник более 50 экспедиционных полевых выездов в Таджикистане, Туркменистане, Узбекистане, Киргизии, на Чукотке, Камчатке, в Закавказье и на Северном Кавказе, в Молдавии, в Западной Сибири, на Урале и в Приуралье, в Центрально-Черноземной и Северной России. Автор более 400 публикаций по археологии Евразии, этнической антропологии, краниологии, соматологии, одонтологии, этнической экологии; экологии человека, палеоантропологии, бронзовому веку Евразии, миграциям эпохи бронзы, по населению Туркменистана, Таджикистана и др. При ее ответственном редактировании издаются труды Маргианской экспедиции и другие книги. Одна из последних книг под ред. Н. Д. Дубовой совместно с коллегами Л. Р. Додыхудоевой и Р. Г. Мурадовым — «Культура народов Средней Азии: история и современность» (Культура



Рис. 7. Издания ИЭА РАН

народов 2025). В сборнике представлены статьи ведущих ученых из различных научных центров и музеев России, Казахстана, Таджикистана, Туркменистана, США, Узбекистана и Южной Осетии.

Раннесредневековой археологией и историей Средней Азии занимается И. А. Аржанцева. Она пишет об истории исследований Хорезмской экспедиции. Одно из интереснейших изданий — этнографический альбом, подготовленный на основе уникальных материалов из архива ИЭА РАН, собранных российскими учеными во время работы Хорезмской экспедиции за период 1937–1959 гг. В альбом включены фотографии этого периода, рисунки, чертежи, отрывки из полевых дневников, отчетов, воспоминания участников (Аржанцева 2016).

Серия «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам» издается под руководством В. И. Харитоновой. Она была основана в 1995 г. изданием сборника к 90-летию выдающегося советского этнографа и специалиста по шаманизму профессора, д. и. н. Л. П. Потапова. В серии представлены монографии, сборники научных статей, сборники материалов конференций, стенограммы научных семинаров. Часть изданий — книги в честь известных шамановедов или в память о наших коллегах.

К сожалению, этнографов-тюркологов в ИЭА РАН сейчас не особо много. Как отметил М. Н. Губогло, вот уже несколько поколений в отечественной этнологии не ставятся вопросы и не разрабатываются проекты со сквозной проблематикой, посвященной изучению тюркоязычных народов России (Русский язык 2005: 12).

В исследованиях ИЭА РАН значительное место занимают этносоциологические исследования. Подготовлены публикации результатов анализа ситуации в Хакасии, Чувашии, Кабардино-Балкарии, Гагаузии и других республиках с тюркоязычным ти-

тульным населением. В ИЭА РАН есть специальная структура — Распределенный научный центр, объединяющий под руководством академика В. А. Тишкова ученых из разных научных учреждений страны и проводящий мониторинг этнополитической ситуации. Нас интересуют проблемы этнокультурного образования, этнодемографии, языковой ситуации, антропоэкологии и т. д.

Говоря о научных связях ИЭА РАН, хочу сказать, что на страницах издаваемых в институте журналов публикуются статьи ученых-тюркологов России и зарубежных стран. Например, в журнале «Вестник антропологии» неоднократно печатались статьи этнологов из Узбекистана, Татарстана, Казахстана. В них рассказывается о традициях и других событиях в жизни наших соседей. Написанные на русском языке статьи расширяют круг их читателей, способствуют укреплению межгосударственных контактов. Соглашусь с мнением, что сегодня, на заре XXI в., необходим, в частности, широкий этнологический охват всего тюркского мира не только с научной, но и с идеологической и практической точек зрения. В наши дни чрезвычайно важным представляется понимание того, что не только экономика, но и культура, в том числе традиционная, имеет катализирующее значение для общественного прогресса (*Харрисон, Хантингтон 2002: 33; Губогло 2014: 20*).

Задумываясь о перспективах тюркологических исследований выскажу мнение, что очевидна целесообразность взаимодействия ученых разных направлений, но и потребность глубже исследовать множество вариантов «народных культур», а также необходимость учитывать множественность моделей этнокультурного взаимодействия. Актуальными видятся темы «Тюрко-финно-угро-славянские культурные взаимодействия» или «Славяно-тюрко-финно-угорский мир России». История и современное состояние межэтнических контактов представляются востребованным исследовательским полем в силу целого ряда причин. Запрос на внимание к данной проблеме у нас в стране проистекает, прежде всего из того, что Российская Федерация — государство, на территории которого совместно проживают представители славянских, тюркских, угорских и других народов. Они связаны с современной территорией России исторической судьбой. За годы и даже столетия совместного проживания у нас выработалось много общих традиций, общая российская идентичность, во многом единый социум. Говоря о соседстве и переплетении культур, нельзя не принимать во внимание геополитическую составляющую, то, что в сопредельных странах многие жители тюркоязычны или говорят на других языках, но там есть и славянское население. Этот фактор приобретает не только политическое, но и культурное измерение.

Таким образом, проблема славяно-тюркского единства имеет не только научную, но и политическую значимость. Это делает ее дискуссионность в современной науке особо острой. Данные многих наук, в первую очередь гуманитарных, используются в качестве фундамента и обоснования в принятии стратегически важных решений, которые порой трансформируются в силу политической и идеологической конъюнктуры. Отечественные научные школы, а также национальные историографии сопредельных государств во многих случаях по-разному трактуют события современности и прошлого. Историки, лингвисты, археологи, антропологи, этнологи высказывают часто противоположные точки зрения относительно концепции исторического, культурного, языкового славяно-тюркского симбиоза. Несмотря на целый ряд спорных вопросов, представляется, что научное осмысление темы славяно-тюркских контактов может рассматриваться как один из перспективных ресурсов внутригосударственной

стабильности и межгосударственного сотрудничества. На современном этапе стратегически важно работать в направлении выработки общих взглядов на содержание, роль и значение славяно-тюркского взаимодействия, привлекая в этот процесс ученых из разных регионов и республик РФ, а также из зарубежных государств.

В заключение сделаю вывод, что большую роль в осмыслении вопросов межкультурного взаимодействия могут играть и играют этнологические знания, в том числе по этнической истории и традиционной культуре. Уверена, что труды ученых Института этнологии и антропологии РАН занимают на тюркологической книжной полке достойное место. Многие исследования российских ученых-этнологов стали достоянием мировой науки.

Научная литература

- Аржанцева И. А. Хорезм. История открытий и исследований. Этнографический альбом. Ульяновск: Артишок, 2016. 288 с.
- Басилов В. Н. Избранники духов. Шаманство как явление в истории религии. М.: Политиздат, 1984. 207 с.
- Батьянова Е. П. Род и община у телеутов в XIX — начале XXI века. М.: Наука, 2007. 395 с.
- Вайнштейн С. И. Тувинцы-тоджинцы: историко-этнографические очерки. М.: АН СССР, 1961. 218 с.
- Васильева Г. П. Туркмены-нохурли // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 1. М.: АН СССР, 1954. С. 82–215.
- Губогло М. Н. Воображаемая вероятность. Новейшие размышления о происхождении гагаузов. М.: ИЭА РАН, 2010. 352 с.
- Губогло М. Н. (отв. ред.). Тюркские народы. Фрагменты этнических историй / Отв. ред. М. Н. Губогло. М.: ИЭА РАН, 2014. 442 с.
- Жданко Т. А. Быт каракалпакского колхозного аула // Советская этнография. 1949. № 2. С. 35–58.
- Итина М. А. Слово о Сергее Павловиче Толстове // Советская этнография. 1988. № 2. С. 154–158.
- Кармышева Б. Х. Узбеки-локайцы Южного Таджикистана. Сталинабад: Изд-во Акад. наук Тадж. ССР, 1954. 169 с.
- Культура имеет значение: Каким образом ценности способствуют общественному прогрессу / Под. ред. Л. Харрисона и С. Хантингтона. М.: Моск. шк. полит. исслед., 2002. 315 с.
- Культура народов Средней Азии: история и современность / под ред. Н. А. Дубовой Л. Р. Дыхудоевой и Р. Г. Мурадова. М. Старый сад: 2025. 392 с.
- Потапов Л. П. Этнографическое изучение тюркских народностей в СССР за советский период // Тюркологический сборник 1970. М.: Наука, Главная редакция Восточной литературы, 1970. С. 163–175.
- Русский язык в тюрко-славянских этнокультурных взаимодействиях / Сост. А. Д. Коростелев. Отв. ред. М. Н. Губогло. М.: Старый сад, 2005. 447 с.
- Токарев С. А. Общественный строй якутов в XVII–XVIII вв. Якутск: Якутское гос. изд-во, 1945. 414 с.
- Толстов С. П. Основные проблемы этногенеза Средней Азии // Сб. «Советская этнография» [книжная серия]. М.; Л-д, 1947. Т. VI–VII. С. 303–305.
- Хитъ Г. Л. Расогенетические связи населения Алтае-Саян по данным дерматоглифики // Материалы конференции «Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий» / [отв. за вып.: В. И. Матюшенко, Н. А. Томилов]. Омск: Ом. гос. ун-т, 1979.
- Хитъ Г. Л. Дерматоглифика тюркоязычных народов Евразии: двадцать лет спустя // Вестник антропологии. 2009. № 17. С. 254–263.

References

- Arzhantseva, I. A. 2016. *Khorezm. Istoriia otkrytii i issledovani. Etnograficheskii al'bom* [Khorezm. The History of Discoveries and Exploration. Ethnographic Album]. Ulyanovsk: Artishok. 288 p.
- Basilov, V. N. 1984. *Izbranniki dukhov. Shamanstvo kak yavlenie v istorii religii* [Chosen by the Spirits. Shamanism as a Phenomenon in the History of Religion]. Moscow: Politizdat. 207 p.
- Batyanova, E. P. 2007. *Rod i obshchina u teleutov v XIX — nachale XXI veka* [Clan and Community among the Teleuts in the 19th and early 21st Centuries]. Moscow: Nauka. 395 p.
- Dubova, N. A., L. R. Dodykhudoeva, and R. G. Muradov (eds.). 2025. *Kultura narodov Srednei Azii: istoriia i sovremennost'* [Culture of the Peoples of Central Asia: History and Modernity]. Moscow: Saryi Sad. 392 p.
- Guboglo, M. N. (ed.). 2014. *Tiurskie narody. Fragmenty etnicheskikh istorii* [Turkic Peoples. Fragments of Ethnic Histories]. Moscow: IEA RAN. 442 p.
- Guboglo, M. N. 2010. *Voobrazaemaia veroiatnost'. Noveishie razmyshleniia o proiskhozhdenii gagauzov* [Imagined Probability. Recent Reflections on the Origin of the Gagauz]. Moscow: IEA RAN. 352 p.
- Guboglo, M. N., and A. D. Korostelev (eds.). 2005. *Russkii yazyk v tiurko-slavianskikh etnokul'turnykh vzaimodeistviakh* [Russian Language in Turkic-Slavic Ethnocultural Interactions]. Moscow: Saryi Sad. 447 p.
- Harrison, L., and S. Huntington (eds.). 2002. *Kultura imeet znachenie: Kakim obrazom tsennosti sposobstvuiut obshchestvennomu progressu* [Culture Matters: How Values Shape Human Progress]. Moscow: Moskovskaia shkola politicheskikh issledovani. 315 p.
- Khit, G. L. 1979. Rasogeneticheskie svyazi naseleniia Altae-Saiian po dannym dermatoglifiki [Racial Genetic Connections of the Altai-Sayan Population According to Dermatoglyphics Data]. In *Materialy konferentsii «Etnogenez i etnicheskaiia istoriia tiurkoiazychnykh narodov Sibiri i sopredel'nykh territorii»* [Proceedings of the Conference “Ethnogenesis and Ethnic History of the Turkic-Speaking People of Siberia and Adjacent Territories”], ed. by V. I. Matiushchenko and N. A. Tomilov. Omsk: Omskii gosudarstvennyi universitet.
- Khit, G. L. 2009. Dermatoglifika tiurkoiazychnykh narodov Evrazii: dvadtsat' let spustia [Dermatoglyphics of the Turkic-Speaking Peoples of Eurasia: Twenty Years Later]. *Herald of Anthropology (Vestnik antropologii)* 17: 254–263.
- Itina, M. A. 1988. Slovo o Sergee Pavloviche Tolstove [A Word about Sergei Pavlovich Tolstov]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 154–158.
- Karmysheva, B. Kh. 1954. *Uzbeki-lokaitcy Yuzhnogo Tadzhikistana* [Lokai Uzbeks of Southern Tajikistan]. Stalinabad: Izdatel'stvo Akademii nauk Tadzhikskoi SSR. 169 p.
- Potapov, L. P. 1970. Etnograficheskoe izuchenie tiurkskikh narodnostei v SSSR za sovetskii period [Ethnographic Study of Turkic Peoples in the USSR during the Soviet Period]. In *Tiurkologicheskii sbornik 1970* [Turkological Collection], ed. by A. N. Kononov et al. Moscow: Nauka. 163–175.
- Tokarev, S. A. 1945. *Obshchestvennyi stroi yakutov v XVII–XVIII vv.* [The Social Structure of the Yakuts in the 17th–18th Centuries]. Yakutsk: Yakutskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 414 p.
- Tolstov, S. P. 1947. Osnovnye problemy etnogenez a Srednei Azii [The Main Problems of the Ethnogenesis of Central Asia]. In *Sovetskaia etnografiia; knizhnaia seriia* [Soviet Ethnography: Book Series]. Moscow; Leningrad. Vol. VI–VII. P. 303–305.
- Vainshtein, S. I. 1961. *Tuvinty-todzhinty: istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Tozhu Tuvans: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow: AN SSSR. 218 p.
- Vasilieva, G. P. 1954. Turkmeny-nokhurli [Nokhurli Turkmens]. In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection]. Vol. 1. Moscow: AN SSSR. 82–215.
- Zhdanko, T. A. 1949. Byt karakalpaskogo kolkhoznogo aula [Everyday Life in a Karakalpak Collective Farm Village]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 35–58.

УДК 271.2(470+571)

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/363-368

Рецензия

© Ю. Н. Сушкова

СУДЬБА ПРАВОСЛАВИЯ В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ
РЕЦ. НА: ТАЙМАСОВ Л. А. ПРАВОСЛАВНОЕ МИССИОНЕРСТВО
В СРЕДНЕМ ПОВОЛЖЬЕ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XIX ВЕКА.
ЧЕБОКСАРЫ: ИЗД-ВО ЧУВАШ. УН-ТА, 2022. 284 с.

В рецензии представлен обзор наиболее значимых результатов научного исследования истории православного миссионерства Среднего Поволжья в первой половине XIX в. Отмечено, что рецензируемая монография содержит оригинальные сведения о государственной религиозной политике, миссионерской деятельности Русской православной церкви, реализации миссионерско-просветительских проектов среди новокрещенских народов, особенности этноконфессиональных трансформаций. Исследование базируется на разнообразных источниках, в том числе в значительной мере на архивных материалах автора. Книга будет весьма полезной и информативной не только для специалистов из числа этнографов, историков, но и более широкого круга читателей.

Ключевые слова: религия, миссионерство, православие, Среднее Поволжье, этноконфессиональная ситуация, Русская Православная церковь

Ссылка при цитировании: Сушкова Ю. Н. Судьба православия в Среднем Поволжье. Рец. на: Таймасов Л. А. Православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2022. 284 с. // Вестник антропологии. 2025. № 4. С. 363–368.

UDC 271.2(470+571)

DOI: 10.33876/2311-0546/2025-4/363-368

Review

© Iuliia Sushkova

THE FATE OF ORTHODOXY IN THE MIDDLE VOLGA REGION
BOOK REVIEW: TAIMASOV L. A. ORTHODOX MISSIONARY
WORK IN THE MIDDLE VOLGA REGION IN THE FIRST HALF
OF THE 19TH CENTURY. CHEBOKSARY: IZDATEL'STVO
CHUVASHSKOGO UNIVERSITETA, 2022. 284 p.

This is an overview of the most significant results of scientific research on the history of Orthodox missionary work in the Middle Volga region in the first half of the 19th

Сушкова Юлия Николаевна — д. и. н., профессор, профессор кафедры теории, истории государства и права и международного права, ФГБОУ ВО «Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева» (Российская Федерация, Саранск), ведущий научный сотрудник отдела Урало-Поволжья, Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва), Эл. почта: yulenkam@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4388-0610>

century. The monograph contains original information on state religious policy, missionary activities of the Russian Orthodox Church, implementation of missionary and educational projects among New Baptismal peoples, and specifics of ethno-confessional transformations. The research is based on a variety of sources, including, to a large extent, the author's archival materials. The book will be useful and informative for specialists in ethnography and history, as well as a wider range of readers.

Keywords: religion, missionary work, Orthodoxy, Middle Volga region, ethnic and religious situation, Russian Orthodox Church

Author Info: Sushkova, Iuliia N. — Dr. of History, Professor, Professor of the Theory, History of the State and Law and International Law Department, Ogarev Mordovia State University (Saransk, Russian Federation), Senior Researcher, the N. N. Miklukho-Maklai Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: yulenkam@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4388-0610>

For citation: Sushkova, I. N. 2025. The Fate of Orthodoxy in the Middle Volga Region. Book Review: Taimasov L. A. Orthodox Missionary Work in the Middle Volga Region in the First Half of the 19th century. Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta, 2022. 284 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 4: 363–368.

Монография доктора исторических наук профессора Леонида Александровича Таймасова «Православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX века» (Чебоксары, 2022) посвящена исследованию сложнейшего феномена духовной культуры — религиозной жизни. Актуальность и практическое значение проблемы трудно переоценить, ибо религия как никакой иной компонент этнической идентичности не только наиболее всеобъемлюще охватывает самосознание личности, но и является надежной основой сохранения и развития народа в целом. Несомненно, автор прав, подчеркивая, что причинами столь длительных трансформаций религиозных убеждений народов Среднего Поволжья выступало их стремление сберечь уникальную самобытность, духовную основу которой составляла вера в «своего» бога (Таймасов 2022: 30). Книга — результат многолетних изысканий Леонида Александровича, посвятившего осмыслению данной темы, кропотливому поиску и обобщению оригинальных сведений свою научную и творческую жизнь. Публикации автора носят фундаментальный характер, составляют классику работ по отечественному религиоведению, истории и этнографии Среднего Поволжья.

Знаковым представляется посвящение исследования 200-летию выдающегося миссионера и просветителя Николая Ильминского и первого чувашского ученого и просветителя Спиридона Михайлова, поскольку смысловой квинтэссенцией книги является обоснование определяющего значения просвещения как необходимого условия развития народа, формирования его высоконравственных мировоззренческих основ. Так, педагог-миссионер, член-корреспондент Российской академии наук Николай Иванович Ильминский разработал особую «систему просвещения», посредством которой народы Среднего Поволжья, опираясь на родные языки, более органично восприняли ценности православия, что привело к кардинальным переменам в этноконфессиональной мозаике региона. Спиридон Михайлов — первый чувашский ученый и просветитель, открывший богатейшее духовное наследие родного народа в науке, литературе, общественной жизни. Просветительство было важнейшей мис-

сией видных государственных и общественных деятелей, равнодушных к судьбам своих родных народов бога (См. Мокшин, Сушкова 2020).

В центре внимания автора православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX в., преимущественно на материалах Казанской и Симбирской губерний. Современные народы Среднего Поволжья, за исключением татар, исповедующих ислам, являются приверженцами русского православия, что стало результатом деятельности государства и церкви в течение второй половины XVI–начала XX в. Монография написана на широком круге источников, в числе которых акты, делопроизводственные документы, историко-этнографические описания современников, периодика, мемуары видных деятелей, но, прежде всего, оригинальные материалы, извлеченные из фондов центральных и региональных архивов. Л. А. Таймасов осуществил обширный историографический обзор научных исследований религиозной жизни народов Среднего Поволжья, справедливо оценив огромный вклад крупных отечественных этнологов, в числе которых Н. М. Моторин, Н. Ф. Мокшин, П. В. Денисов, В. Д. Димитриев, Н. С. Попов, Р. Р. Исаков и др.

При анализе этноконфессиональной ситуации и религиозной политики автором дана общая характеристика Казанской и Симбирской губерний на рубеже XVIII–XIX вв., описаны особенности организации церковных административных единиц. Как справедливо отмечает автор, Казанская епархия, с учетом значимости Казани как центра православного миссионерства в восточных окраинах России, была под особым вниманием властей. Казанские архиереи являлись как бы «равными среди равных» в епархиях Волго-Уральского региона, а их деятельность всегда оказывала огромное воздействие на характер миссионерской политики в соседних епархиях и РПЦ в целом. Л. А. Таймасов приходит к выводу, что административная организация РПЦ во много походила на государственный институт.

Особое внимание уделяется этническому составу Казанской и Симбирской губернии. В регионе проживали русские, татары, чуваша, марийцы, мордва, удмурты. Русское влияние к началу XIX в. привело к преобладанию русских в губерниях Среднего Поволжья. Нерусское же население в количественном отношении имело преимущество лишь в Казанской губернии. Русское влияние предопределило формирование новой этноконфессиональной картины региона, территориальному закреплению православия. Как подчеркивает Л. А. Таймасов, «русская вера» соседствовала с мусульманством и язычеством, развивались межконфессиональные контакты. В свою очередь, русские селения, возникавшие в непосредственной близости проживания местных народов, становились очагами русского культурного влияния на аборигенное население. Автор пишет, что постепенно происходила притирка и сближение русского и нерусского крестьянства на основе единства мировосприятия, общих хозяйственных интересов, одинакового угнетенного социального положения.

При характеристике конфессиональной ситуации, Л. А. Таймасов заключает, что массовое крещение «иноверцев» в XVIII в. существенно изменило конфессиональный состав населения региона. Мусульмане в силу прочности религиозных убеждений исторической памяти, сплоченности, организованности и др. оказались более стойкими в своей вере. Основная часть чувашей, марийцев, мордвы и удмуртов была крещена в XVIII в., однако фактически подавляющее большинство новокрещеных придерживалось традиционных религиозных верований. Как правило, новокрещеные лишь внешне исполняли церковные обряды, таинства, сохраняя приверженность сво-

ей этнической (языческой) вере. Подчас действия православных миссионеров и применение административных мер приводили к активным антицерковным и антиправительственным выступлениям. Постепенно складывалось понимание необходимости христианского просвещения, поскольку религиозная политика не приносила желаемых результатов. В первой половине XIX в. активизировалось «отступническое движение», охватившее не только крещеных татар, стремившихся вернуться в ислам, но и марийцев, мордву, удмуртов, чувашей, проводивших языческие праздники и обряды.

Отдельной проблемой в монографии стало изучение влияния ислама на немусульманское население региона. Длительное проживание на одной территории и этнокультурные взаимодействия способствовали формированию общих черт в религиях тюркских народов Среднего Поволжья. Автором приводятся примеры синкретизации православных и языческих божественных образов в верованиях новокрещеных народов. Религиозный синкретизм был характерен для коренных народов Поволжья в период трансформации от язычества к русскому православию (*Мокишин, Мокишина 2005*). Автор обратил внимание на то, что официальные сведения не отражали реальной конфессиональной ситуации в губерниях, которая была более комплексной и сложной.

На этапе формирования Российского государства еще в XVI в. была обозначена общая государственно-церковная задача христианизации народов региона. В монографии осуществлен обзор основных тенденций в реализации религиозной политики на различных этапах исторического развития государства. Так, Петр I и последующие монархи стремились к этнокультурной унификации многосложного российского социума на основе христианизации иноверных подданных. На религиозную политику Екатерины II в значительной степени воздействовали просветительские идеи, в результате которых новокрещеные стремились отстаивать свои права в ходе работы Уложенной комиссии. При Павле I произошли определенные новшества во взаимоотношениях государства и церкви, способствовавшие стабилизации межконфессиональных отношений. Корректировка религиозной политики происходила с учетом исторического опыта и новых условий общественно-политической ситуации, включением в состав империи новых территорий (Грузии, Финляндии, Северного Кавказа). Александр I стремился воплотить в российскую действительность западные либеральные идеи, направленные на сближение русского православия с европейским христианством и в целом на взаимодействие с разными конфессиями. В процессе кодификации отечественного законодательства выявились недостатки правового регулирования в религиозной сфере. Результатом поиска оптимального варианта в исторических условиях эпохи стало учреждение Министерства духовных дел и народного просвещения. В период правления Николая I религиозная политика осуществлялась в консервативном духе. Правительство поддерживало церковь, расширяло его социальные функции, стремилось к повышению профессиональной квалификации духовенства, обеспечивало правовую основу миссионерской деятельности.

В монографии подробно рассмотрен опыт христианского просвещения в Среднем Поволжье, имевший многовековую историю. Автор аргументирует, что одной из наиболее крупных и влиятельных епархий РПЦ была Казанская епархия. Именно здесь появилась общероссийская святыня — чудотворная Казанская икона Божией матери, ставшая значимым символом будущей евразийской этноконфессиональной общности. В первой трети XVIII в. предпринимались первые шаги в переводах христианских текстов на чувашский, марийский, мордовский, татарский языки. Однако они не по-

лучили широкого применения в миссионерской практике. Лишь в первой половине XIX в. просветительские меры стали постепенно вводить в богослужебную и проповедническую деятельность церкви. В среде православного духовенства обсуждались различные подходы к христианизации новокрещеных народов, в том числе использование жестких методов и христианское просвещение. Так, центром христианского просвещения стала Нижегородская епархия, которую возглавил епископ Дамаскин (Д. Е. Семенов-Руднев). Все христианские переводы второй половины XVIII–первой половины XIX в. выполнены воспитанниками нижегородской духовной школы. Среди авторов чувашских переводов встречаются имена Ермея Рожанского и Ивана Русановского. Так, первой книгой на чувашском языке является «Краткий катехизис», изданный 21 декабря 1800 г. (по старому стилю) или 1 января 1801 г. (по новому стилю). Издание переводной религиозной литературы в 1803–1806 гг. стало одним из важнейших направлений утверждения православия среди новокрещеных.

Уникальным направлением научной разработки Л. А. Таймасова стало обращение к деятельности Российского библейского общества, игравшего весомую роль в деле миссионерского просветительства. Наибольшее число отделений РБО было учреждено в Казани. Главным итогом деятельности Казанского комитета РБО явилось издание Священного Писания на языках народов Казанского края. Автором исследован материал, извлеченный из фонда Российского государственного исторического архива, «Переписка о напечатании книг Священного Писания на чувашском, черемисском и мордовском языках», что позволило впервые в науке уточнить авторство переводов и ввести огромный пласт документации, осветившей этноконфессиональные процессы того времени. После упразднения РБО переводческое дело свернулось.

Автором исследованы проекты и практика обновления миссионерства. Среди наиболее видных идеологов РПЦ, выступавших за обновление миссионерского дела, был архиерей Григорий (Постников), начавший совместную работу с молодым бакалавром духовной академии Н. И. Ильминским. Успех православного миссионерства Григорий дальновидно усматривал в христианском просвещении. Ни один из миссионерских проектов не был реализован в полном объеме, но опыт просветительской деятельности оказался востребованным в последующую эпоху, когда идеи христианского просвещения получили статус государственной политики в виде миссионерско-просветительской системы.

Значимую миссионерско-просветительскую роль играли монастыри. В первой половине XIX в. строились новые церкви, открывались приходы. Церкви становились востребованными информационными центрами, где до прихожан доводились сведения о важных событиях в государстве. Автор отмечает, что в отличие от горных марийцев и мордвы, чуваша в первой половине XIX в. оставались приверженцами традиционных религиозных верований, но паства отдельных приходов была усердным сторонником православия. Взаимодействие причта и прихожан в нерусских приходах Среднего Поволжья имело свою специфику. К концу XIX в. в стране изменилась как паства, так и причт, под воздействием социально-экономических процессов и политики христианского просвещения конфессиональная ориентация нерусского крестьянства трансформировалась в сторону православия.

Л. А. Таймасов приходит к обобщающему выводу, что многовековое сосуществование православия, ислама и традиционных религиозных верований в зоне непосредственного контакта в различные эпохи формировало этноконфессиональные

особенности региона. В духовной жизни новокрещеных народов наблюдался процесс языческо-православной синкретизации. Христианское вероучение, православные культуры и символы постепенно внедрялись в их сознание и быт.

Таким образом, этноконфессиональный состав Среднего Поволжья складывался исторически на протяжении многовекового добрососедства и межэтнического взаимодействия. Религия становилась прочной основой социокультурной интеграции российского общества. Народы Среднего Поволжья были включены в орбиту Российского государства в ту эпоху, когда религиозная традиция рассматривалась в качестве основополагающих государственно-политических критериев, а просветительская христианизация — государственной политикой. С помощью религии поволжские народы окончательно вошли в систему, стягивающую население в рамки единого пространственно-временного континуума.

Религия продолжает играть существенную роль в обществе и государстве, зачастую определяя поведенческие установки того или иного народа, его социокультурные особенности. В современный период наблюдается многостороннее взаимодействие религиозных организаций с органами государственной власти, институтами гражданского общества.

Монография Л. А. Таймасова «Православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX века» написана интересно, содержательно, объективно освещая наиболее значимые аспекты развития религиозной жизни народов Среднего Поволжья. Она имеет не только теоретическое, но и практическое значение, может быть использовано как в учебных целях, так и в качестве пособия для государственных и муниципальных служащих, общественных деятелей.

Научная литература

Мошкин Н. Ф., Мошкина Е. Н. Мордва и вера. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2005. 531 с.

Мошкин Н. Ф., Сушкова Ю. Н. Просветители мордвы. Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2020. 236 с.

Таймасов Л. А. Православное миссионерство в Среднем Поволжье в первой половине XIX века. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 2022. 284 с.

References

Mokshin N. F., and E. N. Mokshina. 2005. *Mordva i vera* [Mordvins and Faith]. Saransk: Mordovskoe kniznoe izdatel'stvo. 531 p.

Mokshin N. F., and Yu. N. Sushkova. 2020. *Prosvetiteli mordvy* [Enlighteners of the Mordvins]. Saransk: Izdatel'stvo Mordovskogo universiteta. 236 p.

Taimasov L. A. 2022. *Pravoslavnoe missiонерство v Srednem Povolzh'e v pervoi polovine XIX veka* [Orthodox Missionary Work in the Middle Volga Region in the First Half of the 19th century]. Cheboksary: Izdatel'stvo Chuvashskogo universiteta. 284 p.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ
2025. № 4
HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — *М. Ю. Мартынова*

Литературные редакторы — *М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина*

Корректор — *О. А. Зыкина*

Редактор английских текстов — *Т. А. Сюткина*

Редактор текстов раздела по физической антропологии — *О. М. Григорьева*

Компьютерная верстка — *Н. А. Белова*

Художественное оформление обложки — *Е. В. Орлова*

Подписано к печати 15.12.2025 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 29.98 Заказ № 4

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии

им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А