

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



2026 № 1

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, 2026

© Журнал «Вестник антропологии», 2026

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

EXECUTIVE EDITORS

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

ADVISORY BOARD

V. A. Tishkov (Chairman, Russia), M. Balzer (USA), I. E. Butitta (Italy), Yu. K. Chistov (Russia), E. Drozdova (Czech Republic), D. A. Funk (Russia), A. V. Golovnev (Russia), J. A. González Alcantud (Spain), K. Juhász (Hungary), V. S. Khan (Uzbekistan), E. 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, 2026

© Journal “Herald of Anthropology”, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

К юбилею академика Юлиана Владимировича Бромлея

Казьмина О. Е., Соловей Т. Д.
«Бромлеевский поворот» в советской
этнографии

7

Вопросы теории

Бахматова М. Н. Антропология и
лингвистика: союз во имя истины

23

Идентичность в современном обществе

Михалев М. С. Между Родиной
и Отечеством: судьбы и жизни
сахалинских корейцев

35

Квилликова Е. Н. Особенности
этноязыковой идентификации у
башкир Беларуси в связи с понятием
«родной язык»

48

Рашковский А. А. Конструирование
национальных идентичностей:
конкурирующие исторические
нарративы в современных учебниках
Армении и Азербайджана

68

Пиманов Г. А. Представления иранцев
о Москве и ее жителях

84

Анайбан З. В., Балакина Г. Ф. Уровень
межэтнической толерантности в
Республике Тыва (по результатам
этносоциологического исследования)

99

Кавказоведение

Хапсаева Д. В., Синанов Б. А.
Социальные и культурные инициативы
молодежи СКФО в процессах
укрепления российской идентичности

111

Семенов И. Г. Фольклорные традиции
горских евреев

126

Цаллагова З. Б. Антропоцентризм
этнопедагогической афористики
народов Северного Кавказа

145

Yulian Vladimirovich Bromley's Anniversary

Kazmina, O. E., and T. D. Solovei. The
“Bromleyan Turn” in Soviet Ethnography

Theoretical Issues

Bakhmatova, M. N. Anthropology and
Linguistics: The Union for the Sake of
Truth

Identity in Modern Society

Mikhalev, M. S. Between Motherland and
Fatherland: Biographies and Lives of the
Sakhalin Koreans

Kvilinkova, E. N. Ethnolinguistic Identity
of the Bashkirs in Belarus: The Concept
of *Mother Tongue*

Rashkovsky, A. A. Constructing National
Identities: Competing Historical
Narratives in Contemporary Textbooks in
Armenia and Azerbaijan

Pimanov, G. A. Iranians' Perceptions of
Moscow and Its Residents

Anayban, Z. V., and G. F. Balakina.
Interethnic Tolerance in the Republic of
Tuva (Ethnosociological Study Results)

Caucasian Studies

Khapsaeva, D. V., and B. A. Sinanov.
Strengthening Russian Identity Through
Youth Social and Cultural Initiatives in
the North Caucasus Federal District

Semyonov, I. G. Folklore Traditions of
Mountain Jews

Tsallagova, Z. B. Anthropocentrism of
Ethnopedagogical Aphorisms in the North
Caucasus

Гуцян Л. С. Святые места и сакральные практики по материалам экспедиций в Армению сотрудников ГМЭ народов СССР — РЭМ (1958 и 2021 г.)

159

Gushchian, L. S. Sacred Places and Practices Based on the Materials of Expeditions to Armenia Organized by the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR — Russian Museum of Ethnography (1958 and 2021)

Антропология искусства

Anthropology of Art

Вуйошевич-Йованович С. Понятие «поэтика» в музыковедении: исторический контекст и методологические подходы

170

Vujošević Jovanović, S. “Poetics” in Musicology: Historical Background and Methodological Frameworks

Тахнаева П. И. Скульптура в творчестве дагестанских народных мастеров 1930–1940-х гг. (по материалам полевых исследований, проведенных в Гунибском районе Республики Дагестан в 2010–2020-е гг.)

181

Takhnaeva, P. Sculpture in Dagestani Folk Art (1930^s–1940^s): Field Research in Gunib District, 2010^s–2020^s

Тлеубергенова Н. А. Влияние географических и климатических условий проживания каракалпаков на развитие ремесла

190

Tleubergenova, N. A. The Influence of Geographical and Climatic Conditions of the Karakalpaks on the Development of Crafts

Смирнова А. С. Роль водяных знаков в атрибуции и датировке графических произведений

203

Smirnova, A. S. Watermarks in the Attribution and Dating of Graphic Works

Фролова М. В. Яванский фолк-хоррор в современной массовой культуре Индонезии

212

Frolova, M. V. Javanese Folk Horror in Contemporary Mass Culture of Indonesia

Народная медицина и инвалидность

Folk Medicine and Disability

Носенко-Штейн Е. Э. Инвалидность и народная медицина: теории, полевые исследования, культурные различия

226

Nosenko-Stein, E. E. Disability and Folk medicine: Theories, Field Research, and Cultural Variability

Курова Х. Р., Куров Н. З. Народная медицина адыгов и попытки лечения инвалидности в исторической ретроспективе

236

Kurova, H. R., and N. Z. Kurov Circassian Folk Medicine and Disability Treatment in Historical Context

Кузнецова Р. Ш. Нездоровье и инвалидность в Абхазском обществе

245

Kuznetsova, R. S. Illness and Disability in the Abkhaz Society

Фролова А. В. Народно-медицинские практики и отношение к инвалидности (по материалам Архангельского Севера)

263

Frolova, A. V. Folk Medicine Practices and Attitudes Towards Disability in the Arkhangelsk North

Погребальная обрядность и подземный мир

Денисова И. М. Подземный мир
русских сказок: подъем на древо в
гнездо птицы и возвращение в свой мир

272

Алексеев Ю. А. Конструкционные
аспекты традиционного индуистского
погребального костра

293

Юша Ж. М. Шаманская погребальная
обрядность в Тувинской Народной
Республике (1921–1944): запрет и
трансформация

309

Турекеев К. Ж. Похоронный обряд
каракалпаков Самаркандской области
(вторая половина XX — начало
XXI века)

322

Физическая антропология

Сизов Я. О., Бутовская М. Л.
Социальное восприятие лиц
представителей разных расовых групп
в среде российской студенческой
молодежи

341

Федотова Т. К., Горбачева А. К. О
соотношении соматической и половой
зрелости в перипубертатном возрасте
(на примере лонгитудинального
обследования московских школьниц)

360

Рецензии и обзоры

Веселовская Е. В. Рецензия на
книгу: Носенко-Штейн Е. Э. Люди-
невидимки, или быть инвалидами в
России (антропологические эссе). М.:
Институт этнологии и антропологии
РАН; Неолит, 2025. 396 с.

376

Funeral Rites and the Underworld

Denisova, I. M. The Underworld of the
Russian Fairy Tales: Climbing a Tree to a
Bird's Nest and Returning to One's World

Alekseev, Yu. A. Constructional Aspects of
Traditional Hindu Funeral Pyre

Yusha, Z. M. Shamanic Funeral Rituals
in the Tuvan People's Republic (1921–
1944): Prohibition and Transformation

Turekeyev, K. Z. Funeral Rites of the
Karakalpaks in the Samarkand Region
(Second Half of the 20th — early 21st
Century)

Physical Anthropology

Sizov, Ya. O., and M. L. Butovskaya. Social
Perception of Faces Among Different
Racial Groups by Russian Students

Fedotova, T. K., and A. K. Gorbacheva.
Somatic and Sexual Maturity in
Peripuberty (A Longitudinal Study of
Moscow Schoolgirls)

Reviews and Critiques

Veselovskaya, E. V. Book Review:
E. E. Nosenko-Shtein. "Invisible People, or
Being Disabled in Russia (Anthropological
Essays). Moscow: Institute of Ethnology
and Anthropology, Russian Academy of
Sciences; Neolith, 2025. 396 p.

К ЮБИЛЕЮ АКАДЕМИКА ЮЛИАНА ВЛАДИМИРОВИЧА БРОМЛЕЯ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/7-22

Научная статья

© О. Е. Казьмина, Т. Д. Соловей

«БРОМЛЕЕВСКИЙ ПОВОРОТ» В СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Статья представляет собой комплексный анализ так называемого «бромлеевского поворота» — ключевого этапа в развитии советской этнографии, связанного с научной и организационной деятельностью академика Ю. В. Бромлея (1921–1990). Основное внимание уделяется содержанию и влиянию его «теории этноса», которая в 1970–1980-е годы стала метанарративом советской этнографии. Авторы убедительно показывают, что эта теория была не только внутренним продуктом динамики научной дисциплины, но и стала ответом на вызовы времени. Теория этноса позволила радикально пересмотреть предметное поле этнографии. Она сместила фокус с изучения этнической истории и традиционной культуры к анализу функционирования этнического в современности. Авторы показывают, как бромлеевская теория этноса стимулировала формирование пограничных дисциплин на стыке этнографии с социологией, демографией, лингвистикой и психологией и др. (этносоциология, этносоциолингвистика, этнодемография, этнопсихология и др.). Этот «этнологический поворот» существенно расширил исследовательскую оптику, позволив изучать роль этнического фактора в различных социальных сферах. При этом, как подчеркивается в статье, именно теория этноса сохраняла качественную определенность и предметную целостность этнологии, не давая ей раствориться в смежных областях знания. Особое внимание уделяется эволюции отношений между головным академическим центром — Институтом этнографии АН СССР, и ведущей вузовской кафедрой этнографии — кафедрой этнографии МГУ. Показан переход от вынужденного симбиоза послевоенных лет через период сепарации к новому этапу плодотворного партнерства в 1970–1980-е годы. Это сотрудничество, основанное на теоретико-методологическом единстве, воплотилось в совместных публикациях и замкнутом цикле подготовки кадров. В заключении сопоставляются «этнологический поворот» бромлеевской эпохи с более поздним «антропологическим поворотом». Авторы утверждают, что границы предметного расширения должны определяться не междисциплинарной всеядностью, а исторической логикой развития дисциплины.

Казьмина Ольга Евгеньевна — д. и. н., профессор, заместитель декана по международному сотрудничеству, заведующая кафедрой этнологии исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4). Эл. почта: okazmina@inbox.ru

Соловей Татьяна Дмитриевна — д. и. н., профессор кафедры этнологии исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4). Эл. почта: tsolovei19@yandex.ru

Ключевые слова: Ю.В. Бромлей, теория этноса, советская этнография, этнологический поворот, междисциплинарность, Институт этнографии АН СССР, кафедра этнографии МГУ

Ссылка при цитировании: Казьмина О. Е., Соловей Т. Д. «Бромлеевский поворот» в советской этнографии // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 7–22.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/7-22

Original article

© *Olga Kazmina, and Tatiana Solovei*

THE “BROMLEYAN TURN” IN SOVIET ETHNOGRAPHY

The article analyzes the so-called “Bromleyan turn” — a key stage in the development of Soviet ethnography connected with the work of Academician Yu. V. Bromley (1921–1990). The main focus is made on his “theory of ethnos,” which became the metanarrative of Soviet ethnography in the 1970s–1980s. The authors demonstrate that this theory was not only an internal product of the dynamics within the discipline but also a response to the challenges of the time. The theory of ethnos allowed a radical rethinking of ethnography’s subject field. It shifted the focus from studying ethnic history and traditional culture to analyzing the functioning of ethnicity in modernity. The authors show how Bromley’s theory of ethnos stimulated the formation of borderline disciplines between ethnography on the one hand and sociology, demography, linguistics, psychology on the other (ethnosociology, ethnosociolinguistics, ethnodemography, ethnopsychology, etc.). This “ethnological turn” significantly expanded the research lens and enabled the study of the role of ethnicity in various social spheres. At the same time, it was precisely the theory of ethnos that maintained the integrity of ethnology as a subject, preventing it from dissolving into adjacent fields. Special attention is paid to the evolution of relations between the leading academic center — the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences — and the leading university department of ethnography — the Department of Ethnography at Moscow State University. The article traces the transition from the compelled symbiosis of the post-war years through a period of separation to a new stage of fruitful partnership in the 1970s–1980s. This cooperation, based on theoretical and methodological unity, was embodied in joint publications and a closed cycle of personnel training. In conclusion, the “ethnological turn” of the Bromley era is compared with the later “anthropological turn.” The authors argue that the boundaries of subject expansion should be determined not by interdisciplinary omnivorism but by the historical logic of the discipline’s development.

Keywords: Yu. V. Bromley, theory of ethnos, Soviet ethnography, ethnological turn, interdisciplinarity, Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences, Moscow State University Department of Ethnography

Authors Info: **Kazmina, Olga E.** — Doctor of History, Professor, Deputy Dean, Head of the Ethnology Department, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: okazmina@inbox.ru

Solovei, Tatiana D. — Doctor of History, Professor, Ethnology Department, Faculty

of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation).
E-mail: tsolovei19@yandex.ru.

For citation: Kazmina, O. E., and T. D. Solovei. 2026. The “Bromleyan Turn” in Soviet Ethnography. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 7–22.

Среди ученых есть фигуры, которые не просто вносят вклад в развитие науки, но и раздвигают предметные рамки дисциплины, создают метанарратив, определяющий ее развитие на протяжении длительной перспективы; и даже после дезавуирования этих идей новыми поколениями ученых, они продолжают оказывать влияние на теоретические дискуссии. В этнологии такой фигурой, бесспорно, стал Ю. В. Бромлей. Перефразируя известное выражение, большое не только видится на расстоянии, но остается видимым и по прошествии времени. Данная статья приурочена к юбилейной дате: в 2026 г. исполняется 105 лет со дня рождения Юлиана Владимировича Бромлея (1921–1990) — выдающегося ученого, с 1966 по 1989 г. возглавлявшего Институт этнографии Академии наук.

С именем Ю. В. Бромлея связывают, прежде всего, теорию этноса — метанарратив советской этнографии, определявший ее облик с 1970-х годов и до окончания советской эпохи. Но фактически эта масштабная концептуализация не просто стала теоретическим стержнем, но и существенно поменяла и сильно раздвинула предметные рамки этнографии/этнологии.

Концепты и принципы «добромлеевской» этнографии

В России становление и дисциплинарное оформление этнологии (этнографии) происходило во второй половине XIX в. (подробнее см.: Соловей 2022). Отечественная этнология формировалась как наука о народах, предполагая комплексный характер изучения разных этнических групп в поликонфессиональном и полиэтническом пространстве Российской империи. В классический период русской этнографии (конец XIX — начало XX в.), с его акцентированием исторического аспекта исследований, по традиционной культуре (зачастую ретроспективной или архаизированной, по крайней мере, в отношении ряда регионов) был накоплен массивный эмпирический материал, позволивший создать теоретические обобщения по целому ряду проблем.

Методологическим стержнем советской этнографии, выкованным в 1930-х годах, являлась «формационная теория», а ее «красной нитью» — идея «эволюции». В послесталинский период, особенно после XX съезда КПСС, в теоретический оборот был введен ряд подходов, расширявших возможности научной концептуализации и теоретизирования в этнографии (Советская этнография 2022).

Одним из ярких достижений 1950-х — 1960-х гг., отражавшим успехи отечественной этнографии в области изучения этногенеза, этнической истории, традиционной культуры, стало издание монументальной серии «Народы мира. Этнографические очерки» (Народы 1954–1966) под общей редакцией С. П. Толстова. Определенный разворот к современности, а его необходимость осознавалась как С. П. Толстовым, так и некоторыми другими учеными, вылился в подготовку тома «Численность и расселение народов мира» (Численность 1962), посвященного актуальному этническому составу населения мира. Заметим попутно, работа над серией в целом и над томом «Численность и расселение народов мира» дала мощный импульс развитию отечественной этнической кар-

тографии (серия содержала большое количество карт), составившей международную славу советской этнографии. В 1964 г. вышел «Атлас народов мира» (Атлас 1964), до сих пор по своей полноте и детальности не имеющий аналогов в мире.

Наиболее важной из теоретических новаций «средней» советской эпохи стала концепция «хозяйственно-культурных типов» М. Г. Левина и Н. Н. Чебоксарова: постулировалось существование ряда фундаментальных форм культуры, основанных на различном экономико-экологическом фундаменте. Новая концепция работала в подтверждение и обогащение формационной теории, придавая абстрактной социологической схеме динамизм и наполняя ее жизнью. Если эволюционная теория носила «вертикальный» характер, указывая общий вектор развития человечества, то экономико-культурная типология — «горизонтальный», раскрывая альтернативные варианты человеческой истории и культуры. Однако эвристический потенциал концепции «ХКТ» был ограничен, а сама концепция была всего лишь дополнением к эволюционной теории и обеспечивала конкретно-историческое наполнение формационной схемы.

Изучение современного этнического состава в отличие от изучения традиционной культуры требовало иной теоретической оснастки, как, впрочем, и расширения взгляда на сам предмет этнографии. Символично, что именно в 1966 г., в год завершения издания серии «Народы мира. Этнографические очерки» в Институт этнографии пришел новый директор — Ю. В. Бромлей, историк-медиевист, славист, функционер Отделения истории Академии наук. Очевидно, приход в институт в момент явно назревавших концептуальных и методологических перемен на пост директора человека, не отягощенного инерцией предыдущего дискурса, был на пользу отечественной этнографии (подробнее см. *Карлов* 2021: 11–14).

Теория этноса как метанарратив советской этнографии

На рубеже 1960–1970-х гг. в теоретической лаборатории советской этнографии, решающими усилиями Ю. В. Бромлея, сформировалась новая большая теория не менее масштабная и амбициозная, чем формационная, и в определенном смысле альтернативная ей. Причем, если «пятичленка» была привнесена в этнологию извне, что создавало неизбежные и неразрешимые сложности с ее адаптацией к профессиональной проблематике, то теория этноса была результатом внутринаучной динамики, которой благоприятствовал внешний контекст, актуализацией давнишних теоретических потенциалов русской этнологии.

В историографии за этой конструкцией справедливо закрепилось наименование «советской теории этноса»: ее различные интерпретации и модификации базировались на общей системе понятий и жанровых принципов и имели общий методологический источник.

Разработка этого интеллектуального продукта и тематизация им советской этнографии стали ответом на кардинальное изменение мирового и внутрисоюзного контекста, где даже недеформированному профессиональными абберрациями взгляду был очевиден взрыв этничности и подъем национализмов. Распад и ликвидация колониальной системы с образованием множества новых государств, «воспаление» старых этнических швов и появление множества быстро политизировавшихся этнических движений, непредвиденное обострение межэтнических проблем в СССР — все это была новая и тревожная реальность 1960-х — 1970-х годов, действительно

требовавшая своего осмысления. Причем новой и неожиданной она оказалась не только для советской, но и для западной науки, где тематика этничности и национализма традиционно находилась на интеллектуальной периферии.

Хотя советская этнография и западная социальная/культурная антропология столкнулись с общим и одинаково новым для них глобальным вызовом, они занимали различные наблюдательные позиции и были вооружены разным теоретическим инструментарием. Ввиду политико-идеологических ограничений советская этнография не могла развернуть полномасштабное изучение современности, а непосредственный анализ актуального внутреннего национализма и его причин вообще был исключен из сферы ведения науки. Поэтому взор советской этнографии неизбежно обращался к поискам метанарратива — сквозного сюжета, охватывавшего развитие этнической «сущности» в длительной исторической ретроспективе, связывавшего прошлое с настоящим и позволявшего заглянуть в перспективу.

На роль такой «связи времен» оптимально подходил концепт этноса, сформулированный в 10–20-е годы XX в. русскими учеными Н. М. Могиланским и С. М. Широкогоровым, и после некоторой паузы вновь вышедший на научную авансцену на рубеже 1940–1950-х годов. С профессиональной точки зрения у него было несколько очень важных достоинств. Он переключал методологию этнографии с имплантированного в нее (и неорганичного ей) социально-классового подхода на этнический фактор, что вело к радикальному видоизменению ее предметно-объектного поля и повышению статуса. Из части истории, занимающейся «этнографическими древностями», этнография потенциально становилась изучением одного из нервов современности.

Теория этноса интегрировала традиционную и новую этнографическую проблематику, соединяя изолированные части в сквозной сюжет. Втягиваясь в поле метатеории, все тематические сюжеты этнографии проходили позитивную переоценку.

В то же время взгляд на современность через призму этноса (этнического) позволял изображать ее крупными импрессионистскими мазками, избегая деталей и нюансов, которые по политико-идеологическим соображениям не рекомендовалось замечать.

В советском контексте в профессиональной среде теория этноса ассоциировалась с именем Ю. В. Бромлея (*Бромлей* 1973; *Бромлей* 1983), в постсоветскую эпоху и среди широкой публики — с именем Л. Н. Гумилева (последний предложил стилизованную фразеологию современной генетики «ландшафтно-географическую» концепцию этноса, одним из исходным пунктов, которой, видимо, послужила теория солнечной активности А. Л. Чижевского).

Центральной категорией в концепции Ю. В. Бромлея выступал народ/этнос (этническая общность) в бинарной форме этникоса и ЭСО — исторически сложившаяся на определенной территории устойчивая межпоколенная совокупность людей, обладающих общими чертами и относительно стабильными особенностями культуры (включая язык), а также осознанием своего единства и отличия от всех других подобных групп. Оставив сейчас за скобками анализ и оценку теории этноса, отметим лишь, что такая концептуализация предопределяла сохранение исследовательского интереса к этногенезу, этнической истории, традиционной материальной и духовной культуре народов, но одновременно она предполагала расширение тематики за счет все большего обращения к современности и к междисциплинарным ее исследованиям. Хотя в теории этноса были натяжки, она давала четкую дисциплинарную рамку и очерчивала предметное поле этнологии. Важно и то, что предлагавшаяся Ю. В. Бромлеем би-

нарная система этноса (выделение этника и этносоциального организма) позволяла отойти от жесткого набора признаков в определении этнической общности.

Теория этноса Ю. В. Бромлея произвела революционный переворот в советской этнографии. Можно согласиться с оценкой влиятельности этой теории, данной много позже С. В. Васильевым и С. В. Чешко на страницах «Вестника антропологии»: «В советское время, в эпоху безраздельного господства исторического материализма в его примитивной официозной интерпретации “историко-партийной наукой” (как и научных взглядов К. Маркса и Ф. Энгельса в целом), никаких иных крупных и самостоятельных — даже “относительно” самостоятельных — теоретических концепций не могло “иметь место быть”. <...> Единственным и почти невероятным в тех условиях исключением была “теория этноса” Ю. В. Бромлея...» (Васильев, Чешко 2016: 4).

Теория этноса содержала много натяжек, в том числе и идеологически обусловленных (в частности, этнические общности надо было непременно помещать в схему общественных формаций). Да и само определение этноса вызывало немало вопросов. На отсутствие удовлетворительного определения понятия «этнос», заглаженного в перечень признаков, ни один из которых не является универсальным, обращал внимание С. А. Токарев (в своих работах понятию «этнос» он предпочитал более широкое и использовавшееся учеными ранее понятие «этническая общность», уходя таким образом от не удовлетворявших его искусственностей теории этноса). В одной из своих статей, написанных еще до прихода Ю. В. Бромлея в этнографию, он предложил сделать определение более гибким, построив его вокруг связей, а не признаков, как это тогда было принято: «... чисто формальное, пока весьма предварительное, определение понятия “этническая общность” могло бы гласить: этническая общность есть такая общность людей, которая основана на одном или нескольких видах социальных связей: общности происхождения, языка, территории, государственной принадлежности, экономических связей, культурного уклада, религии (если эта последняя сохраняется)» (Токарев 1964: 43). Вроде бы лишь замена «признака» на «связи», но ведь связи — это и результат определенной рационализации в определенной ситуации, в определенном контексте. На это определение стоило бы обратить больше внимания в начале 1990-х гг., когда жесткие споры предполагали лишь взаимоисключающий выбор между примордиализмом и конструктивизмом.

Фундаментальное противоречие теории этноса можно концептуализировать следующим образом: с одной стороны, констатация безусловного бытия этноса, его онтологичности, с другой — признание отсутствия надежных критериев определения, выделения этнической субстанции: все атрибуты этноса по отдельности оказывались самостоятельными социальными явлениями, но и никакая их комбинация также не образовывала этноса.

Разрешить это фундаментальное противоречие оказалось не под силу ни одной из модификаций и версий советской теории этноса, наибольшую влиятельность и известность среди которых имел вариант Ю. В. Бромлея. Хотя влияние его интерпретации было связано с важной административной позицией (постом директора академического Института этнографии) и званием академика, нельзя сбрасывать со счетов важные научные достоинства концепции Бромлея, одним из которых была беспрецедентно тщательная историографическая проработка проблемы. Претендуя на теоретический синтез, Ю. В. Бромлей пытался интегрировать и использовать в своей концепции основные достижения советской этнографии (Бромлей 1981; Бромлей 1987).

Возможно, поэтому и не возникало серьезных теоретических противоречий между его интерпретацией и другими версиями теории этноса, находившимися в русле официальной науки. В разработке этой теории в разное время участвовали такие видные советские этнографы, как В. И. Козлов, П. И. Кушнер, Л. П. Лашук, П. И. Пучков, С. А. Токарев, Н. Н. Чебоксаров и другие ученые. Важно отметить, что Чебоксаров, Токарев и Лашук были самым тесным образом связаны с кафедрой этнографии МГУ и обращались к теории этноса в своих лекционных курсах и публикациях (Лашук 1968; Токарев 1964; Чебоксаров 1967).

Если в интерпретациях этих ученых акцент делался на онтологии этнической общности, то в предложенной В. В. Пименовым «компонентной теории» этноса внимание было сфокусировано на гносеологических аспектах (Пименов 1977). Впрочем, это различие касалось скорее аналитического метода, не отделяя Пименова от лагеря этнографов, числивших этнос реальной сущностью.

Теория этноса и междисциплинарные синтезы

Концепция этноса советской этнографии 1960-х — 1980-х годов XX в., рассматривавшая этнос как сложную социальную систему и целостность, стимулировала формирование на стыке этнографии и смежных с ней наук пограничных дисциплин, изучавших этнические процессы в различных социальных средах, ситуациях и группах, а также влияние этнического фактора на процессы демографические, социальные, языковые. К числу этих дисциплин, в фокусе которых находилось сложное взаимодействие и пересечение различных аспектов этнического, социального, языкового, психологического и пр. относились этносоциология, этносоциолингвистика, этнопсихология, этнодемография, этноэкология и др.

Отечественными учеными они рассматривались как важный инструмент анализа современности, изучение которой в рамках этнографии стало, как уже отмечалось, одним из императивов того времени. Без обращения к изучению современности, современных форм проявления этничности этнология рисковала превратиться в дисциплину, пытающуюся ухватить уходящую архаику. Такое предметное расширение, используя аналогии более позднего времени, можно назвать этнологическим поворотом: происходило расширение предмета за счет инкорпорирования тематики смежных дисциплин. Но, в соответствии с теорией этноса, в центре оставалось изучение этнического фактора в предметных сферах смежных наук (например, этнического фактора в процессах демографического воспроизводства населения). Именно это сохраняло предметную целостность этнографии, создавая при этом почву и для других расширений. Как писал М. Н. Губогло, главная «культуртрегерская миссия теории этноса <...> выражалась в подготовке концептуального основания для аналитического разграничения этнического сообщества, как народа, и народа, как гражданской нации, представленной многоэтническим населением государства. Иными словами, путь к современному пониманию российской нации был проложен созданной Ю. В. Бромлеем теорией этноса» (Губогло 2016: 66).

Отметим также, что в тот период, когда раздвигались рамки советской этнографии, расширение исследовательских горизонтов было характерно, и даже в еще большей степени, для западной антропологии. Выделились и самоопределились на уровне самостоятельных научных обществ городская, гендерная, медицинская, по-

литическая и другие антропологии. Расширение предмета дисциплины принимало не все цеховое сообщество у нас, неоднозначно оно воспринималось и на Западе. В одном своем интервью В. А. Тишков отмечал: «Сами же западные антропологи начали жаловаться, что теперь антропологией стали называться почти все отрасли гуманитарного знания, и следует более четко определять собственные дисциплинарные границы, чтобы не потерять дисциплину вообще» (Тишков 2022: 198).

Освоение новых методик в отечественной этнографии сопровождалось подлинной эйфорией от открывавшихся возможностей: «Завораживал массовый материал анкетных опросов, привлекали методы корреляции признаков, машинной обработки материала и тому подобное» (Маркова 1995: 50). Однако эмпирические данные (принципиально новые для этнографии) требовали концептуального осмысления и создания новых теорий, возможности продуцирования которых были существенно ограничены политико-идеологической и социoproфессиональной рамкой советской этнографии. Тем не менее, возможность самостоятельного теоретизирования в новых предметных областях существовала и даже облегчалась, благодаря пионерному характеру (и, тем самым, отсутствию сковывающих традиций и ограничений) субдисциплин.

Вместе с тем их появление свидетельствовало о серьезных сдвигах в структуре и качественной определенности этнографии. По сути, речь шла о расширении предметных границ науки, которая, повернувшись к изучению современности, взяла себе в союзники новые дисциплины, точно так же как «традиционная» этнография проводила исследования в самом тесном сотрудничестве и даже симбиозе с фольклористикой, археологией, искусствоведением. Такое расширение было спровоцировано кардинальным изменением контекста объекта исследования — этнической традиции, которая, если несколько упростить, из деревни и истории переместилась в город и современность.

Возможны две концептуализации традиции — узкая и широкая, предполагающие соответственно различные объекты исследования. В рамках узкого понимания этнография фокусируется на изучении форм выживания, адаптации и взаимодействия традиционных структур и институтов со структурами и институтами Модерна. Иначе говоря, традиционная этнографическая тематика накладывается на настоящее и адаптируется к нему, в современности разыскивается традиция. В широкой концептуализации современность оказывается не антитезой этнокультурной традиции, а ее новым состоянием и развитием. В этом случае предмет этнографии потенциально охватывает всю современность, а не только ее взаимодействие с этнокультурной традицией. Подавляющее большинство точек зрения о предмете и задачах этнографии в сфере изучения современности, высказывавшихся со второй половины 1960-х гг. по середину 1980-х гг., в той или иной мере тяготели к этим двум методологическим позициям.

Междисциплинарные исследования, интеграция гуманитарного знания, обогащение этнографии методами, концепциями и методиками наук, преуспевших в изучении современности — все это выглядело одновременно вдохновляющей истораживающей перспективой. Настораживающей, так как скрывало опасность (пока потенциальную) — размывание качественной специфики этнографии, которой угрожало выпадение из семьи исторических наук, превращение из самостоятельной институционализированной дисциплины с четкими предметными границами в часть неструктурированного (преимущественно социополитического) знания о современ-

ности. Даже если эта опасность была гипотетической и весьма отдаленной, ее не могли не почувствовать представители профессионального сообщества, особенно из числа не понаслышке знакомых с длительной борьбой этнографии за самостоятельный статус и приверженных традиционной научной тематике.

Неудивительно, что первым публично проявил свое беспокойство С. А. Токарев — тонкий знаток истории отечественной этнографии, непосредственный свидетель ее взлета (трансформация этнографии в гуманитарную метадисциплину в 1920-х гг.) и падения (купирование ее теоретических аспектов и низведение до уровня вспомогательной дисциплины о первобытности в 1930-х гг.) в довоенном СССР (подробнее о нем см.: Казьмина 2024; Соловей 2022).

В статье 1967 г. «О задачах этнографического изучения народов индустриальных стран» в присущей ему деликатной и ненавязчивой манере он обратился к уточнению предмета этнографии, разграничению задач этнографии и конкретной социологии в области изучения современного общества. Руководствуясь узким пониманием этнокультурной традиции, С. А. Токарев пытался наложить традиционную тематику на современность и выделить в ней профессиональные сюжетные линии. Формулируя специфическую проблематику этнографии и дифференцируя ее от социологии, ученый в то же время допускал их наложение: социолог, изучающий народ (объект этнографии), выступал, по мнению Токарева, как этнограф — и наоборот (Токарев 1967: 133–142). Таким образом, движимый пафосом определения четких границ этнографии и ее места в изучении современности, Токарев фактически принял неизбежность интеграции этнографии с другими науками о современности.

Необходимо признать, что расширение предметных рамок (в принципе) таило опасность для дисциплины, но определенным ориентиром того, до какой степени могут простираться границы расширения без угрозы потери предмета, служат ответы на вопросы, насколько результаты субдисциплин помогают понять функционирование и проявление этнического в современном мире, что они дают для описания характера и параметров его культурного многообразия, насколько они базируются на традициях материнской дисциплины, демонстрируют преемственность и вносят вклад в историографический багаж своего цеха. Подобный тест, например, проходили и проходят этнодемография (исследование этнического состава и его картографирование, изучение переписей населения, влияния этнокультурных факторов на параметры процессов воспроизводства населения) и этносоциология (изучение этнической и других идентичностей методами социологических опросов), хотя исследовательские сферы, демонстрирующие с ними преемственность, уже теперь обычно и не обозначают прежними наименованиями.

В советской этнографии начиная с 1970-х годов исследование современности, в том числе посредством смежных дисциплин, заняло важное место. Постепенно и в структуре учебной подготовки и научной деятельности кафедры этнографии МГУ формировался блок пограничных дисциплин, призванных постигать особенности современного этнокультурного развития. В частности, с 1991 г. стал преподаваться курс «Основы этнодемографии», а в 1994 г. появилось первое (и единственное) в России учебное пособие О. Е. Казьминой и П. И. Пучкова с тем же названием (Казьмина, Пучков 1994).

Можно утверждать, что именно в «бромлеевский период» отечественная этнография находилась в самой успешной и продуктивной фазе развития, впервые основательно подкрепив претензии на статус дисциплины, имеющей прочные теоретические

основания, претензии на право называться этнологией. Плодотворные междисциплинарные синтезы при сохранении качественной определенности этнографии/этнологии (ее обеспечивала именно теория этноса) расширяли исследовательскую перспективу и исследовательскую оптику, придавая последней отчетливое визионерское измерение.

Алармистская струя в публикациях (угроза размывания качественной определенности и дисциплинарных границ этнографии) С. А. Токарева в подобном вдохновляющем контексте была проигнорирована. Хотя статья Токарева вызвала к дискуссии о предмете этнографии, на протяжении почти двух десятилетий обсуждение этой проблемы носило пунктирный и подспудный характер, приняв форму интенсивной публичной дискуссии лишь в 1987–1988 гг. (*Бромлей, Крюков* 1987; Обсуждение статьи: 1987; Обсуждение статьи: 1988), когда стал серьезно меняться общественно-политический контекст, и болевые точки советской науки можно было открыто и безбоязненно подвергнуть внутрикорпоративному обсуждению.

Подобная рефлексия дисциплинарных проблем, инициированная академиком Ю. В. Бромлеем, естественно выросла из внутринаучного контекста и предполагала длительное сугубо академическое обсуждение широкого круга профессиональных сюжетов, в первую очередь, теоретико-методологических оснований этнографии/этнологии. Однако крушение СССР, драматическая новая реальность, тотальное отвержение теоретического наследия советской этнографии, появление специфических линий размежевания внутри профессионального этнологического цеха, грубо прервали упомянутую рефлекссию, резко изменив содержание и тональность дискуссии. Это уже был вопрос не предметных границ этнологии и потенциала междисциплинарных синтезов, а самого существования этнологии как дисциплины. Низвержение с «корабля современности» багажа советской науки и возведение на пьедестал «чужих богов» (концептов западной социально-культурной антропологии), объективно, не имело под собой серьезных оснований — с точки зрения интеллектуальной проработки, глубины и содержательности теоретическая советская этнография (и ее мегапродукт — теория этноса) не уступала ведущим западным течениям.

Тревога, высказанная С. А. Токаревым в момент наивысшего триумфа советской этнографии, в постсоветском контексте в фазе критического ослабления отечественной этнологии оказалась самосбывающимся пророчеством. Фактический отказ от «бромлеевского наследия» (теории этноса, концепта этноса/этничности) угрожал размыванием предметных рамок этнологии (ее качественной определенности) и стимулировал драматическую трансформацию профессиональной идентичности.

Союз академической и вузовской этнографии: от симбиотических отношений, через период сепарации, к организационно-кадровому взаимодействию и плодотворному сотрудничеству

Бромлеевский период отмечен еще одной важной вехой: новым уровнем сотрудничества головного академического института и головной университетской кафедры.

Логику взаимоотношений этих ветвей этнографической науки в самом общем виде можно описать следующим образом: от симбиоза предвоенных лет и послевоенных десятилетий, через сепарацию средней советской эпохи, к организационно-кадровому взаимодействию и плодотворному сотрудничеству в «бромлеевскую эпоху».

С момента создания университетской кафедры этнографии (1939) и в процессе ее институционализации в послевоенный период, для академического и университетского звеньев науки были характерны симбиотические отношения: преподаватели кафедры совмещали педагогическую деятельность с исследовательской работой в академическом институте (подробнее об истории кафедры см.: Соловей 2004; Соловей 2024). Основания подобного симбиоза были заложены С. П. Толстовым, который длительное время был и директором Института этнографии, и заведующим университетской кафедрой этнографии. Но даже после того, как в 1952 г. Толстов оставил заведование, этот симбиоз и принцип оставался неизбежным из-за кадрового дефицита, особенно остро ощущавшегося на кафедре этнографии, находившейся в фазе организационного укоренения и начального роста.

Подобный тип отношений сохранялся до 1960-х гг., когда явственно наметилось некоторое обособление кафедры этнографии от профильного Института этнографии АН СССР, значительную часть сотрудников которого к тому времени составляли выпускники той же кафедры.

Ослабление этих связей в определенном смысле было положительным признаком, свидетельствуя о научной и кадровой самодостаточности кафедры. Ее коллектив пополнялся теперь почти исключительно через кафедральную аспирантуру, а научный потенциал позволял собственными силами «закрывать» основные учебные курсы и темы (Соловей 2004; Соловей 2024). Университетская этнография уже могла позволить себе определенную автономизацию. Интенсивность научных связей двух крупнейших центров советской столицы — академического института и университетской кафедры — заметно снизилась, что было контрпродуктивным для обоих институциональных звеньев. Сохранявшиеся тесные личные отношения не компенсировали в полной мере потери от организационной и интеллектуальной сепарации.

Восстановление организационно-кадрового взаимодействия и научного сотрудничества Института этнографии и университетской кафедры произошло в 1970-е гг., когда академический Институт возглавлял Ю. В. Бромлей, а кафедре этнографии МГУ — Г. Е. Марков. И дело не только в смене лиц, хотя человеческий фактор явно присутствовал (весьма напряженные отношения между С. П. Толстовым и С. А. Токаревым и дружеские отношения между Ю. В. Бромлеем и Г. Е. Марковым). Возобновление связей строилось на принципиально иных основаниях.

Ключевым основанием стало теоретико-методологическое единство (теория этноса) советской этнографии и отчетливо выстроенные дисциплинарные границы, а также широко разделяемое представление о структуре профессиональной идентичности, конвенциональный научный язык и система понятий. Немаловажным представляется и то обстоятельство, что это был не послевоенный (вынужденный) симбиоз, а сотрудничество самодостаточных интеллектуальных субъектов, отношения интеллектуальных партнеров, где кафедра была пусть младшим, но партнером академического Института, к тому же являвшимся его кадровым резервом.

Важнейшим звеном в структуре этого партнерства выступал лично академик Ю. В. Бромлей, задавая нормативистский канон подобных отношений. При Ю. В. Бромлее сотрудничество института и кафедры выпукло и зримо укрепилось. Директор института по совместительству работал профессором кафедры этнографии, знакомил студентов со своей теорией этноса, другими теоретическими раз-

работками, руководил дипломными работами некоторых студентов, брал к себе в аспиранты в институте выпускников, проявивших высокие способности и вкус к исследовательской работе. Восстановилась практика приглашения сотрудников института для чтения лекций на кафедре. Примечательно, что начал Ю. В. Бромлей свое преподавание на кафедре этнографии чтением спецкурса для небольшой группы, в котором знакомил студентов с содержанием своей книги «Этнос и этнография». Одним из студентов в этой группе был С. В. Чешко, вспоминая позже, сколь необычно для студентов было услышанное. А также он вспоминал и непонимание многих «традиционных этнографов», которым теоретизирование Ю. В. Бромлея казалось «ненужным для этнографической науки занятием». С. В. Чешко также удивлялся, почему «академик, главный этнограф страны, директор академического института <...> снизошел до небольшой студенческой группы» (Чешко 2016: 8). Далее он предполагает, что Ю. В. Бромлей «таким образом пытался подготовить будущих исследователей к работе в новом теоретическом поле, просто приучая их к новым понятиям, к достаточно высокому уровню обобщений» (Чешко 2016: 9). Очевидно, и так. А, возможно, кроме этого Ю. В. Бромлей, как и другие крупные ученые до него, ценил ту обратную связь, которую дает студенческая аудитория. О ценности этой обратной связи мы можем прочесть, например, и в дневниках С. А. Токарева (Из дневников 1995: 190). Эта обратная связь важна для поддержания научной традиции. В 1970-е — 1980-е годы кафедрой и институтом поддерживался своего рода замкнутый цикл воспроизводства этнографических кадров. Одним из продуктов этого замкнутого цикла стало издание в 1982 г. под редакцией директора Института этнографии АН СССР Ю. В. Бромлея и заведующего кафедрой этнографии исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова Г. Е. Маркова вузовского учебника «Этнография» (Этнография 1982), авторами которого стали как преподаватели кафедры, так и сотрудники института. Тесное и органичное сотрудничество института и кафедры явно шло на пользу обеим институциям.

«Этнологический поворот» и «антропологический поворот»: границы расширения предмета

Границы предметного расширения этнографической/этнологической науки при этнологическом повороте во многом определяла сама приставка «этно-», пограничные дисциплины должны были раскрывать этническую специфику, скажем, демографических процессов, отображение на карте этнического состава либо этнографических особенностей, применение социологических методов к пониманию функционирования этнического в современном обществе и т. д., хотя постепенно собственно этническое разрасталось до более широкого культурного. В трудах, порожденных этнологическим переходом, отражались, используя фразу М. Н. Губогло, «исследования динамических аспектов этнического феномена» (Губогло 2016: 65).

А что может способствовать очерчиванию предмета при антропологическом повороте? Нам, профессорам кафедры этнологии МГУ, ответить на вопрос о том, что мы готовы включить в свой учебный план, легче. Учебный план кафедры этнологии в настоящее время сочетает изучение и традиционной этнографии, и современности, и различных междисциплинарных тем. Именно такое сочетание необходимо современному этнологу-профессионалу. Подготовка этнологов на кафедре включа-

ет как этнографическую базу, так и более сложные антропологические концептуализации. Мы осознаем, что социально-культурная антропология — очень широкая метадисциплина, включающая изучение самых разных сюжетов, и ее междисциплинарность может простираться очень далеко. Что мы берем из этого спектра? У нас есть четкий критерий — наше нахождение на историческом факультете. Нам важна та часть антропологического спектра, те междисциплинарные связи, которые помогают постичь этнокультурное многообразие мира в его исторической динамике. Именно поэтому в нашей программе есть курсы по лингвистической антропологии, антропологии города, антропологии религии и многие другие. А вот темы вроде антропологии звуков кладбища вряд ли вписываются в нашу специализацию. Тут мы полностью солидарны с академиком В. А. Тишковым. В отборе антропологических аспектов мы должны помнить об истории кафедры и ее традициях. Традиции междисциплинарности на кафедре и ее теперь уже состоявшийся антропологический поворот позволяют нам успешно изучать другие культурные идентичности, а не только этническую. Но и этническое не уходит и не должно уходить с кафедры этнологии исторического факультета Московского университета.

Если говорить не только об учебной дисциплине, то границы антропологического поворота и предмет социально-культурной антропологии, как нам видится, — это те междисциплинарные связи, которые помогают постичь многообразие современных культурно сложных гражданских наций и существующих внутри них сообществ, которые и определяют их культурную сложность, изучить различные и часто взаимосвязанные культурные идентичности (гражданскую, этническую, религиозную, языковую, гендерную, семейную, региональную, локальную и т. д.). Возможно, антропологический поворот, затронувший большинство гуманитарных и общественных дисциплин, не предполагает включения в предметное поле социально-культурной антропологии абсолютно всех сюжетов, при изучении которых используются антропологический инструментарий и антропологические подходы и методики. Что-то должно, наверное, остаться и у других социогуманитарных дисциплин. Ведь и бромлеевский этнологический поворот не приводил к сужению других дисциплин, но обогащал свою.

Научная литература

- Атлас народов мира / Отв. ред. С. И. Брук, В. С. Апенченко. М.: Главное управление геодезии и картографии Государственного геологического комитета СССР, Институт этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Академии наук СССР, 1964. 184 с.
- Бромлей Ю. В. Этнос и этнография. М.: Наука, 1973. 283 с.
- Бромлей Ю. В. Современные проблемы этнографии. Очерки теории и истории. М.: Наука, 1981. 390 с.
- Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М.: Наука, 1983. 412 с.
- Бромлей Ю. В., Крюков М. В. Этнография: место в системе наук, школы, методы // Советская этнография. 1987. № 3. С. 45–60. Обсуждение статьи (выступления А. И. Першица, Ю. И. Семенова, С. И. Вайнштейна, Г. Е. Маркова, А. С. Мыльниковой) // Советская этнография. 1987. № 4; обсуждение статьи (выступления Г. В. Старовойтовой, С. А. Арутюнова, А. М. Решетова, В. П. Алексеева) // Советская этнография. 1987. № 5; обсуждение статьи (выступления Ю. В. Арутюняна, Н. А. Бутинова, В. И. Козлова, К. В. Чистова) // Советская этнография. 1987. № 6; обсуждение статьи (выступления В. Ф. Горленко, М. В. Крюкова, Ю. В. Бромлея) // Советская этнография. 1988. № 1.

- Бромлей Ю. В. Этносоциальные процессы: теория, история. Современность. М.: Наука, 1987. 334 с.
- Васильев С. В., Чешко С. В. История науки — науке // Вестник антропологии. 2016. № 2. С. 4.
- Губогло М. Н. Аллюзии импрессионизма в этносоциологии // Вестник антропологии. 2016. № 2. С. 54–80.
- Из дневников С. А. Токарева // Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке) / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 159–305.
- Казьмина О. Е., Пучков П. И. Основы этнодемографии. Учебное пособие. М.: Наука, 1994. 253 с.
- Казьмина О. Е. С. А. Токарев — ученый-энциклопедист, теоретик и практик // Сквозь годы и поколения. К 85-летию кафедры этнологии исторического факультета Московского университета / отв. ред. Т. Д. Соловей, О. Е. Казьмина, М. Н. Бахматова. СПб.: Алетей, 2024. С. 142–159.
- Карлов В. В. Ю. В. Бромлей и «бромлеевский период» отечественной этнологии // Вестник антропологии. 2021. №1. С. 9–23.
- Лаишук Л. П. Опыт типологии этнических общностей средневековых тюрок и монголов // Советская этнография. 1968. № 1. С. 95–106.
- Маркова Л. В. Сергей Александрович Токарев: человек, ученый, педагог // Благодарим судьбу за встречу с ним (О Сергее Александровиче Токареве — ученом и человеке) / Отв. ред. С. Я. Козлов, П. И. Пучков. М.: ИЭА РАН, 1995. С. 41–57.
- Пименов В. В. Удмурты. Опыт компонентного анализа этноса. Л.: Наука, 1977. 262 с.
- Народы мира. Этнографические очерки / Под общ. ред. С. П. Толстова. М.; Л., 1954–1966.
- Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики: кол. монография / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. 556 с.
- Соловей Т. Д. Власть и наука в России. Очерки университетской этнологии в дисциплинарном контексте (XIX — начало XXI в.). М.: Прометей, 2004. 498 с.
- Соловей Т. Д. История российской этнологии в очерках. XVIII — начало XXI века. М.: Этносфера, 2022. 612 с.
- Соловей Т. Д. Этнологическое образование в Московском университете: история становления и развития // Сквозь годы и поколения. К 85-летию кафедры этнологии исторического факультета Московского университета / отв. ред. Т. Д. Соловей, О. Е. Казьмина, М. Н. Бахматова. СПб.: Алетей, 2024. С. 11–61.
- Тишков В. А. Разговоры с этнографами. СПб., 2022. 296 с.
- Токарев С. А. Проблема типов этнических общностей (к методологическим проблемам этнографии) // Вопросы философии. 1964. № 11. С. 43–53.
- Токарев С. А. О задачах этнографического изучения народов индустриальных стран // Советская этнография. 1967. № 5. С. 133–142.
- Чебоксаров Н. Н. Проблемы типологии этнических общностей в трудах советских ученых // Советская этнография. 1967. № 4. С. 94–109.
- Чешко С. В. О творческом наследии Ю. В. Бромлея // Вестник антропологии. 2016. № 2. С. 6–24.
- Численность и расселение народов мира / Под ред. С. И. Брука — Серия: Народы мира. Этнографические очерки. М.: АН СССР, 1962. 484 с.
- Этнография / Под ред. Ю. В. Бромлея и Г. Е. Маркова. М.: Высшая школа, 1982. 320 с.

References

- Bromley, Yu. V. 1973. *Etnos i etnografiia* [Ethnos and Ethnography]. Moscow: Nauka. 283 p.
- Bromley, Yu. V. 1981. *Sovremennye problemy etnografii. Ocherki teorii i istorii* [Contemporary Problems of Ethnography. Essays on Theory and History]. Moscow: Nauka. 390 p.

- Bromley, Yu. V. 1983. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the Theory of Ethnos]. Moscow: Nauka. 412 p.
- Bromley, Yu. V. 1987. *Etnosotsial'nye protsessy: teoriia, istoriia, sovremennost'* [Ethnosocial Processes: Theory, History, Modernity]. Moscow: Nauka. 334 p.
- Bromley, Yu. V., and G. E. Markov (eds.). 1982. *Etnografiia* [Ethnography]. Uchebnik [Textbook]. Moscow: Vyschaia Shkola. 320 p.
- Bromley, Yu. V., and M. V. Kryukov. 1987. Etnografiia: mesto v sisteme nauk, shkoly, metody [Ethnography: Its Place in the System of Sciences, Schools, Methods]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 45–60. Obsuzhdenie stat'i [Discussion] (by A. I. Pershits, Yu. I. Semenov, S. I. Vaynshteyn, G. E. Markov, A. S. Mylnikov). *Sovetskaia etnografiia* 1987: 4; obsuzhdenie stat'i [discussion] (by G. V. Starovoytova, S. A. Arutyunov, A. M. Reshetov, V. P. Alekseev). *Sovetskaia etnografiia* 1987: 5; obsuzhdenie stat'i [discussion] (by Yu. V. Arutyunyan, N. A. Butinov, V. I. Kozlov, K. V. Chistov). *Sovetskaia etnografiia* 1987: 6; obsuzhdenie stat'i [discussion] (by V. F. Gorlenko, M. V. Kryukov, Yu. V. Bromley). *Sovetskaia etnografiia* 1988: 1.
- Bruck, S. I. (ed.). 1962. *Chislennost' i rasselenie narodov mira* [Population and Distribution of the Peoples of the World]. Seriya: Narody mira. Etnograficheskie ocherki. Moscow: Nauka. 484 p.
- Bruck, S. I., and V. S. Apenchenko (eds.). 1964. *Atlas narodov mira* [Atlas of the Peoples of the World]. Moscow: Glavnoe upravlenie geodezii i kartografii Gosudarstvennogo geologicheskogo komiteta SSSR, Institut etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaya Akademii nauk SSSR. 184 p.
- Cheboksarov, N. N. 1967. Problemy tipologii etnicheskikh obshchestv v trudakh sovetskikh uchenykh [Problems of the Typology of Ethnic Communities in the Works of Soviet Scholars]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 94–109.
- Cheshko, S. V. 2016. O tvorchestvom nasledii Yu. V. Bromleya [On the Scholarly Legacy of Yu. V. Bromley]. *Vestnik antropologii* 2: 6–24.
- Guboglo, M. N. 2016. Allyuzii impressionizma v etnosotsiologii [Allusions of Impressionism in Ethnology]. *Vestnik antropologii* 2: 54–80.
- Karlov, V. V. 2021. Yu. V. Bromley i «bromleevskiy period» otechestvennoy etnologii [Yu. V. Bromley and the “Bromley Period” of Russian Ethnology]. *Vestnik antropologii* 1: 9–23.
- Kazmina, O. E. 2024. S. A. Tokarev — uchenyy-entsiklopedist, teoretik i praktik [Tokarev — An Encyclopedic Scholar, Theorist and Practitioner]. In *Skvoz' gody i pokoleniia. K 85-letiiu kafedry etnologii istoricheskogo fakul'teta Moskovskogo universiteta* [Through Years and Generations. On the 85th Anniversary of the Department of Ethnology, Faculty of History, Moscow University], ed. by T. D. Solovey, O. E. Kazmina, M. N. Bakhmatova. Saint Petersburg: Aletea. 142–159.
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov. 1994. *Osnovy etnodemografii. Uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnodemography. A Training Manual]. Moscow: Nauka. 253 p.
- Lashuk, L. P. 1968. Opyt tipologii etnicheskikh obshchestv srednevekovykh tiurok i mongolov [An Attempt at a Typology of Ethnic Communities of Medieval Turks and Mongols]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 95–106.
- Markova, L. V. 1995. Sergey Aleksandrovich Tokarev: chelovek, uchenyi, pedagog [Sergey Aleksandrovich Tokarev: A Man, a Scholar, a Teacher]. In *Blгодарим sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank Fate for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — Scholar and Person], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 159–305.
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2022. *Sovetskaia etnografiia v istorii gosudarstvennogo stroitel'stva i natsional'noi politiki* [Soviet Ethnography in the History of State Building and National Policy]. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 556 p.
- Pimenov, V. V. 1977. *Udmurty. Opyt komponentnogo analiza etnosa* [The Udmurts. An Attempt at a Component Analysis of an Ethnos]. Leningrad: Nauka. 262 p.
- Solovei, T. D. 2004. *Vlast' i nauka v Rossii. Ocherki universitetskoi etnografii v distsiplinarnom kontekste (XIX — nachalo XXI v.)* [Power and Science in Russia. Essays on University Ethnography in a Disciplinary Context (19th–early 21st century)]. Moscow: Prometei. 498 p.

- Solovei, T. D. 2022. *Istoriia rossiiskoi etnologii v ocherkakh. XVIII — nachalo XXI veka* [The History of Russian Ethnology in Essays. 18th — the Beginning of the 21st Century]. Moscow: Etnosfera. 612 p.
- Solovei, T. D. 2024. Etnologicheskoe obrazovanie v Moskovskom universitete: istoriia stanovleniia i razvitiia [Ethnological Education at Moscow University: History of Formation and Development]. In *Skvoz' gody i pokoleniia. K 85-letiiu kafedry etnologii istoricheskogo fakul'teta Moskovskogo universiteta* [Through Years and Generations. On the 85th Anniversary of the Department of Ethnology, Faculty of History, Moscow University], ed. by T. D. Solovey, O. E. Kazmina, M. N. Bakhmatova. Saint Petersburg: Aleteia. 11–61.
- Tishkov, V. A. 2022. *Razgovory s etnografami* [Conversations with Ethnographers]. Saint Petersburg: Aleteia. 296 p.
- Tokarev, S. A. 1964. Problema tipov etnicheskikh obshchnostei (k metodologicheskim problemam etnografii) [The Problem of Types of Ethnic Communities (On Methodological Problems of Ethnography)]. *Voprosy filosofii* 11: 43–53.
- Tokarev, S. A. 1967. O zadachakh etnograficheskogo izucheniya narodov industrial'nykh stran [On the Tasks of Ethnographic Study of the Peoples of Industrial Countries]. *Sovetskaiia etnografiia* 5: 133–142.
- Tokarev, S. A. 1995. Iz dnevnikov S. A. Tokareva [From the Diaries of S. A. Tokarev]. In *Blгодарим sud'bu za vstrechu s nim. O Sergee Aleksandroviche Tokareve — uchenom i cheloveke* [We Thank Fate for Meeting Him. About Sergey Aleksandrovich Tokarev — Scholar and Person], ed. by S. Ya. Kozlov and P. I. Puchkov. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 159–305.
- Tolstov, S. P. (ed.). 1954–1966. *Narody mira. Etnograficheskie ocherki* [Peoples of the World. Ethnographic Essays]. Moscow; Leningrad: Nauka.
- Vasiliev, S. V., and S. V. Cheshko. 2016. Istoriia nauki — nauke [The History of Science — for Science]. *Vestnik antropologii* 2: 4.

ВОПРОСЫ ТЕОРИИ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/23-34

Научная статья

© М. Н. Бахматова

АНТРОПОЛОГИЯ И ЛИНГВИСТИКА: СОЮЗ ВО ИМЯ ИСТИНЫ

«Всякая наука — плод совместного труда»

М. Мосс

В статье поднимается вопрос о корреляции подходов лингвистики и антропологии к изучению проблем этнокультурной идентичности. Отправным пунктом для рефлексии стала фраза американского лингвиста-структуралиста Чарлза Хоккетта «Лингвистика без антропологии бесплодна, антропология без лингвистики слепа». Рождение в начале XX в. структурной лингвистики и сближение ее эпистемологических подходов с естественнонаучными дисциплинами открыло дискуссию о правомерности применения подобных методов и в социокультурной антропологии. Вдохновившись идеями Пражского кружка в области фонологии, Клод Леви-Стросс стал основоположником структурной антропологии, сформулировав теорию структуры, как бессознательной системы взаимосвязанных элементов. Своего рода манифестом данного направления стал его доклад «Лингвистика и антропология» на конференции 1946 г., где представители двух дисциплин поставили вопрос о перспективах междисциплинарных связей. Исследования последних десятилетий показали, что ценность сотрудничества между лингвистами и антропологами заключается в их комплиментарности, в том, что они взаимно дополняют друг друга. На стыке двух эпистем сформировалась лингвистическая антропология, которой удастся сочетать количественные и качественные методы для изучения таких многогранных и неоднозначных проблем, как этническая, языковая и культурная идентичности в сложных обществах.

Ключевые слова: структура, структурализм, билингвизм, этническая идентичность, бессознательное, лингвистика, антропология, лингвистическая антропология

Ссылка при цитировании: Бахматова М. Н. Антропология и лингвистика: союз во имя истины // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 23–34.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/23-34

Original article

© Marina Bakhmatova

ANTHROPOLOGY AND LINGUISTICS: THE UNION FOR THE SAKE OF TRUTH

The article raises the question of how the approaches of linguistics and anthropology to the problems of ethnocultural identity are interrelated. The American structural linguist Charles Hockett once said: “linguistics without anthropology is fruitless, anthropology without linguistics is blind.” The birth of structural linguistics at the beginning of the 20th century and the convergence of its epistemological approaches with natural science opened a discussion about the legitimacy of using similar methods in socio-cultural anthropology. Inspired by the ideas of the Prague linguistic Circle about phonology, Claude Lévi-Strauss founded structural anthropology, having formulated the theory of structure as an unconscious system of interrelated elements. A kind of manifesto of this trend was the report of Claude Lévi-Strauss “Linguistics and Anthropology” at the 1946 conference, where representatives of the two disciplines raised the question of the prospects for interdisciplinary relations. Research in recent decades has shown that linguistics and anthropology complement each other and thus their collaboration can be very fruitful. Linguistic anthropology has emerged at the junction of two epistemes and combines quantitative and qualitative methods to study such multifaceted and ambiguous issues as ethnic, linguistic and cultural identities in complex societies.

Keywords: structure, structuralism, bilingualism, ethnic identity, the unconscious, linguistics, anthropology, linguistic anthropology

Author Info: Bakhmatova, Marina N. — Ph.D. in History, Associate Professor, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: mbakhmatova@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0189-3050>

For citation: Bakhmatova, M. N. 2026. Anthropology and Linguistics: The Union for the Sake of Truth. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 23–34.

На протяжении последних десятилетий большую популярность среди лингвистических антропологов приобрела фраза известного американского лингвиста-структуралиста Чарльза Хоккетта «Лингвистика без антропологии бесплодна, антропология без лингвистики слепа»¹ (Hockett 1973: 675). Она кочует из издания в издание, превратившись, по сути, в крылатую фразу, которая даже не всегда сопровождается сноской. В устах лингвиста-структуралиста эта фраза звучит как сентенция, подводящая итоги долгому спору между представителями некогда родственных отраслей знания, расхождению которых способствовала эпистемологическая революция начала XX в., инициированная Фердинандом де Соссюром, отцом-основателем структурной лингвистики. Женевский ученый сорвал с языка флер таинственности, определив его

¹ “Linguistics without anthropology is sterile; anthropology without linguistics is blind”.

как одну из знаковых систем и положив тем самым начало такой дисциплине как семиология. В развитие интуиции Вильгельма фон Гумбольдта об «*ergon*» и «*energeia*» (Гумбольдт 1984), де Соссюр отделил язык от речи, что устранило методологическую путаницу между объективным и субъективным в изучении языковых явлений: в то время, как язык — это функция говорящего человека, не предполагающая предварительной рефлексии и пассивно регистрируемая говорящим субъектом, речь — это индивидуальный акт воли и понимания, который задействует целый комплекс субъективных факторов (физиологический, физический, психологический) (Де Соссюр 1999: 26). Онтологическая двойственность «язык-речь» логически приводит к гносеологической двойственности «эпистема-докса». Призыв изучать язык «в самом себе и для себя» отделял, в духе неокантианства, ноуменическую сущность языка, постигаемую математическими методами, от феноменологической, — представленной речью и, шире, речевыми практиками, — юдолью гуманитарного знания. Это фундаментальное положение приводит к формированию и других бинарных пар, таких как внутренняя и внешняя лингвистика, синхронический и диахронический аспект языка и т. д. Язык представляет собой сложную систему, где изменение одного элемента влечет за собой цепь последующих трансформаций, связанных со структурными особенностями данного языка. Взаимозависимость элементов столь закономерна, что может быть описана математическими методами. Смысл структурализма — в возможности изучения языковой реальности как абстрактной модели вне зависимости от субъекта, носителя языка. Вот почему со времен Фердинанда де Соссюра и его учеников лингвистика приблизилась по эпистемологическим подходам и целеполаганию к области естественнонаучного знания.

Между лингвистами, сделавшими ставку на количественные методы, и представителями гуманитарных наук начал углубляться методологический разрыв, грозивший превратиться в непреодолимую пропасть. Одним из первых забил в набат Клод Леви-Стросс (1908–2009), который в 1945 г. опубликовал текст своего доклада на междисциплинарной конференции, посвященной перспективам сотрудничества лингвистов и антропологов, который можно было бы назвать «Манифестом» структурализма. По образному выражению ученого, «лингвистике удалось прорубить окно между естественными и гуманитарными науками». И это вызывает у антропологов «массу зависти и немного грусти», побуждая найти точную методологию, которая бы позволила вывести антропологов из тупика конкретно-эмпирического знания (Леви-Стросс 2000: 144). Позже Леви-Стросс отмечал, что лингвистика «не является такой же социальной наукой, как другие, уже потому, что достигнутые ей успехи превосходят достижения остальных социальных наук» (Леви-Стросс 2008: 40).

В своем стремлении найти универсальную базовую единицу научного анализа в гуманитарных науках и отталкиваясь от концепта «бессознательных ментальных структур» в культуре, понимаемых в ключе Пражской фонологической школы (Леви-Стросс 2008: 39–41; Кокарева 2013: 89–97), К. Леви-Стросс выдвигает на первый план именно структуру, которую рассматривает как некую систему взаимосвязанных элементов, каждый из которых влияет на все другие. Как для языка базовой структурной моделью является фонология (Lévi-Strauss 1945: 35), для социума таковой, по идее Леви-Стросса, является система родства и коммуникации. «Необходимо и достаточно, — пишет он, — прийти к бессознательной структуре, лежащей в основе каждого социального института или обычая, чтобы обрести принцип истолкова-

ния, действительный и для других институтов и обычаев» (Леви-Стросс 2008: 31). При этом ученый дает четкое определение структуре: «Прежде всего, структура есть некая система, состоящая из таких элементов, что изменение одного из этих элементов влечет за собой изменение всех других. Во-вторых, любая модель принадлежит группе преобразований, каждое из которых соответствует модели одного и того же типа, так что множество этих преобразований образует группу моделей. В-третьих, вышеуказанные свойства позволяют предусмотреть, каким образом будет реагировать модель на изменение одного из составляющих ее элементов. Наконец, модель должна быть построена таким образом, чтобы ее применение охватывало все наблюдаемые явления» (Леви-Стросс 2008: 289).

Не менее важным в структурализме является обращение к концепту «бессознательного». Заметим, что и здесь Леви-Стросс не был первооткрывателем. Это понятие встречается в работах многих ученых XIX — начала XX вв., начиная с В. фон Гумбольдта (Humboldt 1999: II–XXXIV) и заканчивая Ф. Боасом, который, в частности, обращал внимание на бессознательный характер всех актов лингвистического поведения. В 1911 г. он писал: «...категории языка лежат в области бессознательного и ... по этой причине процессы, ведущие к их формированию, прослеживаются без ложных и вводящих в заблуждение факторов, лежащих в основе косвенных толкований, так характерных для этнологии» (Boas 1967: 57). По сути, речь здесь идет об оппозициях «ноумен-феномен»/«эпистема-докса», которые Ф. Боас формулирует за четыре года до выхода в свет «Курса общей лингвистики» (1915), подготовленного учениками де Соссюра Ш. Балли и А. Сеше. Можно сказать, что «бессознательное» стало побочным продуктом утверждения позитивистской парадигмы, которой не удалось свести к единому научному знаменателю всю бесконечность человеческого бытия. Его можно было бы представить как разность множеств вещественных и рациональных чисел (Zellini 1993: 57–76). Это условное число «пи» вошло в самые разные отрасли гуманитарного знания, — в лингвистику, психологию, социологию.

Но вернемся к дихотомии языка и речи. Все-таки почему над лингвистическим поведением и речевыми практиками заносится бритва Оккама, которая безжалостно отделяет их от собственно языка? Не потому ли, что в отличие от совокупности звуковых различий, связанных с совокупностью различий понятийных, денотата и коннотата (Герасименко 2008: 116–119), они включают в себя не только вербальную коммуникацию и речевой акт, но и экстралингвистические факторы общения, — интонационный рисунок, язык тела (мимика, жесты, позы), различные формы бессознательной психической активности, личностные и групповые культурные установки, осознанное или неосознанное целеполагание акторов коммуникации? Вот почему для этнологов и социокультурных антропологов столь важным представляется де соссюровское определение языка как одной из знаковых систем, а также разделение, проведенное им между языком и речью. Исходя из того, что язык по объективным причинам не может существовать вне речевой деятельности человека, — которая, «взятая в целом» непознаваема в силу своей неоднородности, — изучение этой деятельности должно начинаться с исследования языка (Де Соссюр 1999: 27). Именно это и составляет тот фундамент, на котором строится сотрудничество между лингвистами и этнологами/антропологами. Оставляя первым изучение языка, рассматриваемого, — наподобие кантовского «ноумена», — «в самом себе и для себя» (Де Соссюр 1999: 231), коллеги по антропологическому цеху могут сосредоточиться

на «феноменах», — исследовании галактики речевых/языковых практик во всем их разнообразии в различных культурных контекстах, что, собственно, и является предметом лингвистической антропологии.

Через призму вербальной и невербальной коммуникации можно рассмотреть целый комплекс культурных и поведенческих моделей, свойственных людям. Важнейший аспект лингвистической антропологии представляет изучение языка и идентичности. Как отмечают М. Бухольц и К. Холл, интерес к лингвистическому воспроизведению культуры подразумевает интерес к разнообразию культурно обусловленных субъектных позиций, которые носители языка реализуют с помощью языка. Причем в круг интереса входит не только изучение речевых практик, но и исследование перформанса и ритуала, социализации и статуса языка и его носителей, которые создают и воспроизводят определённые идентичности с помощью языка (Bucholtz, Hall 2004: 369–394). Проблема идентичности в настоящее время занимает центральное место как в антропологии лингвистической, так и социокультурной. Причем данные дисциплины работают в тесной связке друг с другом, ведь среди множества символических ресурсов, доступных для культурного производства идентичности, язык является самым гибким и всеобъемлющим. Тот факт, что многие исследования идентичности в социально-культурной антропологии опираются на лингвистические данные, такие как истории из жизни, нарративы, интервью, юмор, устные традиции, практики грамотности, медиадискурсы и т. д. — свидетельствует о решающей, хотя зачастую и неосознанной роли языка в формировании культурной субъектности (Bucholtz, Hall 2004: 369–394). Как пишет Т. Эриксен, идентичность часто строится «... на различиях, которые становятся социально значимыми постольку, поскольку люди их выделяют. И даже если эти различия полностью или частично выдуманы, действуют также, как если бы на самом деле существовали» (Эриксен 2014: 104). Из этих слов выступает важная характеристика конструирования идентичности как символической связки «я–мир», заключающейся в соотношении актора с внешне-внутренним пространством своей самореализации, своего рода антропологический «dasein» (Хайдеггер 2003: 27–30). Если верно утверждение Т. Эриксена, что «без других мы не можем быть нами», а большинство социальных идентичностей строится по принципу «или–или» (Эриксен 2014: 109), весь процесс построения и трансформации индивидуальной и групповой идентичности являет собой нескончаемую череду нарративов, отмеченных императивностью и селективностью, ситуативностью и релятивностью, о которых в свое время писал Ф. Барт (Барт 2006: 9–48). Исходя из антропологической бинарности концепта идентичности $A=A/A\neq B$, значительное внимание уделяется изучению двух ключевых концепций — «одинаковости» и «различия», которые дополняют друг друга в понимании идентичности, трансформируясь в качественно иной онтический принцип (Хайдеггер 2003: 27–30), идущий вразрез третьему правилу формальной логики «tertium non datur» (Zellini 1993: 72). «Одинаковость» позволяет людям представлять себя как группу, «различие» создаёт социальную дистанцию между теми, кто считает себя непохожим на других. Онтическая по своей сути «даэин-идентичность» делает человека в сложном обществе неким двуликим Янусом, носителем ситуативно раскрываемых и раскрывающихся культурных «Я», что сопрягается с теорией «языковой личности» Ю. Н. Караулова (Караулов 2010). Однако даже вместе взятые эти концепции не могут в полной мере отразить иерархические отношения, в которые вплетены идентично-

сти. Ведь «одинаковость», «различие», «дазайн-идентичность» — это не объективные состояния, а феноменологические процессы, возникающие в результате многомерно выстроенного психо-социального взаимодействия между триадой «Чистое «Я» / Ноэзис / Ноэма» (Ego / Cogito / Cogitatum) (Гуссерль 2010: 69) и предполагаемо аналогичной триадой «другого». При этом фундаментальное значение приобретает тезис Ф. Барта о том, что «...существование этнических различий не предполагает взаимонеприятия и отсутствия социального взаимодействия, но, напротив, нередко становится тем фундаментом, на котором возводятся все социальные системы. Взаимодействие в таких социальных системах не ведет к исчезновению той или иной группы в результате культурных изменений и аккультурации: культурные различия могут сохраняться вопреки межэтническим контактам и взаимосвязям» (Барт 2006: 10). Принадлежность к определенной этнической группе в полиэтническом окружении может превратиться в культурную «стигму» или же маркер, составляющий костяк групповой принадлежности (Эйджейм 2006: 49–71). При этом языковой фактор является базовым даже при его отсутствии. В этом плане показателен пример, приведенный В. А. Тишковым в коллективном труде «Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России». Приведем его целиком: «В 1990 г., после переписи населения СССР, во время пребывания в Усть-Ордынском Бурятском автономном округе я беседовал с двумя местными взрослыми бурятами и спросил, какой язык они указали в качестве родного. Те удивленно ответили: «Конечно, бурятский, мы на нем немного говорим». «А что записали своим детям?» — спросил я. «Тоже бурятский, хотя они совсем не знают родной язык» (Язык и идентичность 2021: 26).

В свое время М. М. Бахтин выделял центробежные и центростремительные процессы в динамике языкового развития (Бахтин 1972: 167). Следуя его логике можно предположить, что при лингвистическом размытии территориально компактной группы могут сформироваться концентрические круги с плотным ядром на уровне моноязыковых носителей (обычно бабушек/прабабушек), признаваемых за эталоны культурной/языковой идентичности, и все более истонченными слоями потомков, принявших языковую ассимиляцию в более крупное и культурно престижное языковое сообщество, но сохранивших ностальгическую память об утраченном «граале» этнического ядра. Воспоминания об утерянных языковых связях как на индивидуальном, так и на коллективном уровне структурируются в миф о потерянных корнях и вечном возвращении в родовой этнический эдем. Этот миф циркулирует в рамках дискурсивных сообществ, границы которых невидимы, но хорошо ощутимы, — стоит задать триггерный вопрос или использовать маркированное слово. Автору нередко приходилось сталкиваться с данным явлением как в ходе полевой работы, так и в обычных жизненных обстоятельствах. Например, употребленное для красного словца в московской компании диалектное «пландовать», однажды стало маркером общих тамбовских корней с коллегой по антропологическому цеху, с которой после этого установились особо теплые отношения, окрашенные ностальгическими воспоминаниями об «утраченных» временах и местах. Вот почему, как отмечает, А. Дюранти, лингвистические антропологи, — в отличие от классических лингвистических структуралистов, — уделяют столь большое внимание основывающемуся на этнографических данных описанию языковых структур, которыми пользуются «реальные люди в реальном времени и пространстве». По определению итало-американского исследователя, «объектом лингвистической антропологии являются *говорящие люди*, выступающие в качестве

социальных акторов: они являются членами специфических сложных сообществ, каждое из которых состоит из большого числа социальных институтов и связано сетью чаяний, верований и моральных ценностей, относящихся к миру, которые переплетаются между собой, не подавляя друг друга» (Duranti 2002: 14).

Лингвистический антрополог, в отличие от других специалистов в области языкознания и социолингвистики, рассматривает язык как совокупность символических ресурсов и практик, являющихся неотъемлемой частью процесса формирования социальной ткани и индивидуальных представлений о мирах реальных или гипотетических. Этот эпистемологический подход, по мнению П. Бурдьё, дает возможность изучать большую палитру тем, например, таких как политика авторепрезентации и коммуникации, присущая потестарным структурам, методы выстраивания иерархий, практики по легитимизации власти (Bourdieu 1982: 23–58). А Дюранти отмечает, что методы лингвистической антропологии позволяют выявить культурные базы межэтнической неприязни и любых форм дискриминации, проследить процессы социализации и инкультурации, культурного конструирования личности или концепта *self*, а так же способы и формы контроля культурно обусловленных эмоциональных состояний человека, связь между ритуальным перформансом и формами социального контроля, обладание особым типом знания и опыта, художественный перформанс и управление формами культурного потребления, взаимодействие культур и социальные изменения (Duranti 2002: 15). Не случайно лингвистическая антропология является неотъемлемой частью т. н. «Боасовской тетрады», — наряду с археологией, культурной и физической антропологиями (Duranti 1997: 52), — без которой невозможно получение сколь-нибудь полного знания о явлениях человеческой культуры. Ведь язык, по своей сути, является суммой практик, посредством которых возможно установить связь между идеативным и материальным аспектами человеческого существования, обуславливая самые разные способы «бытия в мире», различные виды «дазайн». Теоретическим посылом дисциплины является положение о том, что слова обладают огромной важностью. Постулатом, основывающимся на эмпирическом опыте, является то, что языковые знаки понимаются как формы репрезентации реального мира. Более того, в отличие от невербальных форм, это крайне экономный способ коммуникации.

Как замечала С. Лангер, «речь не только стоит малых усилий, но она прежде всего не требует никакого средства, кроме голосового аппарата и слуховых органов, которые мы обычно имеем при себе как часть самих себя; таким образом, слова — это естественным образом доступные символы, к тому же очень экономичные» (Лангер 2000: 55). С. Лангер проводит разницу между знаком и символом, денотатом и коннотатом. Если, по ее определению, знак обозначает вещь, образуя пару в соотношении один к одному, символы представляют не сами объекты, а являются носителями определенной концепции об объектах. «Фундаментальное различие между знаками и символами — это различие ассоциаций и, следовательно, различие в их применении третьим участником функции значения — субъектом. Знаки *объявляют* ему о своих объектах, тогда как символы *заставляют его воспринимать* свои объекты» (Лангер 2000: 58). То, что одно и то же слово может служить и знаком, и символом, не стирает фундаментальной разницы между этими двумя функциями. Учитывая то, что символ — это орудие мысли, разница между микроязыками, социолектами, речевыми сообществами, этническими группами в полилингвальной среде проходит по зыбкой границе символического. Связка объект–знак–символ может иметь диаметрально противоположное значение в разных культурных,

региональных и временных контекстах даже в рамках одного и того же языка, что не всегда учитывается антропологом, проводящим исследование с позиции этик-подхода. Поясним это на примере итальянского языка. Как замечает Н. К. Гусева, «в современном итальянском языке на юге Италии и в некоторых центральных регионах до сих распространено этикетное местоимение *Voì*, в отличие от северных регионов Италии, где признаётся только одно этикетное местоимение — *Lei*» (Гусева 2019: 187–196). Столь же специфично и использование формы множественного числа этого местоимения. Употребление вежливого «*Lei*», что буквально означает «Она»¹, во множественном числе должно, по логике, иметь форму «*Logo*» (Они). Однако современным нормативным узусом является грамматический мезальянс «*Lei*» (Она)/«*Voì*» (Вы), распространенный на всей территории Италии, в то время как изысканное «*Logo*» остается уделом весьма узкого круга в основном пожилых людей (Migliorini 1957: 187–196). Очевидно, что форма аллокутивного местоимения в разговоре может послужить маркером как регионального происхождения собеседника, так и его возрастного класса. Другим маркирующим фактором является ритуальная форма приветствия при знакомстве. Если в подавляющем большинстве случаев в ответ на представление собеседник отвечает «*Piacere*»/«*Molto piacere*» (Приятно/Очень приятно), представители элитарных групп итальянцев употребляет «*Come sta?*» (Как дела?), что сразу переносит беседу в иной, более высокий регистр речи. В этой группе действуют свои негласные правила этикета, нарушение которых может наложить на вас культурную стигму и вызвать ироничный обмен взглядами между присутствующими. Например, в такой компании верхом невоспитанности считается желать приятного аппетита сотрапезникам, в то время как в других ситуациях действуют прямо противоположные правила. Имеет свою социокультурную специфику и использование глагола в давно прошедшем времени (*passato remoto*). Если на юге Италии эта парадигма несет функцию законченного прошедшего времени (*passato prossimo*), то жители северных регионов, в связи с малой распространенностью данной глагольной формы, в устной речи ее практически не используют. В беседе с одной моей итальянской информанткой, я услышала суждение о том, что тот, кто в обычном разговоре употребляет «*passato remoto*», «это или южанин, или высокообразованный человек». Интересно при этом отметить, что апеллятив «южанин» (“*terrone*”) в устах жителя севера Италии носит пейоративный оттенок, в то время как определение «высокообразованный человек» (“*uomo molto colto*”) наоборот, является признаком элитарности. В данной фразе, окрашенной легкой иронией, они были объединены в одну группу по принципу аномальности, что, как моментальный снимок показывает систему координат говорящей. Информантка, 1964 г. р., родилась на севере Италии, окончила педагогический колледж и занимается социальной адаптацией людей с ментальными нарушениями. Фраза, которую я зафиксировала в своем полевой дневнике, имела четкую социальную (наличие университетского диплома в Италии является признаком элитарности) и географическую (исходя из итальянской региональной дихотомии «Север–Юг») коннотацию. Герменевтика оценочных суждений требует глубокого эмического погружения в изучаемое речевое сообщество. Парадоксальным образом можно утверждать, что одной из эпистем лингвистической антропологии является ... докса, или интерпретативный подход с его техниками насыщенного описания (Geertz 1973).

Недаром П. Бурдьё отмечал, что анализ разговорных практик со стороны антропологов грешит нередко «ситуационными ошибками», т. к. общество отличается «он-

¹ Можно перевести как «Светлость».

тологической сложностью», которую не всегда удастся уловить (*Bourdieu, Wacquant* 1992: 144). Лингвистические отношения, по мнению П. Бурдьё, — это всегда отношения символической власти, посредством которых отношения силы между говорящими и их соответствующими группами актуализируются в преобразённой форме. В отличие от установки структуралистов, с которой ученый не согласен, невозможно объяснить какой-либо акт коммуникации только с помощью лингвистического анализа, ибо даже самый простой языковой обмен включает в себя сложную и разветвлённую сеть исторических властных связей между говорящим, наделённым определённым социальным авторитетом, и аудиторией. Само содержание сообщения остаётся непонятным, пока не принимается во внимание вся структура властных отношений, которая присутствует, но не видна в процессе общения (*Bourdieu* 1982: 23–28). Как нам видится, властные корреляции являют собой лишь один из аспектов «онтологической сложности» речевых практик. Каждая реплика, как в игре зеркальных отражений, может получить целую гамму интерпретаций, достоверность которых доступна только человеку, глубоко погруженному в данный контекст. Мы не говорим уже о том, что адресатом сообщений может быть множественная и разнородная аудитория, которая, наподобие паутины, выстраивает индивидуальные каналы коммуникации с говорящим, способствуя конструированию параллельных, а иногда и прямо противоположных дискурсов, что позволяет говорить об их «полифоничности» (*Бахтин* 1975: 6–71).

Это объясняет, почему сотрудничество между лингвистами и антропологами является настоящим вызовом, ведь оно связано с различием в эпистемологических подходах к такой зыбкой материи как язык и речь. Используемые социолингвистами методы анкетирования, их количественная обработка, при всей научности данных методов, порой не выдерживает проверки качественным антропологическим исследованием, при проведении которого мы улавливаем игру слов, переливы значений и символов, видим выражение глаз нашего информанта, слышим вибрации его голоса, паузы, интонации, считываем язык тела, — одним словом, то, что дает нам возможность установить динамику отношений и социальную иерархию группы, в которой ведется исследование. Однако не стоит забывать и о слабых местах качественных методов, среди которых эффект трансферта и контртрансферта, когда фигура исследователя, в зависимости от гендера, возраста, этнической принадлежности, профессионального статуса и умения войти в поле вызывает реакцию со стороны информантов, нередко ставящую под вопрос валидность полученных результатов. Изучение речевых практик должно основываться на надежном базисе языка, с его закономерностями и внутренней логикой. Особенно это актуально при исследовании проблем билингвизма, смены кода, языковых переходов, динамики функционирования речевых сообществ.

Чарльз Хоккетт, разрабатывая проблемы языковых универсалий, выделяет целый ряд свойств, характерных для естественных языков. Среди них семантичность, открытость, перемещаемость, дискретность, уклончивость, рефлексивность, двойное членение, иерархичность, культурная преемственность... (*Хоккетт* 1970: 45–76) Этот неполный список показывает крайнюю гетерогенность сущностных характеристик человеческого языка, которая требует комплексного подхода и эпистемологической гибкости. Без широкой включенности в культурный контекст лингвистика превращается в набор формул, занимающийся производством знания ради знания. Без объективных данных лингвистики антропология погрязает в эмпирике, не располагая надежным инструментарием для выверки собранных в поле данных. Исследования последних десятилетий показали, что ценность сотрудничества между

лингвистами и антропологами заключается в их комплиментарности, в том, что они взаимно дополняют друг друга. На стыке двух эпистем сформировалась лингвистическая антропология, которой удастся сочетать количественные и качественные методы для изучения такого комплекса многогранных и неоднозначных проблем, как этническая, языковая и культурная идентичности в сложных обществах. Это подтверждает правильность тезиса Чарльза Хоккетта «лингвистика без антропологии бесплодна, антропология без лингвистики слепа» (*Hockett 1973: 675*).

Научная литература

- Барт Ф.* Введение // Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. Сб. ст. / под ред Ф. Барта. М.: Новое издательство, 2006. С. 9–48.
- Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Ф. М. Достоевского. М.: Изд-во «Художественная литература», 1972. 167 с.
- Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М.: Художественная литература, 1975. С. 26–89.
- Бурдые П.* О производстве и воспроизводстве легитимного языка // Отечественные записки. 2005. № 2. С. 146–174.
- Герасименко Е. И.* Денотация и коннотация в структуре языкового знака // Известия вузов. Северо-Кавказский регион. Серия: Общественные науки. 2008. № 6. С. 116–119. <https://cyberleninka.ru/article/n/denotatsiya-i-konnotatsiya-v-strukture-yazykovogo-znaka>
- Гумбольдт В. фон.* О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Избранные труды по языкознанию. Пер. Г. В. Рамишвили. М., 1984. С. 307–323.
- Гусева Н. К.* Система аллокутивных местоимений и соответствующих им глагольных форм императивной парадигмы итальянского языка // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Филология. 2019. № 3. С. 187–196.
- Гуссерль Э.* Картезианские медитации. М.: Академический Проект, 2010. 229 с.
- Де Соссюр Ф.* Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 1999. 425 с.
- Караулов Ю. Н.* Русский язык и языковая личность. Изд. 7-е. М.: Издательство ЛКИ, 2010. 264 с.
- Кокарева Е. А.* Проблема соотношения языка и реальности в структурной антропологии К. Леви-Стросса. Анализ структурного метода в исследовании систем родства первобытных племен // Вестник Пермского университета. 2013. Вып. 4 (16). С. 89–97.
- Кузнецов А. М.* «История антропологии» Франца Боаса // Этнографическое обозрение. 2002. № 6. С. 96–108.
- Лангер С.* Философия в новом ключе: исследование символики разума, ритуала и искусства. Пер. с англ. С. П. Евтушенко. М.: Республика, 2000. 287 с.
- Леви-Стросс К.* Лингвистика и антропология // Личность. Культура. Общество. 2000. Т. II. Вып. 3 (4). С. 142–152.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М.: Академ. Проект, 2008. 555 с.
- Мосс М.* Общества. Обмен. Личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие, вступит. статья, комментарии А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. 418 с.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Биbihина. Харьков: «Фолио», 2003. 503 с.
- Хоккетт Ч. Ф.* Проблема языковых универсалий // Новое в лингвистике. Вып. 5. М.: Прогресс, 1970. С. 45–76.
- Эйдхейм Х.* Когда этническая идентичность становится социальным стигматом? // Этнические группы и социальные границы: социальная организация культурных различий. Сб. ст. / под ред Ф. Барта. М.: Новое издательство, 2006. С. 49–71.
- Эриксен Т. Х.* Что такое антропология? М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. 238 с.
- Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России / отв. ред.

- М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2021. 620 с.
- Boas F. Introduction // *Handbook of American Indian Languages*. Wash., 1911a. P. 1–83. (Repr. in: *Classics in linguistics*. New York, 1967. P. 155–234).
- Bourdieu P. Ce que parler veut dire. *L'économie des échanges linguistiques*. Paris: Fayard, 1982. 239 p.
- Bourdieu P., Wacquant L. J. D. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago, 1992. 332 p.
- Bucholtz M., Hall K. Language and Identity // *A Companion to Linguistic Anthropology* / ed. by A. Duranti. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. P. 369–394.
- Duranti A. *Antropologia del linguaggio*. Milano: Meltemi, 2002. 336 p.
- Duranti A. *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press, 1997. 398 p.
- Geertz C. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973. 470 p.
- Hockett Ch. *Man's Place in Nature*. New York: McGraw-Hill, 1973. 739 p.
- Humboldt W. *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 296 p.
- Lévi-Strauss C. *L'Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie* // *WORD*. 1945. No 1: 1. P. 33–53 <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1945.11659244>
- Migliorini B. *Primordi del "lei"* // *Saggi linguistici*. Firenze: Le Monnier, 1957. P. 187–196.
- Zellini P. *Breve storia dell'infinito*. Milano: Adelphi, 1993. 261 p.

References

- Bakhtin, M. M. 1972. *Problemy poetiki F. M. Dostoevskogo* [Problems of F. M. Dostoevsky's poetics]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. 167 p.
- Bakhtin, M. M. 1975. Problema sodержaniia, materiala i formy v slovesnom khudozhestvennom tvorchestve [The Problem of Content, Material and Form in Verbal Artistic Creation]. In Bakhtin, M. M. *Voprosy literatury i estetiki* [Questions of Literature and Aesthetics]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. 26–89.
- Barth, F. 2006. Vvedenie [Introduction]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy: sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference], ed. by F. Barth. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 9–48.
- Boas, F. (1911) 1967. Introduction. In *Handbook of American Indian languages*. New York: Classics in linguistics. 155–234.
- Bourdieu, P. 1982. *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques* [What Speaking Means. The Economics of Linguistic Exchange]. Paris: Fayard. 239 p.
- Bourdieu, P., and L. J. D. Wacquant. 1992. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago. 332 p.
- Bucholtz, M., and K. Hall. 2004. Language and Identity. In *A Companion to Linguistic Anthropology*, ed. by A. Duranti. Oxford: Blackwell Publishing. 369–394.
- De Saussure, F. 1999. *Kurs obshchei lingvistiki* [Course in General Linguistics]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 425 p.
- Duranti, A. 2002. *Antropologia del linguaggio* [Anthropology of Speech]. Milano: Meltemi. 336 p.
- Duranti, A. 1997. *Linguistic Anthropology*. Cambridge University Press. 398 p.
- Eidhaim, H. 2006. Kogda etnicheskaiia identichnost' stanovitsia sotsial'nym stigmatom? [When Ethnic Identity is a Social Stigma]. In *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy: sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Social Boundaries: The Social Organization of Cultural Differences], ed. by F. Bart. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 49–71.
- Eriksen, Th. H. 2014. *Chto takoe antropologiya?* [What is Anthropology?]. Moscow: Izdatel'skij dom Vysshej shkoly ekonomiki. 238 p.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books. 470 p.
- Gerasimenko, E. I. 2008. Denotatsiia i konnotatsiia v strukture yazykovogo znaka [Denotation and Connotation in the Structure of the Linguistic Sign]. *Izvestiia vuzov. Severo-Kavkazskii region. Seriia: Obshchestvennye nauki* 6: 116–119.

- Guseva, N. K. 2019. Sistema allokutivnykh mestoimenii i sootvetstvuiushchikh im glagol'nykh form imperativnoi paradigmy ital'ianskogo yazyka [The System of Allocative Pronouns and Corresponding Imperative Verb Forms in the Italian Language]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Filologiya* 3: 187–196.
- Heidegger, M. 2003. *Bytie i vremia* [Being and Time]. Kharkov: Folio. 503 p.
- Hockett, Ch. 1973. *Man's Place in Nature*. New York: McGraw-Hill. 739 p.
- Hockett, Ch. F. 1970. Problema yazykovykh universalii [The Problem of Linguistic Universals]. *Novoe v lingvistike* 5: 45–76.
- Humboldt, W. 1999. *On Language: On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species*. Cambridge: Cambridge University Press. 296 p.
- Humboldt, W. von. 1984. O razlichii stroeniia chelovecheskikh yazykov i ego vliianii na dukhovnoe razvitie chelovecheskogo roda [On the Diversity of Human Language Construction and its Influence on the Mental Development of the Human Species]. In *Izbrannye trudy po yazykoznaniiu* [Selected Works on Linguistics]. Moscow: Progress. 307–323.
- Husserl, E. 2010. *Kartezianskie meditacii* [Cartesian Meditations]. Moscow: Akademicheskij Proekt. 229 p.
- Karaulov, Yu. N. 2010. *Russkii yazyk i yazykovaia lichnost'* [The Russian Language and Linguistic Personality]. Moscow: Izdatel'stvo LKI. 264 p.
- Kokareva, E. A. 2013. Problema sootnosheniya yazyka i real'nosti v strukturnoj antropologii C. Lévi-Strauss. Analiz strukturnogo metoda v issledovanii sistem rodstva pervobytnykh plemen [Problem of Language and Reality Correlation in Structural Anthropology of K. Levi-Strauss: Analysis of Structural Method in Research of Primitive Tribes' Systems of Relationship]. *Vestnik Permskogo universiteta* 4(16): 89–97.
- Kuznetsov, A. M. 2002. «Istoriia antropologii» Frantsa Boasa [«The History of Anthropology» by Franz Boas]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 96–108.
- Langer, S. 2000. *Filosofia v novom kliuche: issledovanie simboliki razuma, rituala i iskusstva* [Philosophy in a New Key: A Study of the Symbolism of Reason, Rite, and Art]. Moscow: Respublika. 287 p.
- Lévi-Strauss, C. 2000. Lingvistika i antropologiya [Linguistics and Anthropology]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* II. 3(4): 142–152.
- Lévi-Strauss, C. 2008. *Strukturnaia antropologiya* [Structural Anthropology]. Moscow: Akadem. Proekt. 555 p.
- Lévi-Strauss, C. 1945. L'Analyse Structurale en Linguistique et en Anthropologie [Structural Analysis in Linguistics and Anthropology]. *WORD* 1(1): 33–53. <https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/00437956.1945.11659244>
- Martynova, M. Y. (ed.). 2021. *Yazyk i identichnost': antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and Identity: An Anthropological Study of the Situation in Russia]. Moscow: IEA RAS. 620 p.
- Mauss, M. 2011. *Obshchestva. Obmen. Lichnost'. Trudy po sotsial'noi antropologii* [Societies. Exchange. Personality. Works on Social Anthropology]. Moscow: KDU. 418 p.
- Migliorini, B. 1957. Primordi del “lei” [Origins of the “She”]. In *Saggi linguistici* [Linguistic Essays]. Firenze: Le Monnier. 187–196.
- Zellini, P. 1993. *Breve storia dell'infinito* [A Brief History of Infinity]. Milano: Adelphi. 261 p.

ИДЕНТИЧНОСТЬ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

УДК 39+314.747

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/35-47

Научная статья

© М. С. Михалев

МЕЖДУ РОДИНОЙ И ОТЕЧЕСТВОМ: СУДЬБЫ И ЖИЗНИ САХАЛИНСКИХ КОРЕЙЦЕВ

Сахалинские корейцы являются уникальной, обособленной группой корейского народа, судьба которой тесно связана с историей России и историей Японии. Оказавшись на территории СССР по итогам Второй мировой войны, корейцы Сахалина долгое время мечтали вернуться на свою историческую родину, в Южную Корею. После того как переезд стал возможным в начале 90-х годов прошлого столетия, часть сахалинских корейцев смогли сделать это по программе репатриации. Многие из них, однако, вскоре возвратились на Сахалин. В статье анализируется совокупность факторов, способствовавших их обратной репатриации. Делается вывод о том, что на решение вернуться в Россию повлияли холодный прием в Южной Корее, лучшие возможности для экономической и политической самореализации на Сахалине, а также изменившаяся система ценностей сахалинских корейцев, в которой Родиной стало место, где проживают потомки, а не место, где захоронены предки.

Ключевые слова: корейцы Сахалина, Южная Корея, репатриация, трансграничные народы, родина

Ссылка при цитировании: Михалев М. С. Между Родиной и Отечеством: судьбы и жизни сахалинских корейцев // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 35–47.

UDC: 39+314.747

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/35-47

Original article

© Maxim Mikhalev

BETWEEN MOTHERLAND AND FATHERLAND: BIOGRAPHIES AND LIVES OF THE SAKHALIN KOREANS

Sakhalin Koreans are a unique, isolated group of Korean people, historically connected to both Japan and Russia. Since they found themselves on the territory of the Soviet

Михалев Максим Сергеевич — д. и. н., профессор Учебно-научного центра социальной антропологии, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская пл., д. 6, ст. 1). Эл. почта: maxmikhalev@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5695-6915>

* Статья подготовлена в рамках реализации Программы фундаментальных и прикладных научных исследований «Этнокультурное многообразие российского общества и укрепление общероссийской идентичности» 2023–2025 гг. Проект «Трансграничные народы Сибири и Дальнего Востока в составе России: истории успеха как фактор “мягкой силы”».

Union in the aftermath of WWII, they dream was that of returning to their Fatherland of South Korea. As it became possible in 1990s, many of Sakhalin Koreans repatriated to their homeland, but some of those repatriates later chose to come back to Sakhalin seen by them as their Motherland. This paper explores the reasons behind their unexpected choice and concludes that those include cold reception in South Korea, better chance of political and economic self-realization in post-Soviet Russia and changes in value system. For Sakhalin Koreans, unlike for those in South Korea, motherland rather meant place where their children were, not their parents.

Keywords: Sakhalin Koreans, South Korea, repatriation, transborder people, motherland

Author Info: Mikhalev, Maxim S. — Dr. in History, Full Professor, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation). E-mail: maxmikhalev@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5695-6915>

For citation: Mikhalev, M. S. 2026. Between Motherland and Fatherland: Biographies and Lives of the Sakhalin Koreans. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 35–47.

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 Valery Tishkov). The project “Cross-border Ethnic Groups of Siberia and the Far East within Russia: Success Stories as a Factor of ‘Soft Power’”.

Принято полагать, что народы стремятся к созданию собственных национальных государств, так как это позволяет им лучше сохранить свою культуру, образ жизни и язык, а вместе с этим и гарантировать себе доступ к политическим и экономическим ресурсам, что оказывается намного более сложным в составе инационального государства (Геллнер 1991). Действительность, конечно же, многограннее, и зачастую выходит так, что существование в рамках «чужого» государства оказывается перспективнее, в том числе и с точки зрения сохранения традиционной культуры. Последняя в данном случае выступает защитным щитом от ассимиляции со стороны более крупного народа и потому не кладется самими же ее носителями на алтарь модернизации, а бережно пестуется и лелеется (Михалев 2023: 161). Даже исчезновение родного языка из бытового обихода в этом случае не становится столь критичным, как этого принято опасаться, ведь мечта о его неизбежном возрождении оказывается не менее важной для выживания народа, чем его фактическое использование в быту. Лучшим доказательством данного тезиса могут служить судьбы классических диаспор, таких как армянская или еврейская, которые, несмотря, а скорее благодаря, серьезному давлению со стороны принимающих сообществ и, во многих случаях, утрате языка и других особенностей традиционной культуры, сохраняют и самосознание, и внутреннюю сплоченность, и идентичность.

Советская национальная политика, на первых порах поощрявшая этническое многообразие и многое предпринимавшая для его фактического развития, в дальнейшем все больше стремилась его нивелировать. Подобная смена акцентов обосновывалась намерением построить общество нового типа, в рамках которого общегражданская по своей сути, «советская идентичность» должна была полностью преодолеть любые на-

циональные отличия (Советская этнография 2023: 70). Рост недовольства, вызванный реализацией такой политики, выплеснулся наружу как в процессе, так и после фактического распада СССР, и привел в том числе к исходу из страны национальных меньшинств после появления у людей возможности свободного выбора места жительства и гражданства. Вызванный во многом экономическими и социальными причинами, в том числе резким падением уровня жизни, политической нестабильностью, разгулом преступности и исчезновением государственной поддержки, этот исход на рубеже 80–90 гг. прошлого века привел к возникновению такого явления, как воссоединение с исторической родиной. Немцы устремились в Германию, евреи репатриировались в Израиль, японцы возвращались в Японию. Схожие процессы происходили и внутри постсоветского пространства: русские переезжали в Россию из Казахстана и бывших среднеазиатских республик, армяне, хотя и не по своей воле, бежали из Азербайджана в Армению. Безусловно, решающим здесь оказывались экономический фактор и фактор безопасности, массовые миграции наблюдались в основном из менее развитых экономически и менее стабильных политически стран в страны, которые являлись или, по крайней мере, виделись как более развитые и стабильные. Однако ирредентистские настроения также не стоит полностью сбрасывать со счетов.

Сами по себе эти процессы в целом можно считать естественными, однако постсоветская история знала также и исключения из правил, и даже обратные явления. Ситуация с немцами Казахстана — один из примеров неоднозначности стремления к стабильной и обеспеченной жизни в рамках собственного национального государства (3000 уехавших 2014). Ситуация с корейцами Сахалина — возможно, еще более характерная иллюстрация этой обратной тенденции, однако она вплоть до настоящего времени не получила должного освещения. О том, как обретя право на возвращение на свою историческую родину бывшие жители южной части Корейского полуострова отправились в страну своей мечты и почему многие из них спустя некоторое время вернулись на Сахалин, разочаровавшись в реалиях своего национального государства, и пойдет речь в данной статье. Нашей целью будет понять, какой именно фактор или совокупность факторов оказались ключевыми в их решении вернуться в Россию несмотря на то, что возвращение в Корею оставалось на протяжении многих десятилетий их мечтой.

Отвергнутые

Сахалинские корейцы являются уникальной, обособленной группой корейского народа и по некоторым параметрам принципиально отличаются от других фрагментов корё-сарам постсоветского пространства. Связано это с тем, что южная часть острова Сахалин в 1905–1945 гг. входила в состав Японской империи, в которую в 1910–1945 гг. входила и территория Корейского полуострова. Таким образом, история формирования корейского населения Сахалина оказалась связанной не столько с историей России или СССР, сколько с историей Японии и, как следствие, определялась именно ее особенностями. Этот факт продолжает оказывать самое серьезное влияние на этнические и социальные процессы в среде сахалинских корейцев вплоть до настоящего времени.

Несмотря на то что в советский период существовал негласный запрет на исследование данной этнолокальной группы корейского народа (Дин 2015: 12), смягчение идеологического контроля и открытие части архивов позволило ученым вплотную за-

няться данной темой уже в конце 80-х годов прошлого столетия, и в настоящее время недостатка материалов по этому вопросу не ощущается. В одном из самых подробных исследований, посвященных корейцам Сахалина, которое вышло из-под пера сахалинского исследователя Юлии Дин, приводится подробная историография вопроса (Дин 2015: 9–49). Что очень важно, она включает в себя в т. ч. работы японских и корейских авторов, над которыми не довели столь сильные идеологические запреты, и которые также посвятили сахалинским корейским значительное число работ. Несмотря на то что история формирования и развития корейской диаспоры на Сахалине в японское, советское и постсоветское время, ее структура, нынешнее состояние, а также история репатриации в Южную Корею таким образом изучены подробно, явление обратного переезда пока остается вне внимания отечественных и зарубежных исследователей. Они, безусловно, осведомлены о многочисленных фактах возвращения сахалинских корейцев из Южной Кореи обратно в Россию, однако пока не считают это явление тенденцией, и потому оно не становится пока предметом их научной рефлексии. Нам, в свою очередь, представляется, что несмотря на то, что остающихся в Южной Корее больше, чем возвращающихся, последних все же достаточно много для того, чтобы считать этот процесс тенденцией и попытаться его осмыслить.

Корейская диаспора Сахалина, играющая значительную роль в экономической и социальной жизни острова, по своему составу и по характеру неоднородна. Историк А. Т. Кузин выделяет, по крайней мере, пять групп, каждая из которых имеет собственную историю формирования и культурно-языковые особенности. Это: 1) потомки корейцев, проживавших на Сахалине до того, как тот стал частью Японского государства; 2) корейцы, завезенные японцами для работы на промышленных и инфраструктурных объектах губернаторства Карафуто; 3) корейцы, являющиеся потомками граждан КНДР, завезенных уже советскими властями после Второй мировой войны для работы на промышленных и инфраструктурных объектах советского Сахалина; 4) корейцы, вернувшиеся или перемещенные на Сахалин из Средней Азии и Казахстана после окончания Второй мировой войны; 5) корейцы, оказавшиеся на Сахалине уже в конце XX — начале XXI вв. по различным причинам (Кузин 2006: 30–31). Нас в контексте данного исследования будет интересовать лишь самая многочисленная, вторая в данном списке группа корейцев Сахалина по той причине, что именно они в течение многих лет добивались и в конце концов добились возвращения на свою историческую родину по программе репатриации, и именно они являются теми, кто в настоящее время возвращается в Россию из Южной Кореи.

К тому времени, когда Сахалин был, по итогам Второй мировой войны, возвращен в состав СССР, в южной части острова, находившейся до того в течение сорока лет в составе Японии, проживало примерно 23 500 корейцев (Кузин 2010а: 75). Столь точная цифра вряд ли уместна, впрочем, ибо реального учета по национальному признаку в то время не производилось, многие корейцы брали себе японские имена по принуждению или в стремлении улучшить свои условия жизни во времена Карафуто, в то время как после присоединения южной части острова многие японцы в свою очередь брали себе корейские имена для того, чтобы избежать преследований и облегчить себе жизнь уже на советском Сахалине. Несмотря на традиционную вражду между этими двумя дальневосточными народами, между отдельными их представителями заключалось и существенное число межнациональных браков, что приводит к еще большей путанице в подсчетах.

В любом случае, сама по себе эта группа так же неоднородна. С одной стороны, в нее входили корейцы, отправившиеся на Карафуто добровольно в условиях тотального обнищания своей собственной родины в надежде заработать на жизнь на территории бурно развивающейся японской колонии. Как правило, их надежды оказывались призрачными, однако, несмотря на это, они перевозили сюда и свои семьи (Дин 2013: 36), а часть из переселенцев действительно добивались успеха. С другой стороны, с конца 30-х годов XX в. на Сахалин стали прибывать корейцы, которых японские власти в условиях войны сначала наполовину добровольно, а затем уже и полностью насильственно мобилизовывали для работы на промышленных и инфраструктурных объектах острова. Речь о добровольности в их отношении уже не шла, семьи их оставались в Корее и свое появление на Сахалине они рассматривали как личную трагедию, надеясь как можно скорее вернуться на родину.

Казалось, что их мечтам было суждено осуществиться вскоре после драматических событий 1945 г., когда южный Сахалин был освобожден советскими войсками, и в соответствии с Потсдамской декларацией, все граждане Японии, оказавшиеся на территории СССР, должны были вернуться на свою родину. Случилось, однако, непредвиденное, и о корейцах, живших и работавших на Сахалине, попросту забыли. Причем забыли все вовлеченные в ситуацию стороны. Историки до сих пор спорят о том, чья именно в этом была вина — Японии, Кореи, США или СССР (Кузин 2010б; Бок Зи Коу 1993; Дин 2015). Однако главным здесь следует признать то, что в конечном итоге репатриация граждан Японии осуществлялась по национальному признаку. Этнические японцы, а также айны, которых советское правительство к ним приравнило, совместными советско-американскими усилиями доставлялись на Хоккайдо, бывшим же гражданам Японской империи, которые по национальности являлись корейцами, в таком праве было отказано. Япония не соглашалась их принимать на том основании, что Корея к тому времени получила независимость, у самой же Кореи проблем было так много, что на своих соотечественников, оказавшихся на территории СССР, она попросту не обращала внимания. Соединенные Штаты Америки также не проявили заинтересованности в возвращении корейцев на их родину (Дин 2015: 105).

Утверждение о том, что в пребывании корейцев на Сахалине был заинтересован СССР, нам представляется спорным (Дин 2015: 98). Для Москвы, 23 000 человек, не владевших русским языком и чувствовавших себя хотя и обманутыми, но при этом все-таки гражданами *другой* страны и поначалу отказавшихся иметь какие-либо дела с советским государством, стали нежеланным подарком, распорядиться которым Советскому Союзу было не так-то просто. Все попытки интегрировать корейское население в советскую действительность оказывались тщетными, хотя правительство мастерски применяло и кнут, и пряник, то поощряя развитие языка и культуры через открытие корейских школ, театров и СМИ, то снова их закрывая и лишая корейское население базовых прав вплоть до ограничения свободы передвижения. Несмотря на все сложности, связанные с пребыванием в статусе апатридов, а также активную пропагандистскую деятельность Северной Кореи, явно и неявно вербовавшей корейцев Сахалина, бывшие подданные Японской империи настойчиво требовали возврата именно в Японию, а уже оттуда в Корею Южную. Они отказывались от советского гражданства (Кузин 2010а: 76) и терпеливо ждали обещанной репатриации, глядя в море в ожидании парохода, который увезет их с оказавшегося для них «ловушкой для осьминога» острова. Сахалин, в итоге, так и не стал им настоящим

домом, а возвращение в Южную Корею превратилось в навязчивую идею, позволявшую сносить временные трудности и жить в своем собственном, изолированном мире, почти не пересекаясь с миром советским. Лишь к середине 80-х годов XX в. корейцы стали постепенно интегрироваться в советское государство, да и то под влиянием детей, для которых Сахалин был уже в полном смысле этого слова домом, а Корея — почти мифической страной из рассказов родителей.

Довольно неожиданно именно в это время их мечты получили возможность осуществиться. Связано это было с кардинальными изменениями в самом СССР, которые затронули как внутреннюю, так и внешнюю политику страны. С одной стороны, демократизация общественной жизни и подъем национальных движений на всей территории Советского Союза означали для членов корейской диаспоры возможность создавать свои собственные общественные организации и таким образом сохранять культуру и язык, при этом претендуя еще и на получение больших политических прав. С другой, — разрядка, наступившая в мировой политике, а также процессы демократизации уже в Южной Корее привели к возобновлению контактов, а в конце концов и к установлению в 1991 г. дипломатических отношений между Москвой и Сеулом, что впервые за почти полвека давало сахалинским корейцам шанс вернуться на историческую родину. К счастью для них, в позиции Японии, которая до того отказывалась нести какую-либо ответственность за ситуацию, сложившуюся с ее бывшими подданными, также произошли изменения, и Токио согласился профинансировать проект возвращения сахалинских корейцев в Южную Корею. Все это в совокупности запустило процесс репатриации, который, как считается, начался в 1992 г. и который с разной степенью интенсивности продолжается вплоть до настоящего времени.

Вопреки ожиданиям, первоначально количество репатриантов было не так велико, как можно было бы предположить, учитывая сильное желание сахалинских корейцев вернуться на родину, стремительно ухудшавшуюся экономическую и политическую ситуацию в России, а также столь же стремительный экономический рост в Южной Корее. Последняя практически на глазах трансформировалась из полуколониальной страны третьего мира во флагмана мирового экономического развития, что не замедлило сказаться на облике ее городов и уровне жизни ее граждан. Корейцы, уезжавшие в середине прошлого века на заработки в далекие северные земли от безнадежности и бедности, возвращались, уже на его исходе, в процветающее индустриальное государство с хорошо налаженной системой социальной защиты, которое было готово принять своих бывших граждан и окружить их заботой, хотя бы и за японские деньги. Недалеко от Сеула, в г. Ансен для них был построен специальный квартал, в других городах страны «сахалинцев» также размещали со всеми удобствами. В помощь прибывшим выделялись социальные работники, они получали пособие и доступ к передовому медицинскому обслуживанию. Существовали, впрочем, и досадные ограничения. Так, репатриации подлежали только корейцы, родившиеся до 15 августа 1945 г. даже в том случае, если члены их семей, родившиеся позже этой даты, также были корейцами; переезд детей и внуков был невозможен, квартиры выдавались в пожизненное пользование, но не в собственность; желание работать приводило к лишению пособий. Ситуация изменилась лишь в 2008 г., когда была разрешена репатриация корейских семей, где один из супругов является представителем первого поколения, а другой — второго поколения, а также их детям-ин-

валидам. Как до этого решения, так и после сахалинские корейцы боролись за свои права, иногда устраивая митинги прямо возле здания парламента Южной Кореи.

Несмотря на отсутствие точных данных, считается, что в совокупности приблизительно 4 000 человек (Дин 2015; Пак 2016) воспользовались программой переселения и вернулись в Южную Корею после многих лет жизни на Сахалине, который так и не стал для них настоящей родиной. Программа продолжает свою работу и сейчас, и ежегодно на Корейский полуостров отправляются новые партии переселенцев, среди которых, однако, большинство составляют уже потомки мигрантов на Карафуто, так называемые представители второго и третьего поколений, которых вряд ли можно рассматривать как возвращающихся на историческую родину в первоначальном значении этого слова. Скорее, речь в этом случае идет о трудовой, экономической миграции, основной движущей силой которой является желание улучшить свое материальное положение, используя для этого происхождение. Казалось бы, что на этом месте в долгой истории сахалинских корейцев и их тоске по Родине можно было бы поставить точку, однако в реальности она оказалась незаконченной. Все возрастающее число репатриантов первой волны, всю свою сознательную жизнь мечтавших о возвращении на историческую родину и обретших на излете жизни эту возможность, возвращаются на Сахалин, который никогда не воспринимался ими как настоящий дом. Теперь оказалось, что родина для них была и остается именно на этом северном острове. В чем причина таких решений и почему корейцы возвращаются в Россию, мы попытались выяснить в ходе экспедиции на Сахалин, прошедшей в июне 2024 г., для чего встретились как с самими возвращенцами, так и с их родственниками и друзьями.

Холодный прием

Как в случае с переездом на местожительство в Корею, так и в случае с обратным возвращением на Сахалин значение имеют не только просчеты и достижения российской стороны или опыт сосуществования корейцев и русского населения острова в период до 1991 г. и после распада СССР. Не менее важной является позиция корейских, а иногда и японских властей, а также отношение жителей Южной Кореи к своим вернувшимся соотечественникам. Как в этой связи подчеркивают многие информанты, именно тот прием, который был им оказан на исторической родине, а также то, какой она им увиделась после долгожданного переезда, и предопределило их последующее решение о возвращении в Россию (ПМА 2024).

Как оказалось, за время пребывания на Сахалине они, возможно, сами того не желая, сильно изменились — частично под влиянием политики советских властей, частично благодаря тесному общению с русским населением и просто в силу специфики исторических процессов. Изменилась и сама Корея, которая многим после долгих лет разлуки показалась откровенно чуждой. В этой связи информантами, как правило, упоминается всепроникающий дух капитализма и влияние американской культуры. Именно они, как утверждается, привели к эрозии и трансформации многих важнейших элементов, свойственных традиционной культуре корейцев, таких как, к примеру, соседская и родственная солидарность, приоритет социального над экономическим и верность заветам предков. Современные южнокорейцы показали прибывшим с Сахалина, с одной стороны, «мягкотелыми», не приспособленными к

жизни неженками, с другой же — хитрыми и коварными дельцами, способными на любое нечестное поведение ради получения прибыли. «Они как японцы, или китайцы, или американцы — просто другая нация, не похожая на нас», резюмировали в итоге многие корейцы, прибывшие с Сахалина (Пак 2016).

Они с удивлением обнаружили, что в той далекой ссылке, какой им виделся Сахалин, они сохранили традиции взаимопомощи и многие другие черты своего исконного образа жизни намного лучше, чем это сделали жители Южной Кореи. Перед последними, как оказалось, не стояла проблема сохранения своей традиционной культуры в иноязычном окружении и по этой причине они относительно легко жертвовали ею ради целей ускоренного экономического развития. Не понравились сахалинским корейцам ни подчиненный индивидуальному экономическому успеху, изматывающий ритм жизни в Южной Корее, ни технократический характер ее бурно растущих городских агломераций, который резко контрастировал и с тем, к чему они привыкли на Сахалине, а также с тем, как отложилась в памяти их тогда еще доиндустриальная родина. Многие информанты говорили о том, что стариков смущало отсутствие свободы, под которой понималась возможность совершать выезды на природу, свободно ходить в лес или, к примеру, жарить с друзьями шашлык на свежем воздухе (ПМА 2024). Не было возможности в Южной Корее завести приусадебный участок в том понимании, как это было принято в СССР или в России. Как оказалось, недостаток свободного пространства сказывался даже на усопших, которых не было возможности захоронить полноценно и которых, как с ужасом отмечали многие сахалинские корейцы, «складывали в штабеля», то есть кремировали.

Политика государства, которое согласилось принять своих бывших соотечественников лишь после поступления денежных средств от Японии, также не вызвала у репатриантов положительных эмоций. Они просто не понимали принципов и правил, в соответствии с которыми в Южной Корее строилась политическая жизнь, и в результате у них почти не было возможности принять в ней полноценное участие. Возникла и обида на то, что, как стало известно репатриантам, с 1960-х годов, сразу после получения выплаты от правительства Японии, которая была потрачена на нужды экономического развития страны, Сеул самоустранился от решения проблем сахалинских корейцев.

Странные условия репатриации, резко контрастировавшие с аналогичной программой, почти одновременно запущенной Японией в отношении своих бывших соотечественников на Сахалине, пожелавших вернуться на родину, также не способствовали политической лояльности прибывавших в Южную Корею корейцев. Они были вынуждены продолжать здесь борьбу за свои права, пикетируя правительственные учреждения в надежде на то, что условия их переезда и пребывания будут пересмотрены. Особое возмущение вызывало у них то, что пожилые люди, в свое время пострадавшие от разделения семей, снова оказались в точно таком же положении. Их дети и внуки, а иногда даже и законные супруги, в том числе и корейской национальности, не могли выехать вместе с ними, так как не соответствовали непонятным критериям, установленным правительством Южной Кореи. Одиноким стариков при этом часто размещали с подселением, и они были вынуждены на склоне своих лет делить жилье с абсолютно чужими им людьми.

Однако самым неприятным сюрпризом для многих сахалинцев оказалось отношение к их судьбе со стороны простых жителей Южной Кореи, включая и их близких род-

ственников. Часть из них отнеслась к репатриантам с видимым недоверием и продолжала воспринимать их как иностранцев, часть же и вовсе не скрывала своего негативного отношения к тому, что правительство выделило им бесплатное жилье и обеспечивает безбедную старость в то время, как местные жители должны для этого трудиться не покладая рук. Не желая принимать во внимание те трудности, что выпали на долю соотечественников на Сахалине, они укоряли их в иждивенчестве. Информанты сообщали о том, что конфликты на этой почве происходили даже между близкими родственниками (ПМА 2024). И если корейцы старшего поколения решали эту проблему просто, изолируя себя в кругу своих сахалинских «собратьев» в том случае, если те жили по соседству, то для более молодых репатриантов она стала неразрешимой. Рассчитывая на то, что в Южной Корее к ним будут относиться как к нуждающимся в поддержке соотечественникам, они к своему сожалению обнаруживали, что требования к ним даже выше, чем требования к остальным иностранцам, а возможности трудоустройства ограничены низкооплачиваемыми и малопrestiжными позициями.

Сыграли свою роль и чисто бытовые обстоятельства. Иногда доходило до того, что репатрианты выбрасывали мебель, которую им предоставляло правительство. Медицина, действительно хорошо развитая в Южной Корее, оказалась многим попросту не по карману, а пищевые предпочтения за время жизни на Сахалине, как выяснилось, претерпели существенные изменения. В первые годы жизни на территории СССР одной из самых больших проблем для корейцев было отсутствие риса. После же возвращения на родину тот же уровень стресса вызывало у них отсутствие уже в Южной Корее хлеба и других продуктов, таких как сельдь, сливочное масло и колбаса, характерных для русской кухни (Егорова 2009). Любопытно, что для многих объектом гастрономической ностальгии оказался огромный сахалинский лопух, или, точнее, белокопытник японский, который стал своеобразным символом особой кулинарной традиции сахалинских корейцев. Освоившие в свое время его приготовление в условиях дефицита привычных пищевых продуктов на Сахалине, они так привыкли к его вкусу, что отсутствие лопухов в Южной Корее стало восприниматься ими как утрата чего-то важного и родного.

Все вышеуказанные проблемы, Впрочем, вряд ли бы перевесили радость от воссоединения с Родиной в том случае, если бы корейцы Сахалина не обнаружили, что за пятьдесят лет жизни на российском Дальнем Востоке в их картине мира и в их системе ценностей произошли очень значительные изменения. Значительные настолько, что российский остров оказался для них ближе, чем та земля, о воссоединении с которой они столь долго мечтали.

Гендерный фактор

Родина там, где дети, а наши дети остались на Сахалине, так ныне многие информанты объясняют свое возвращение обратно в Россию. Репатриация привела к тому, что семьи снова оказались разделенными, и эта трагедия не должна повториться, утверждают как те представители первого поколения, кто уже вернулся из Южной Кореи, так и те представители второго поколения, что принимали решение за них и перевозили престарелых родителей обратно на Сахалин без их спроса (ПМА 2024). Не исчезли подобные рассуждения и после того, как был принят закон, по которому им самим, в свою очередь, позволялось, наконец, переехать в Южную Корею вслед за родителями.

Стороной, кому не понравилась уже эта перспектива, оказались представители третьего поколения, то есть внуки тех, кому в свое время Сахалин казался мучительной ссылкой. Удивительно, но в настоящее время во многих случаях именно их голос оказывается решающим, и их родители остаются в России, а бабушки и дедушки возвращаются туда для того, чтобы проводить больше времени вместе с внуками.

Интересно, что возвращаются они не в надежде оказаться окруженными почетом или заботой с их стороны. Скорее, интересы подрастающего поколения, а иногда и просто эгоизм со стороны детей и внуков перевешивает все выгоды от безбедного существования под опекой корейского правительства. Можно сказать, что традиционная конфигурация внутрисемейных связей претерпела в этом случае кардинальное изменение. В корейской семье дети никогда не были объектом почитания, и их интересы никогда не принимались во внимание взрослыми. Наоборот: в культуре, насквозь пропитанной конфуцианской этикой, авторитет старших не просто не подвергался сомнению, но и забота о них являлась тем абсолютным моральным долгом, который определял поведение человека и формировал его жизненные стратегии (Пак 2007: 67). Долг этот не исчезал и со смертью родителей; он в этом случае трансформировался и состоял уже не в уходе за живыми, а в заботе о памяти и захоронениях усопших. Почитание предков оставалось главной обязанностью любого взрослого корейца, а невозможность исполнить этот долг воспринималась им как вина и как трагедия.

Именно невозможность выполнить в полной мере свои обязательства перед родителями и являлась причиной самых тяжких моральных страданий для тех корейцев, что оказались разлученными с родиной, надолго задержавшись на Сахалине. Именно желание исполнить свой долг не позволяло им принять советское гражданство, а потребность в воссоединении с родителями, живыми или уже усопшими, двигала ими тогда, когда они принимали решение бросить насиженные места и репатрироваться в Южную Корею. Долг этот обычно называется сыновним, и не случайно, что среди первых репатриантов было так много мужчин, которые спешили, пока это позволяло им здоровье, вернуться в свое *Отечество*, к своим предкам или их могилам для того, чтобы воздать им необходимые почести, хотя и с запозданием. Воспитанные в духе традиционной корейской культуры, они в этой ситуации почти не думали о своих детях, оставшихся в России, ведь для них Родина была там, где были их родители.

Несколько иные чувства испытывали пожилые женщины, которых репатриация разлучала уже с их собственными детьми и внуками. *Корейские бабушки такие же, как и русские*, с теплотой в голосе сообщают информанты, тем самым подразумевая, что для корейских женщин, проведших большую часть своей жизни в России, интересы детей и внуков оказываются превыше их долга перед родителями. Врожденное ли материнское чувство тому виной, или это сказалось влияние русской культуры, в рамках которой интересы детей и внуков выше интересов родителей, но для тех пожилых женщин, что уезжали со своими мужьями или же в одиночку в Южную Корею, Родина, в конечном итоге, оказалась не там, где были похоронены их родители, а там, где оставались их потомки. И в этом смысле не случайно, что возвращались и возвращаются на Сахалин в основном бабушки, в то время как дедушки предпочитают оставаться в Корее независимо от того, насколько тяжела для них оказывается жизнь в непривычных условиях.

С другой стороны, подобный гендерный перекося объясняется еще и особенностями постсоветского развития Сахалина. Большая часть профессий, которыми

традиционно занимались мужчины, включая работу в сельском хозяйстве, на строительных объектах или в добывающей промышленности, после распада СССР оказались либо низкооплачиваемыми, либо вовсе невостребованными по мере того, как в стране нарастали процессы деиндустриализации. Параллельно с этим росли доходы от торговой деятельности — иными словами, в той сфере, где исторически были заняты, скорее, корейские женщины. В результате, именно они превратились в добытчиков и стали формировать доходную часть семейных бюджетов, что не замедлило сказаться на их социальном положении. *У корейцев матриархат, уверяют сегодня русские Южно-Сахалинска, здесь всем заправляют бабушки, которые являются лидерами местных кланов* (ПМА 2024). *Мой бог — это моя мама*, вторит им авторитетный корейский бизнесмен, мать которого вернулась на Сахалин из Южной Кореи (ПМА 2024). Все это резко контрастирует с традиционным балансом власти в корейских семьях, в которых были воспитаны сами нынешние бабушки и дедушки. Власть мужчины здесь была непререкаемой, женщина занимала подчиненное положение, речи о том, что она является главным авторитетом при принятии решений, быть не могло. Во многом это остается справедливым и для современной Южной Кореи, и в этом смысле возвращение «бабушек» в Россию оказывается оправданным и объяснимым еще и с социологической точки зрения.

Политика и ее отсутствие

Кардинальные изменения в понимании слова «Родина», которое под влиянием русской культуры стало ассоциироваться у сахалинских корейцев с местом проживания детей, а не с местом упокоения родителей, как это было характерно для корейской традиционной культуры, представляется нам ключевым фактором при анализе феномена их возвращения в Россию. Просчеты правительства Южной Кореи при планировании и организации репатриации, а также тот холодный прием, с которым столкнулись те, кто решил переехать на свою историческую родину, также сыграли свою роль. Экономическая эмансипация, достигнутая благодаря либерализации правил ведения бизнеса, в результате чего корейские женщины смогли, используя в том числе и фактор этничности, преуспеть в организации международной торговли и повысить свой социальный статус, также, конечно же, важна. Однако не стоит забывать и о тех особенностях российской внутреннеполитической ситуации, сложившейся после распада СССР, которые, как можно заключить на основе полевых данных, также способствовали принятию решения вернуться на Сахалин.

Свою роль, как оказывается, сыграла политическая либерализация конца 80-х — начала 90-х гг. прошлого столетия, благодаря которой корейцы Сахалина смогли не просто самоорганизоваться и начать отстаивать свои права в рамках российского политического поля, но и проникли в систему управления, получив ряд значимых должностей в структурах областной и местной власти. Как это ни парадоксально, но жизнь на исторической родине такой возможности им не предоставила. Наконец, и это подчеркивали многие респонденты, корейцы Сахалина только в России перестали чувствовать себя гражданами второго сорта, оставаясь в иноязычном окружении, после того как этничность после 1991 г. была постепенно деполитизирована (ПМА 2024). Характерно, но подобного чувства у них не возникло в Южной Корее, где, как им первоначально казалось, они окажутся в среде соотечественников и, по этой причине, единомышленников.

Парадоксально, но получилось так, что только там и тогда, когда государство пустило социальные и национальные процессы на самотек и предоставило этим самым возможность самостоятельно выстраивать стратегии взаимоотношений, связи, основанные на внутриэтнической или межэтнической солидарности и экономической свободе, оказались более крепкими, чем те, что создаются искусственно, финансируются намеренно и акцентируются целенаправленно. И в этом смысле опыт современной Южной Кореи и ее комплексными программами репатриаций по этническому признаку с их жесткой регламентацией, патернализмом и неизбежной в этом случае бюрократией повторяет ошибки Советского Союза. Последний так и не смог «растопить сердца» сахалинских корейцев, которые мечтали покинуть его территорию, несмотря на все те социальные блага, что предоставляло им в тот период государство.

Из уст представителей старшего поколения, которое склонно идеализировать прошлое, часто можно слышать утверждение, что, дескать, Советский Союз дал им все, и именно эта ныне не существующая страна является их настоящей родиной. Однако в свое время они уже отказывались от гражданства этого самого Советского Союза, надеясь при первой же возможности его покинуть, в то время как в постсоветскую Россию, несмотря на все ее социальные и экономические проблемы, они все-таки возвращаются. Возможно, это связано с тем, что именно постсоветская политика в отношении национальных меньшинств, а точнее ее отсутствие на самом раннем этапе развития страны, оказалась намного плодотворнее и привела к тому, что *Родина-мать* оказалась для значительного числа сахалинских корейцев предпочтительнее их же *Отечества*.

Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора. Экспедиция в гг. Южно-Сахалинск, Холмск, Томари и Корсаков Сахалинской области. Май 2024.
- 3000 уехавших 2014 — 3000 уехавших на ПМЖ в Германию немцев вернулись в Казахстан за последние два года [Электронный ресурс] // Казинформ. 2014. 19 марта. https://www.inform.kz/ru/3000-uchavshih-na-pmzh-v-germaniyu-nemcev-vernulis-v-kazahstan-za-poslednie-dva-goda_a2640554
- Егорова 2009 — Егорова Т. Дорога домой длиною в жизнь // РИА «Сахалин–Курилы». 2009. 20 декабря. <https://sakhvesti.ru/?div=spec&id=1145>
- Пак Сын Ы 2016 — Пак Сын Ы. Белые пятна истории сахалинских корейцев [Электронный ресурс] // Корё-сарам. 2016. <https://koryo-saram.site/belye-pyatna-istorii-sahalinskih-korejtssev/>

Научная литература

- Бок Зи Коу. Корейцы на Сахалине. Южно-Сахалинск: Сахалинское книжное издательство, 1993. 222 с.
- Геллер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. 320 с.
- Дин Ю. И. Миграция корейского этнического населения на южный Сахалин в период японского правления (1905–1945 гг.) // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 4. С. 34–42.
- Дин Ю. И. Корейская диаспора Сахалина: проблема репатриации и интеграция в советское и российское общество. Южно-Сахалинск: Сахалинская областная типография, 2015. 332 с.
- Кузин А. Т. Сахалинские корейцы: история и современность (Документы и материалы, 1880–2005). Южно-Сахалинск: Сахалинское областное книжное издательство, 2006. 460 с.
- Кузин А. Т. Трансформация гражданского статуса сахалинских корейцев // Власть. 2010а. № 8. С. 75–78.

- Күзин А. Т. Корейцы — бывшие японские подданные в послевоенной советской системе управления на южном Сахалине (1945–1947 гг.) // Власть и управление на Востоке России. 2010б. № 3. С. 95–101.
- Михалев М. С. Засечная черта Внутренней Азии: Южная Сибирь и евразийская интеграция. М.: ИКСА РАН, 2023. 296 с.
- Пак Сын Ы. Проблемы сыновней почтительности «хё» у сахалинской корейской диаспоры // Актуальные проблемы духовно-нравственного воспитания детей и молодежи: материалы региональной научно-практической конференции 25–26 мая 2006 г. Южно-Сахалинск. 2007. С. 63–67.
- Советская этнография в истории государственного строительства и национальной политики // Коллективная монография / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. 556 с.

References

- Bok Zi Kou. 1993. *Koreitsy na Sakhaline* [Koreans in Sakhalin]. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalinskoe knizhnoe izdatel'stvo. 222 p.
- Din, Yu. I. 2013. Migratsiia koreiskogo etnicheskogo naseleniia na yuzhnyi Sakhalin v period yaponskogo pravleniia (1905–1945 gg.) [The Migration of Koreans to South Sakhalin During the Period of Japanese Administration]. *Gumanitarnye issledovaniia v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke* 4: 34–42.
- Din, Yu. I. 2015. *Koreiskaia diaspora Sakhalina: problema repatriatsii i integratsiia v sovetskoe i rossiiskoe obshchestvo* [Korean Diaspora of Sakhalin: The Problem of Repatriation and Integration into Soviet and Russian Society]. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalinskaia oblastnaia tipografiia. 332 p.
- Gellner, E. 1991. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism]. Moscow: Progress. 320 p.
- Kuzin, A. T. 2006. *Sakhalinskie koreitsy: istoriia i sovremennost' (Dokumenty i materialy, 1880–2005)* [Sakhalin Koreans: Past and Present (Documents and Materials, 1880–2005)]. Yuzhno-Sakhalinsk: Sakhalinskoe oblastnoe knizhnoe izdatel'stvo. 460 p.
- Kuzin, A. T. 2010a. Transformatsiia grazhdanskogo statusa sakhalinskiikh koreitsev [Transformation of Sakhalin Koreans' Civil Status]. *Vlast'* 8: 75–78.
- Kuzin, A. T. 2010b. Koreitsy — byvsheie yaponskie poddannye v poslevoennoi sovetskoi sisteme upravleniia na yuzhnom Sakhaline (1945–1947 gg.) [Koreans as Former Japanese Subjects in Post-War Soviet Administration System in Southern Sakhalin (1945–1947)]. *Vlast' i upravlenie na Vostoke Rossii* 3: 95–101.
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2022. *Sovetskaia etnografiia v istorii gosudarstvennogo stroitel'stva i natsional'noi politiki* [Soviet Ethnography in the History of State Building and National Policy]. Moscow: IEA RAN. 556 p.
- Mikhalev, M. S. 2023. *Zasechnaia cherta Vnutrennei Azii: Yuzhnaia Sibir' i evraziiskaia integratsiia* [Zaseka of Inner Asia: Southern Siberia in Eurasian Integration]. Moscow: IKSA RAN. 296 p.
- Pak Syn Y. 2007. Problemy synovnei pochtitel'nosti «hio» u sakhalinskoi koreiskoi diaspori [Problems of Filial Piety «Hè» in Sakhalin Korean Diaspora]. In *Aktual'nye problemy dukhovno-nravstvennogo vospitaniia detei i molodezhi: materialy regional'noi nauchno-prakticheskoi konferentsii 25–26 maia 2006 g. Yuzhno-Sakhalinsk* [Current Issues of Moral Education of Children and Youth: Proceedings of the Regional Scientific and Practical Conference, May 25–26, 2006, Yuzhno-Sakhalinsk]. 63–67.

© Е. Н. Квилинкова

ОСОБЕННОСТИ ЭТНОЯЗЫКОВОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ У БАШКИР БЕЛАРУСИ В СВЯЗИ С ПОНЯТИЕМ «РОДНОЙ ЯЗЫК»

В статье исследуются особенности этноязыковой идентичности живущих в Беларуси башкир в связи с понятием «родной язык». В этническом плане они четко идентифицируют себя как башкиры, но часть из них своим родным языком считает татарский. Характерная для башкир диаспоры стратегия адаптации и присущая им особенность этноязыковой идентификации представляет научный интерес. Вместе с тем ввиду малочисленности эта этническая общность до настоящего времени оставалась совершенно неизученной в белорусской этнологии. Зафиксированный у башкир Беларуси способ этноязыковой идентификации квалифицирован автором как «совмещенный». Он является отражением состояния данного вопроса на их этнической родине в период, когда они оттуда уехали. Отмечается, что данная проблема уходит вглубь истории этих народов и является частью этнополитики. На материалах опроса по башкирам Беларуси автор показал, что понятия «родной язык» / «материнский язык» / «этнический язык» не всегда синонимичны, поскольку родной / этнический язык может выступать не в качестве маркера этничности, а как этнокультурный идентификатор. При написании статьи автор основывался на собственных полевых материалах, собранных в 2021–2025 гг. у башкир и татар — уроженцев Башкортостана. Установлено, что в Беларуси, как и за пределами своей этнической родины, башкиры обычно создают татаро-башкирские общественные объединения, что можно рассматривать как этнокультурный феномен. По этой причине, а также ввиду языковой, культурной и религиозной общности, исследование по башкирам Беларуси осуществлялось автором в комплексе с изучением татар диаспоры.

Ключевые слова: башкиры Беларуси, диаспора, родной язык, этноязыковая идентификация

Ссылка при цитировании: Квилинкова Е. Н. Особенности этноязыковой идентификации у башкир Беларуси в связи с понятием «родной язык» // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 48–67.

UDC 316.454.5+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/48-67

Original Article

© Elizaveta Kvilinkova

ETHNOLINGUISTIC IDENTITY OF THE BASHKIRS IN BELARUS: THE CONCEPT OF *MOTHER TONGUE*

The article examines the ethnolinguistic identity of the Bashkirs living in Belarus in connection with the concept of “mother tongue”. While they clearly identify themselves as ethnic Bashkirs, some of them consider Tatar their native language. The adaptation strategies of the Bashkir diaspora and their inherent ethnolinguistic identification are of scientific interest. However, due to their small numbers, this ethnic community has remained completely unstudied in Belarusian ethnology thus far. The author qualifies the method of ethnolinguistic identification among the Bashkirs of Belarus as “combined.” It reflects the situation in their ethnic homeland at the time when they left. This problem is deeply rooted in the history of these peoples and is part of ethnopolitics.

Using survey materials on the Bashkirs of Belarus, the author showed that the concepts of “native language” / “mother tongue” / “ethnic language” are not always synonymous, since the native or ethnic language may not always serve as a marker of ethnicity but rather as an ethnocultural identifier. For this article, the author relied on field materials collected in 2021–2025 among Bashkirs and Tatars — natives of Bashkortostan. It is shown that in Belarus, as well as outside their ethnic homeland, Bashkirs usually establish Tatar-Bashkir connections, which can be considered an ethnocultural phenomenon. For this reason, as well as in view of linguistic, cultural and religious commonality, the author carried out research on the Bashkirs of Belarus in conjunction with the study of the Tatar diaspora.

Keywords: *Bashkirs of Belarus, diaspora, native language, ethnolinguistic identification*

Author Info: Kvilinkova, Elizaveta N. — Doctor of History, Associate Professor, Leading Researcher, K. Krapiva Institute of Art History, Ethnography and Folklore, National Academy of Sciences of Belarus (Minsk, Republic of Belarus). E-mail: cvilincova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7168-8506>

For citation: Kvilinkova, E. N. 2026. Ethnolinguistic Identity of the Bashkirs in Belarus: The Concept of *Mother Tongue*. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 48–67.

О характере этноязыковых процессов в условиях диаспоры

Этническая идентичность тесно связана с языком и традициями предыдущих поколений. Под их воздействием формируется этническая картина мира. Сохранность идентичности у представителей этнических групп, проживающих за пределами этнического ядра, зависит от численности и особенностей расселения, функциональной значимости у них родного языка, а также от типа их семьи (смешанная / мононациональная). При малочисленности и дисперсном проживании сохранение у пред-

ставителей диаспоры языка и этнических особенностей только благодаря семье или общине затрудняется, так как, с одной стороны, отсутствует этноязыковая среда, а с другой — усиливается процесс включения в местное социокультурное пространство. По причине уменьшения и ослабления контактов с этнической Родиной, а также функциональной значимости этнического языка уже у второго поколения мигрантов происходит утрата языка и отдаление от этнической культуры. Соответственно, формы проявления, сохранность и актуальность этнической идентичности у представителей диаспор также различаются в зависимости от поколений переселенцев и степени их интеграции в этнокультурное пространство страны приема. Об этом свидетельствуют результаты этносоциологических исследований, полученные нами при изучении ряда диаспор (Квилинкова 2021; Квилинкова 2023; Квилинкова 2024).

Язык — это не только способ коммуникации, но и маркер этнической идентичности. Через него транслируется народная культура и мировоззрение. Родной язык во многом формирует ментальность человека. Понятие «родной язык» трактуется учеными по-разному: одни исследователи рассматривают данное понятие через призму степени владения им («родной язык — это тот, которым человек лучше всего владеет, который он легче всего понимает, на котором свободно излагает свои мысли»); другие — предлагают учитывать время освоения ребенком языка — «первичный язык» и «вторичный язык», что не всегда может указывать на родной язык; третьи — выводят на первое место эмоциональную составляющую родного языка, его воздействие на мыслительный процесс и др. «Родной язык следует определять как язык, который человек постигает одновременно с развитием способности мыслить» (Фатхутдинова 2011).

Такое понимание языка соотносится с понятием «материнский язык», так как главную роль в социализации ребенка на первом этапе жизни играет мать. В аналогичном значении учеными используется также термин «этнический язык», под которым понимается родной язык «специфичный для данного этноса» и усвоенный человеком в детстве, навыки использования которого в основном сохраняются и во взрослом возрасте (Беликов, Крысин 2001: 12). Однако, как показывают исследования по башкирам, понятия «родной язык» / «материнский язык» / «этнический язык» не всегда синонимичны, поскольку родной язык может выступать не в качестве маркера этничности, а как этнокультурный идентификатор.

В последнее время распространенной является точка зрения о том, что понятие «родной язык» определяется не только этнической принадлежностью и культурной общностью, но и психологическим складом. Отсюда делается вывод, что «“родной язык”, являясь этнопсихологическим признаком, оказывается зависимым от целого ряда признаков. В этом случае сложно выделить один-единственный признак, который бы определил данное понятие. Скорее всего, это должен определить каждый человек для себя сам» (Фатхутдинова, Сафина 2011: 282–283).

Об объекте исследования и татаро-башкирском межэтническом взаимодействии

Настоящее исследование посвящено изучению особенностей этноязыковой идентификации живущих в Беларуси башкир. Башкирская диаспора в Беларуси насчитывает уже целый век. Она малочисленна (по последней переписи населения за 2019 г.

в Республике Беларусь проживало 339 башкир) и для нее характерно дисперсное проживание. Пик численности башкир в республике пришелся на конец 1980-х — начало 1990-х гг., что связано главным образом с отправкой военных в группу советских войск (Польша, Германия и др.), а затем последующим их выводом оттуда. Уже с середины 90-х гг. прошлого века начинается снижение их численности, что вызвано главным образом ремиграцией на родину. У подавляющего большинства живущих в Беларуси башкир национально и конфессионально смешанные браки.

Представители данной этнической общности идентифицируют себя с башкирами и демонстрируют активность в белорусском пространстве (вместе с татарами — выходцами из Башкортостана). Присущие части башкир особенности этноязыковой идентификации, проявляющиеся и сохраняющиеся в условиях диаспоры, а также характерная для них стратегия адаптации, представляет научный интерес. Однако ввиду малочисленности эта этническая общность оставалась совершенно неизученной в белорусской этнологии, что свидетельствует о новизне и актуальности данного исследования.

Для лучшего понимания присущих башкирам особенностей этноязыковой идентификации в связи с понятием «родной язык» и в качестве предыстории вопроса отметим, что в Беларуси башкирская и татарская диаспоры представлены совместно татаро-башкирским общественным объединением «Чишма» (г. Минск) и обществом «Дуслык» (г. Гродно). По этой причине исследование по башкирам Беларуси осуществлялось автором в комплексе с изучением татар диаспоры, тем более что два этих близкородственных народа демонстрируют значительное сходство в языковой, культурной, обрядовой и религиозной областях.

Проведенное нами сравнительное изучение показало, что столь тесное взаимодействие характерно не только для башкир Беларуси, но и для большинства других башкирских диаспор. За пределами своей этнической родины башкиры обычно входят в татарские сообщества, общественные объединения и культурные центры, что можно рассматривать как этнокультурный феномен.

Очевидно, что исторические условия, единая природно-географическая, а также этнокультурная и религиозная среда, в которых протекает жизнедеятельность народов, во многом формируют у них общие традиции, праздники, систему питания, традиционные установки, жизненно значимые ценности, менталитет, что служит основой для тесного межэтнического взаимодействия. По проблеме исторических предпосылок и динамике «татаро-башкирского этносоциального симбиоза», которая является темой отдельного исследования, опубликовано немало научных работ. Отметим, что внутри Волго-Уральской историко-этнографической общности (ИЭО) башкир и татар считают «этническим сочетанием более близкого, чем ИЭО, порядка: они связаны единой верой (ислам ханафитского мазхаба), близостью языков, общими пластами и многочисленными параллелями в культуре. Объединяет эти народы и феномен двойственной этнической идентичности населения в северо-западных районах Башкортостана и ранее — восточных районах Татарстана, переданных Башкирской АССР при создании Татарской АССР (Мензелинском и Бугульминском)» (Бердин 2015).

При написании настоящей статьи автор основывался на собственных полевых материалах, собранных в 2021–2025 гг. у башкир и татар — уроженцев Башкортостана (многие из которых родились в смешанных татаро-башкирских семьях). В ходе исследования использовался метод глубинного автобиографического интервью, который

позволил глубже рассмотреть содержание и особенности протекавших в диаспоре процессов. Всего опрошено 100 респондентов — башкир и татар Беларуси, проживающих в Минске и различных областях Беларуси, из них представителей татаро-башкирской диаспоры первого поколения — 25 человек. Материалы полевых исследований (в тексте — ПМА) впервые вводятся в этой статье в научный оборот. При работе над данной проблемой использовались также статистические данные (переписи населения).

Способы этноязыковой идентификации у башкир Беларуси

В ходе проводимого автором опроса респондентам задавались вопросы, позволяющие установить способы этнической и языковой идентификации: соответствие этнической принадлежности и языка, идентифицируемого как родной (язык своей национальности), восприятие языковой дистанции, степень владения первым и вторым поколениями родным языком, функциональная значимость родного языка и т. д.

Опрошенные нами представители первого поколения башкир Беларуси с гордостью говорят о своей этнической идентичности. Респонденты, выросшие в смешанной татарско-башкирской семье, как правило, идентифицировали себя по паспорту (обычно по отцу) либо по используемому в семье родителей языку.

«Я чистокровная башкирочка и с гордостью несу свою национальность. <...> Мама и папа мои башкиры» (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

«Я — башкирка, и мои родители — башкиры» (ПМА: Р.З.Г., г. Минск).

«Моя мама родом из Казани, а папа — из Башкирии (папа — башкир, мама чистокровная татарка, сам отец везде писался татарин), я — татарка» (ПМА: И.В.А., г. Минск).

Живущие в Беларуси башкиры подчеркивали, что с национальным вопросом они здесь не сталкивались и своей национальности не скрывают.

«Национальный вопрос здесь никогда не чувствовала. Я здесь чужой себя не чувствую. Чувствую себя как белоруска» (ПМА: А.К.А., г. Гродно).

Способ этнической идентификации человека может зависеть и от того, с кем он общается и для кого предназначена эта информация. В таких случаях устный способ самоидентификации, который можно назвать ситуативным, выступает в качестве одной из стратегий адаптации в местное этнокультурное пространство.

Понятие «родной язык» у башкир Беларуси имеет несколько ипостасей — проявлений и сущностей. Он может обозначать как этнический язык, то есть башкирский, так и татарский, а также русский. У респондентов, выросших в смешанных татаро-башкирских семьях, этническая идентичность по вполне понятным причинам не всегда четкая или может меняться в зависимости от того, с кем они общаются или где находятся, а также от языка, который они считают родным.

«Я — татарин. Моя мать — башкирка, а отец — татарин. Родной язык у меня татарский, конечно» (ПМА: Т.А.Г., г. Минск).

«Я родилась в Башкирии в Кушнаренковском районе в 1957 г. Закончила там среднюю школу. <...> По национальной принадлежности мой папа башкир, мама — татарка, а я записана как у нас было принято — башкирка. Раньше

в паспорте так писали. У нас в семье вообще интересная ситуация. Нас в семье [родителей] было четверо детей. Так в свидетельстве моего брата и папа, и мама записаны татарами. Поэтому брат получается татарин, а остальные дети записаны башкирами. Я себя чувствую и татаркой, и башкиркой» (ПМА: Л.Э.А., г. Минск).

«У нас башкирская семья. Я чистая башкирка, мы с мужем оба башкиры. <...> Просто мы говорим не на башкирском языке, а на татарском. Я себя больше ощущаю татаркой, чем башкиркой. Наверное, 50х50. Муж считает себя башкиром, хотя говорит на чисто татарском языке. Мои родители — башкиры, а прабабушки и прадедушки были татарами. Так как я там родилась, то записана башкирка, так и есть — башкирка» (ПМА: А.К.А., г. Гродно).

Зафиксированный нами у башкир Беларуси специфический способ этноязыковой идентификации показал необходимость анализа причин данного явления. Для этого мы обратились к трудам ученых, изучавших эти вопросы в регионе проживания их этнического ядра. В ходе исследования выявилось, что данная ситуация характерна для значительных групп населения северо-запада и запада Башкортостана. Она квалифицируется учеными как отсутствие «достаточно четкого этнического самосознания» и объясняется историческими и этногенетическими процессами, характерными для населения данного региона. Со ссылкой на статистические данные, они утверждают, что на протяжении последних 150 лет в этих регионах республики «фиксируются массовые случаи изменения этнической принадлежности, когда часть татар при проведении очередной переписи записывалась башкирами, а часть башкир — татарами» (М. И. Роднов, А. Д. Коростелев, Д. М. Исхаков, А. А. Выскочил и др.). Это, по их мнению, во многом объясняется тем, что со второй половины XVI в. — начала XVII в. данный регион «являлся зоной активных контактов местного башкирского населения с близкими к ним по языку и культуре татарами. В силу исторических, хозяйственных и других причин с указанного времени и до XIX в. происходил процесс миграции татар в эти регионы. <...> Смешанность башкирского и татарского населения в указанных районах высокая; нередко в одних и тех же семьях родные братья и сестры относят себя то к башкирам, то к татарам» (Выскочил 2003: 90–91). Аналогичные сведения сообщили нам и респонденты.

Родной язык как маркер этничности и этнокультурный идентификатор

В научной литературе отмеченное выше явление обозначается следующими понятиями: «этносоциальный симбиоз» (Бердин 2015), «татаро-башкирская надэтническая общность» (Выскочил 2003: 132) и др. Оно основывается на учете таких факторов как степень близости социальной и культурной дистанции между татарами и башкирами. На основании анализа этих переменных ученые высказывают предположение о том, что «в северо-западном регионе Башкортостана существует так называемая надэтническая (татаро-башкирская) общность, образованная не по этническому, а по региональному (территориальному) признаку» (Выскочил 2003: 132).

Роль родного языка как одного из важных этнодифференцирующих признаков, позволяющих сохранять этническую идентичность, признается всеми исследователями. Но принципиальным является его место в вопросе формирования этнической идентичности на современном этапе. В качестве этнообразующих признаков одни башкир-

ские ученые в первую очередь выделяют территорию и этногенез (Буранчин 2019), а другие — семью и культуру (Тузбеков 2008). Это значит, что в вопросе формирования этнической идентичности башкир языку отводится не первое и даже не второе место.

Факт сложного и многоуровневого характера этнической идентичности современных башкир рассматривается учеными как закономерное явление. При этом, высказывается мнение, что «ее многосоставный и иерархичный характер требует постоянной и системной работы по поддержанию и формированию устойчивой, неконфликтующей (внутри себя) национальной идентичности» (Буранчин 2019).

Из ответов опрошенных нами респондентов (как башкир, так и татар) следует, что ощущаемая ими близость основывается как на этнокультурной общности на всех уровнях, так и на этногенетической. Важным объединяющим фактором является территориальная или этнорегиональная татаро-башкирская общность, сформировавшаяся в том регионе Башкортостана, откуда многие респонденты родом. Они считают друг друга Своими в полном смысле слова, а имеющиеся незначительные различия в языке, национальных костюмах, танцах воспринимаются ими как не принципиальные.

Еще более сложная этническая идентичность у респондентов-башкир, выросших в смешанной семье на территории одной из республик Средней Азии, куда в свое время переехали их родители.

«Я представитель башкир. <...> В паспорте я записана башкирка. Но не все так просто. Наверное, татарская культура мне ближе. <...> В нашей семье в Узбекистане использовался татарский язык. Я его знаю на 60–70%. Поговорить могу. <...> Наверное, я себя осознаю все-таки башкиркой. Но если исходить из менталитета, то мне жители Средней Азии даже ближе» (ПМА: Г.Ф.Б., г. Гродно).

Респондент из Минской области, родившаяся в одной из граничащих с Башкортостаном российских регионов (Челябинской области) в моноэтнической семье, четко идентифицировала себя как башкирка и родным языком назвала башкирский (которым она, с ее слов, владеет не так свободно, как русским, тем более что с детского возраста живет в Беларуси в смешанной семье). Данный респондент рассматривает собственную этничность как способ самовыразиться, так как в настоящее время для некоторых представителей этнических общностей даже стало «выгодно» манифестировать свои эксклюзивные корни:

«Я поняла, что башкирка — это бренд, который можно и нужно показывать, тем более, если оформить его в красивую обертку» (Зенько 2024).

«Здесь я презентую Башкирию и башкирскую национальность» (ПМА: А., г. Молодечно).

Что касается второго поколения башкир, то ввиду того что они родились в смешанных семьях, живут в Беларуси и у них самих смешанные браки, то в основном они идентифицируют себя как белорусы.

«Сын и дочка записаны белорусы в паспорте. И в переписи они записывают себя белорусами. Внуки по национальности — белорусы. У дочки муж — белорус, у сына жена — белоруска» (ПМА: Р.З.Г., г. Минск).

Представители второго поколения, с которыми мы пытались установить связь че-

рез родителей, отказались от опроса и вообще не пошли на контакт. Возможно, при общении некоторые из них устно могут идентифицировать себя как башкиры, о чем в ходе опроса упомянули некоторые родители (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

Вместе с тем очевидным является стремительно протекающий в среде башкир Беларуси процесс естественной ассимиляции. Полная утрата вторым поколением этнического языка (см. ниже) напрямую влияет на процесс этнической самоидентификации.

О многозначности понятия «родной язык» у башкир Беларуси и его функциональной значимости

По данным последней переписи населения Республики Беларусь за 2019 г. из общей численности мужчин и женщин башкирской национальности (всего 339 человек) *в качестве родного языка указали язык своей национальности* 61 человек, белорусский — 10 человек, русский — 252 человека. Если рассматривать процессы в данной области на уровне городского и сельского населения, то статистика будет следующей: из городского населения (общей численностью 257 человек) в качестве родного языка указали язык своей национальности 47 человек, белорусский — 6 человек, русский — 191 человек. Из сельского населения (общей численностью 82 человека) в качестве родного языка указали язык своей национальности 14 человек, белорусский — 4 человека, русский — 61 человек (Общая численность населения 2020: 32).

Анализ данных по языку, на котором башкиры Беларуси обычно разговаривают дома, свидетельствует об утрате родным языком функциональной значимости ввиду доминирования у башкир смешанных браков. Так, из общего числа живущих в Беларуси башкир (339 человек) *в качестве языка, на котором обычно разговаривают дома*, указали язык своей национальности (то есть башкирский) — 1 человек, белорусский — 10 человек, русский — 327 человек. Из общей численности живущих в городе башкир (всего 257 человек — мужчин и женщин) в качестве языка, на котором обычно разговаривают дома, указали язык своей национальности — 1 человек, белорусский — 6 человек, русский — 249 человек. Из живущих в сельской местности башкир (всего 82 человека) в качестве языка, на котором обычно разговаривают дома, указали белорусский язык — 4 человека и русский язык — 78 человек. Среди сельского населения на использование дома башкирского языка никто не указал (Общая численность населения 2020: 32–40).

Данные переписи населения относительно родного языка требуют уточнения. Результаты проведенного нами опроса показали, что у части башкир этническая идентичность не всегда совпадает с языковой (о чем говорилось выше). Они идентифицировали себя как башкиры, но в качестве родного языка указали татарский язык, наряду с русским. Для примера приведем два фрагмента из записанных нами интервью с респондентами-башкирами, которые не являются единичными, судя по данным опроса и переписи населения:

«У нас башкирская семья. <...> Дома с мужем мы общаемся на татарском языке. В принципе я могу говорить на башкирском, но мне это не нравится. Татарский язык очень красивый, там все четко выговариваешь, а в башкирском как-то не то, не то. Говорить на башкирском я не люблю. Это не мое» (ПМА: А.К.А., г. Гродно).

«Я чистый башкир, но только по-башкирски не знаю. Там, где я жил, это была башкирская деревня. Но в школе я учился на татарском языке. И там, где жила моя жена, это тоже башкирская деревня» (ПМА: А.Ф.М., г. Гродно).

По факту лишь несколько опрошенных нами респондентов (одна из которых переехала в Беларусь в конце 2024 г.) заявили о том, что свободно владеют башкирским языком. Это значит, что у значительной части башкир диаспоры понятие «родной язык» или «этнический язык» не равно понятию «язык своей национальности», но в переписи населения эти нюансы уже не учтены. Такой способ идентификации имеет место у тех башкир, которые окончили школу на татарском языке и в семье родителей (нередко и в своей семье) общались между собой на татарском языке. Им по восприятию ближе оказался татарский, а не башкирский язык. Знакомство с историографией вопроса по данной проблеме дает основание предположить, что отрицательные психологические характеристики у отдельных респондентов связаны не только с восприятием языка своей национальности (башкирского) как более низкого по статусности, но и с другими причинами.

Согласно выводам этносоциологов, данная тенденция в целом характерна как для башкир Башкортостана, так и для прилегающих к нему регионов. Исследователи отмечают, что «значительная часть городских башкир (в отличие от татар) зачастую не является носителями родного языка, что автоматически выводит их за границы «этнического поля» (Буранчин 2019). Изучение ими роли языка и его влияния на языковые формы духовной жизни народа показало, с одной стороны, его решающее значение в этих вопросах, а с другой — выявило «понижение значимости языка в структуре этнической идентичности с компенсирующим усилением интегрирующей функции других компонентов этнического самосознания» (Тузбеков 2008). Здесь кроется одна из причин двойственной этнической идентичности, характерной для башкир отдельных регионов, в том числе сохраняющейся у башкир диаспоры.

По проблеме «амбивалентной» («двойственной») или «пограничной» этнической идентичности, свойственной части населения северо-западных и западных регионов Башкортостана, опубликовано немало работ. По отношению к ним в научной литературе употребляется понятие «*татароязычные башкиры*». Как оказалось, сформировавшаяся в западных и северо-западных районах Башкортостана этноязыковая ситуация имеет довольно длительную историю. Впервые категория татароязычных башкир была выявлена во Всесоюзной переписи 1926 г. (см.: Горенбург 2004: 65–93). Что касается этнической идентичности современных башкир и татар, населяющих северо-запад Башкирии и Пермскую область, то, по мнению ряда исследователей, их этническое самосознание «представляется явлением сложным, не завершенным. По своей структуре его можно квалифицировать как двойственное и многоуровневое. Двойственность этнического самосознания заключается в осознании принадлежности как татарскому, так и башкирскому этносу» (Трофимова, Черных 2014: 79–82).

Выявление корней данного явления не входит в нашу задачу, но представляется важным проследить тенденцию, повлиявшую на способ идентификации опрошенных нами респондентов, многие из которых родом из сложных в этноязыковом отношении районов Башкортостана. Судя по публикациям татарских и башкирских ученых, указанная проблема и в настоящее время остается предметом острых дискуссий в этих республиках. Мы со своей стороны предлагаем квалифицировать подобный способ этноязыковой идентификации как «*совмещенный*», поскольку сами

респонденты двойственности или маргинальности в своем состоянии не чувствуют. Для них это исторически сложившаяся картина и естественное состояние.

Ученые отмечают, что «тесное соседство, многовековые связи, этногенетическое и конфессиональное единство не могли не наложить отпечаток на культуру башкир и татар в данном регионе, создавая компоненты общности. Они очевидны в материальной и духовной культуре обоих народов» (Высочил 2003: 147). Это обстоятельство, по их мнению, делает невозможным проведение четких этнокультурных границ между татарами и башкирами. «Высокая частота межнациональных башкирско-татарских браков нередко вообще снимает вопрос об этнической принадлежности, который в глазах населения приобретает сугубо ретроспективно-историческое значение» (Высочил 2003: 148).

В связи с остротой данного вопроса приведем и точку зрения американского этнополитолога российского происхождения Д. П. Горенбурга, высказанную им относительно этнической идентичности татароязычных башкир. На основании анализа данных переписей населения за различные периоды XX в., он заключает, что в 70–80-е гг. смена 3/4 татароязычных башкир своей национальности на татарскую происходила по причине их желания «отождествить себя с родным им татарским языком...». По его мнению, «смены этничности стали возможны отчасти и потому, что этнокультурные различия между татарами и башкирами были незначительными» (Горенбург 2004: 65–93).

В период 90-х — начала 2000 гг. этноязыковая идентичность населения северо-западных и западных регионов Башкортостана сохраняла свою «подвижность»: «Перепись 2002 г. показала сильные расхождения в этнической и языковой идентичности населения, особенно среди титульного народа — башкир» (Фатхутдинова 2011).

Причины такого способа этноязыковой идентификации анализировались как башкирскими, так и татарскими учеными. И те, и другие приводят собственные аргументы. Одни исследователи идентифицируют язык западных башкир как башкирский диалект, похожий на татарский язык, а в вопросе двойственной самоидентификации призывают учитывать результаты имевшей место в 70–80-е гг. прошлого столетия «целенаправленной ассимиляционной политики по отношению к башкирам» (Асылгузин 2010). Другие исследователи приводят иные сведения, согласно которым «с конца 1970-х — начала 1980-х гг. проводилась такая языковая политика, при которой практически с 1978/79 учебного года начался процесс административного введения в западных и северо-западных районах республики с татароязычным населением обучения на башкирском языке вместо татарского» (Фатхутдинова 2011).

По предположению ученых, то, что подавляющее большинство башкир северо-западной части Башкортостана «считают своим родным татарский язык, сказывается на двойственности их этнической идентичности. <...> Сказывается культурная и конфессиональная близость татарского и башкирского этносов, что приводит к размыванию этнических границ между этими народами» (Высочил 2003: 108–109). Отмечается также, что такого рода тенденции имеют место и у татар данного региона, но у респондентов-башкир они «более выражены, чем у татар» (Высочил 2003: 105). В столь непростой ситуации башкирские ученые обращают внимание на то, что «язык, хотя и является важнейшей частью бытия того или иного народа, тем не менее, не может выступать главным и тем более единственным маркером этнической идентичности» (Асылгузин 2010).

Несомненно, что обозначенная проблема уходит вглубь истории этих народов и является частью этнополитики. Ответы опрошенных нами респондентов отражают процессы, происходившие в свое время на территории Башкортостана. Поэтому при анализе результатов опроса необходимо учитывать не только регион проживания представителей башкирской общности, но и ряд других факторов: язык обучения в школе; годы, когда они выехали из родных мест; этническую историю семьи их родителей и др. Из их ответов следует, что в некоторых регионах республики преподаванию башкирского языка долгое время не уделялось должного значения.

«У меня культура татарская, и наш Кушнаренковский район ближе к Татарстану. В наше время, когда мы росли, в Уфе на улице никогда не слышали башкирский язык. Все башкиры жили в южных районах Башкортостана. Когда Союз распался, башкирам стали давать больше возможностей поступать в вузы, подтянули башкир из Челябинской и Оренбургской областей. И так в Уфу подтянули больше башкир» (ПМА: А.Г.А., г. Минск).

«У меня родной язык башкирский. В школе я училась на башкирском языке. И в семье между собой, и с детьми мы разговариваем на башкирском. В гимназии (в Башкортостане — Е. К.) я преподавала свой предмет на башкирском языке. <...> Раньше с башкирским языком было совсем плохо. В последнее время его стали изучать в школах, но во многих школах все равно не изучают» (ПМА: Е.Г.Х., г. Минск).

Основная часть опрошенных нами респондентов с «совмещенной» идентичностью уехала из родных мест в 60–70-е гг. XX в. Языком обучения в школе у них был татарский, который воспринимается ими не только как более статусный, а как родной. Эти факторы оказали влияние на используемый ими способ этноязыковой идентификации. Судя по высказываниям респондентов и публикациям башкирских исследователей, протекающие в Башкортостане в последние десятилетия процессы способствовали мобилизации этнической идентичности и приданию значимости башкирского языка.

Для респондентов-башкир, живущих за пределами этнической родины, родным языком в первую очередь является русский. Башкирка, переселившаяся в 2011 г. из Узбекистана в Гродно (у которой родители родом из Башкортостана), родным языком назвала русский, а татарский язык, использовавшийся в их семье, идентифицировала как «язык моих родителей».

«Татарский — это язык моих родителей, он для меня много значит: это Габдулла Тукай, Муса Джалиль, а также сказки — их я читала на языке оригинала. Но как родной я его, к сожалению, не воспринимаю. Башкирский язык я плохо знаю. Такая запутанность — это беда всех людей, хотя может это счастье всех людей, которые родились в такой стране как Советский Союз. Тогда было свободное перемещение по республикам» (ПМА: Г.Ф.Б., г. Гродно).

Отметим, что у данного респондента этническая идентичность не вполне четкая, в отличие от религиозной (соблюдает нормы ислама, носит хиджаб). Что касается национальных блюд и др., то, по ее словам, татарская и узбекская культура ей значительно ближе.

Восприятие представителями диаспоры дистанции между башкирским и татарским языками

В ходе опроса как башкиры, так и татары говорили о том, что между башкирским и татарским языками имеются некоторые различия, которые они сводили, главным образом, к фонетике (частично к лексике). Конкретизируя данный вопрос, они приводили следующие примеры (за точную передачу звуков на русском языке автор не ручается):

«Мы [башкиры] говорим «хез» (*hez*), а они «сез», то есть мы используем -х, а они -с. Например: башкиры говорят «хют» (*hət*) — молоко, а они (татары — Е. К.) говорят «сют» (*sət*) (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

«Татарский язык более звучный, у нас [башкир] глухие звуки — арабское -х, у них такого нет. И у нас -з глухой» (ПМА: Е.Г.Х., г. Минск).

Те башкиры, которые назвали своим родным языком татарский, объясняли сложившееся положение и присущий им способ идентификации языком обучения в школе, употреблением его при общении с членами семьи, регионом их проживания на родине и не особо значимыми различиями между татарским и башкирским языками.

«У нас в Башкирии живет больше 1 миллиона татар. Где компактное проживание татар, там есть и татарские школы. А в Уфе даже есть татарский театр. В школе я училась на татарском языке. Для меня родной язык — татарский. Башкирский я знаю, но так как я его не учила в школе, то для меня он сложнее. Там есть три дополнительные буквы: -з, -с, -к. Их произношение очень сильно отличается от татарского. И когда башкиры очень быстро разговаривают, то их я иногда даже не понимаю. Они разговаривают на кончике языка, и башкирский язык быстро певучий, а татарский как бы отрезанный, четче. В семье моих родителей мы разговаривали на татарском. Тот район, где я росла, он татарский — Кушнаренковский район, там проживает более 80% татар» (ПМА: Л.Э.А., г. Минск).

О том, что эти два языка очень близкие и можно понять друг друга без особых усилий, говорили все респонденты. Они отмечали, что знают башкирский язык и точно смогут определить, на каком языке человек разговаривает. По их убеждению, степень различий между башкирским и татарским языками такая же, как и между украинским и белорусским языками.

«Родной язык у меня башкирский. Я им владею, но не в такой степени как русским. Я говорю на деревенском башкирском языке. У меня челябинский говор (не уфимский и не казанский). Когда мне звонит дядя, мы с ним разговариваем на башкирском языке. <...> Отличие между башкирским и татарским языками¹ как между белорусским и украинским» (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

«Языки схожи, только произношение нескольких букв различается². Они — башкиры употребляют -з, а у нас в татарском этого нет. В то время, когда мы

¹ Приводимые в работе отношение к башкирскому языку, а также сведения о различиях между башкирским и татарским языками и др. отражают мнение многих опрошенных нами респондентов.

² При цитировании фрагментов интервью, в которых отмечаются языковые особенности между башкирским и татарским языками, автор приводит их в соответствии со спецификой разговорной речи респондентов, их восприятием этих различий и воспроизведением ими звуков при разговоре.

учились, у нас начальная школа была на татарском языке, потом на русском, и мы изучали татарскую литературу и язык. Башкирского языка мы в школе почему-то не изучали. Семья моих родителей жила в северном районе Башкирии (мой муж из юго-восточного региона Башкирии) и раз мы там жили, то нас записали башкирами, но в школе мы изучали почему-то татарский язык. <...> Население села, где я жила, пишется башкирами, а говорят на татарском языке. Видимо еще в 20–30-х годах была такая политика. <...> Теперь там уже этого нет. Теперь там изучают башкирский язык. Это уже теперь, когда в школах изучают башкирский язык, дети его знают, могут на нем говорить, и на русском они разговаривают» (ПМА: г. Гродно).

«Если честно, то я между ними [татарским и башкирским] различий не делаю. Там [в Башкортостане] нет отдельно татарской и башкирской среды, там все перемешано, все вместе общались. Между языками есть некоторые различия в некоторых звуках, в произношении и некоторых словах. А так на бытовом уровне никто различий не делал, кто татарин, кто башкир. <...> Если спросите у сотрудника академии наук Башкирии, то он Вам перечислит много отличий и будет на 100% прав, потому что он этим много лет занимается. На бытовом, человеческом уровне сколько живу, я никогда не видел различий, и это мое субъективное мнение. Никаких различий кроме отдельных особенностей в произношении некоторых слов нет. Например, по-татарски «ты» — *син* (первая -с), а по-башкирски — *хин* (*hin*), то есть первая -х. Это отличает башкирский от татарского на бытовом уровне. Кто-то говорит, что у башкир более мягкое произношение, а кто-то, наоборот, считает, что оно более жесткое. При этом татары и башкиры хорошо друг друга понимают и при общении каждый может разговаривать на своем языке. И все будут понимать друг друга. Я считаю, что нельзя противопоставлять...» (ПМА: Т.А.Г., г. Минск).

Опрошенные нами респонденты как башкиры, так и татары характеризовали имеющиеся между двумя языками различия как незначительные и не препятствующие общению. Этнонациональные особенности, согласно результатам опроса, более выражены в национальной одежде и танцах.

«Между татарами и башкирами разница чувствуется немного в языке. Это как между белорусским и украинским: когда разговаривают, то все понятно. Разница есть в национальных костюмах и в некоторых национальных традициях...» (ПМА: З.Р.Х., г. Минск).

«Пошла здесь на репетиции в общество „Чишма” и нашла там башкирок. Пели песни и на татарском, и на башкирском. На башкирском песни другие, но языки похожие. Только несколько звуков различаются, а так отличий почти нет. Прекрасно друг друга понимаем. <...> У нас сноха татарка. Мы уже все породнились. Мы понимаем друг друга. Я читала татарский журнал и все понимала» (ПМА: Е.Г.Х., г. Минск).

Одной из принятых форм коммуникации между башкирами и татарами диаспоры является татаро-башкирское двуязычие. Каждый говорит на своем языке, что не создает сложностей в общении и не обижает их.

«Здесь я на башкирском говорю со своими татарами. Я говорю на башкирском, а они со мной на татарском. Отличие между этими языками как между белорусским и украинским» (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

Несмотря на языковую близость, тем не менее все респонденты четко отличали башкирский язык от татарского.

«Со мной рядом живет Гульсина (татарка — Е. К.) и я с ней общаюсь. Правда, она разговаривает на татарском. <...> Я татарский язык понимаю, но отвечаю им на башкирском. И они меня понимают. Татарский и башкирский — это близкие языки. Мы друг друга прекрасно понимаем» (ПМА: Р.З.Г., г. Минск).

«В принципе татарский и башкирский языки — очень родственные, между ними разница даже не такая как между белорусским и украинским. У них что-то разнится, но мы все можем понять. Мы поем песни и на татарском, и на башкирском языке» (ПМА: г. Минск).

«Мы [в „Чишме”] поем и на татарском, и на башкирском. Там нужно иногда менять только звуки и окончания, а слова те же. Так, у нас нет **-ч**, мы говорим **-щ**, а у башкир язык между зубами — **-с¹**. Но, конечно, башкиры сразу чувствуют по-башкирски мы поем или по-татарски. “Шэл бейлэдем / шэл бэйлэнем” поем и на татарском, и на башкирском языке» (ПМА: И.В.А., г. Минск).

Как можно видеть из ответов респондентов, башкирский и татарский языки воспринимаются ими как понятный и своего рода общий язык. Он рассматривается ими как основа этногенетической общности и как духовная ценность, как способ определения Своих. С учетом языковой и культурной близости башкиры в категорию Свои включают тюркоязычных татар, но не «белорусских татар», утративших родной язык (ПМА).

Родной язык у второго поколения башкир

Почти все опрошенные нами респонденты — уроженцы Башкортостана и соседних с ним регионов свободно владеют родным языком (у каждого из них он свой — башкирский или татарский) и русским. В подавляющем большинстве они — выходцы из сел. Представители первого поколения диаспоры являются носителями своей этнической культуры и языка. Родной язык используется ими при общении с родными оттуда, реже с соотечественниками или во время встреч в обществе.

Для первого поколения представителей диаспоры родной язык и национальные традиции — это неотъемлемая составляющая этнической идентичности. Для них язык — это духовная ценность и средство трансляции в условиях диаспоры башкирской и татарской культур, оригинального фольклора.

«Если сохраняется язык, то сохраняется и нация, потому что через язык, через поколения передаются все эти наши традиции, в том числе нравственные и культурные. Язык носитель духовных, нравственных и культурных ценностей. Исчезнет язык, исчезнет нация. А все остальное — это общечеловеческие ценности» (ПМА: Т.А.Г., г. Минск).

Председатель гродненского татаро-башкирского общества «Дуслык» З. Саяхова в интервью журналистам сказала, что в городской библиотеке № 2, где общество часто проводит свои встречи, есть книги на татарском и башкирском языках, кото-

¹ По уточнению носителя языка, филолога, эти особенности правильнее будет отразить следующим образом: в башкирском языке буква «ч» немного шипящая; если татары говорят — **щ**, то у башкир язык между зубами — **с**.

рые им нравится читать. Иногда члены общества общаются между собой на родном языке. Что касается детей и внуков, то они «в основном не знают язык» (Чем на фестивале удивит татаро-башкирское общество 2014).

То есть первое поколение переселенцев являются носителями своего этнического языка и фольклора, но ввиду отсутствия языковой среды и утраты его функциональной значимости через них не осуществляется процесс трансляции на последующие поколения как языка, так и этничности. В качестве одного из частых объяснений нежелания родителей учить детей родному языку следующее: «Мы не хотели, чтобы они путались в языках».

«С мужем мы дома общаемся на татарском (семья башкирская моноэтническая — *Е. К.*). Дети ни татарского, ни башкирского не знают. Когда они жили вместе с нами, то немного понимали татарский. Они понимали то, что им нужно. Мы их не хотели путать, когда они учились в школе» (ПМА: А.К.А., г. Гродно).

Из ответов остальных респондентов следует, что их дети — представители второго поколения диаспоры этническим языком практически не владеют. Кто-то из них, а иногда и представители третьего поколения в той или иной степени проявляют к нему интерес, запоминают некоторые слова, учат песни, стихи. Однако отсутствие языковой практики не может не сказываться на сохранности у них этнического языка или языка одного из родителей.

«Моя дочь какие-то вопросы время от времени мне задает и начинает учить отдельные слова, интересуется» (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

«Мой сын влюблен в Башкирию. С детских лет он все время ездил туда, у него там двоюродные и троюродные братья. Сын татарский понимает, мы его с детства возили к дедушкам и бабушкам в Татарстан и Башкирию. Он поет песни на татарском языке. В семье (смешанный брак — *Е. К.*) мы татарский язык не используем. <...> А моя внучка читает стихи на башкирском языке. Стихам ее учила бабушка-башкирка. И вот это произношение у нее сохраняется. Ей уже 15 лет. Она абсолютно не стесняется. И в классе все знают, что она татарка, что отец имеет отношение к татарской диаспоре, что ее отец — татарин» (ПМА: Т.А.Г., г. Минск).

«Дети татарский язык понимают, а если приезжают в деревню [в Башкирию], то на нем разговаривают, никуда не денутся. Там в деревне все разговаривают на татарском. Раньше я летом ездила на три месяца в деревню, и там они усваивали свой язык. Сейчас дочери живут в Уфе. На работе они на нем общаются, так как некоторые люди разговаривают там на татарском или башкирском языке. Поэтому они и его уже понимают и могут вести небольшой диалог» (ПМА: Л.Э.А., г. Минск).

Для второго поколения башкир Беларуси родным языком является русский, реже — белорусский. В советский период, пока поддерживались тесные контакты с родственниками, то этнический язык в той или иной степени выполнял функцию вынужденного общения, то есть был у них на слуху. По словам родителей, какие-то бытовые фразы на башкирском (или татарском) языке они могут понять, поскольку у них был опыт общения с бабушками и дедушками. Но когда они, будучи уже взрос-

лыми, оказываются на своей этнической родине или переезжают туда жить, то им приходится непросто и требуется немало времени на адаптацию.

Язык как способ идентификации «Свой» — «Другой»

Башкиры диаспоры консолидируются с татарами на основе общности языка, религии, исторического прошлого, близкой социальной и культурной дистанции, а также страны или региона происхождения (надэтнической общности), то есть на основе татаро-башкирской этнокультурной идентичности в широком смысле слова (Квилинкова 2025). По выражению А. Т. Бердина, традиция содружества башкир и татар, представляющая собой «этносоциальный симбиоз», является «структурной частью их общей исторической памяти, а также действующей составляющей национальной “высокой” и повседневной культуры» (Бердин 2015).

Содержание понятия «Свой» у башкир Беларуси тесно связано с языковой и этнокультурной идентичностью. Татар (тюркоязычных) они считают Своими.

«Сколько башкир в обществе [«Чишма»] даже не знаю. Мы татар и башкир не разделяем. Знаю, что те, кто из моего Балтачеге — они башкиры. А так никто не отделяется. Татары и башкиры вместе. Мы все оттуда. Мы не делимся» (ПМА: С.З.С., г. Гродно).

«В обществе мы не делим друг друга на татар и башкир. Мы все вместе» (ПМА: А.К.А., г. Гродно).

«У нас [в витебском отделении МОО «ТБКН «Чишма»] я татар и башкир как-то не выделяю. В Минске в „Чишма” они есть, да и то наполовину. А здесь их (башкир — Е. К.) нет. Есть татары, которые из Башкирии. „Чистых” башкир у нас нет. Они здесь как-то не выделяются. Они здесь вживаются, внедряются в татарскую общину, поэтому и называется татарско-башкирская» (ПМА: А.В.Р., г. Витебск).

Понятие Свои нередко сужается до участников общины, с которыми постоянно общаются.

«Свои для меня — это участницы, которые составляют костяк „Чишмы”. Они все приезжие татары и башкиры (из Башкирии и Татарстана)» (ПМА: Я.Т.М., г. Минск).

Башкир и татар диаспоры сближают также общие традиционные нормы и ценности, праздники и обычаи, песни и кухня, благодаря чему они рассматривают друг друга как Свои. Одним из наиболее затруднительных как для респондентов-башкир, так и татар был вопрос о их этноотличительных признаках, особенностях традиционной культуры и черт характера. Все они подчеркивали, что не следует отделять башкир от татар ввиду их значительной культурной близости и генетической перемешанности.

«Я считаю, что нельзя противопоставлять татар и башкир что в языке, что в традициях или пище, а традиции наши основаны на исламе. Ну как можно разделять татар и башкир. Есть какие-то исследования, что башкиры больше относятся к финно-угорской группе. <...> Как мне представляется, если капаться в родословной каждого народа, то все равно мы дойдем до Африки, откуда пошли нынешние цивилизации. Кто бы и что бы не говорил, но на

бытовом уровне вообще никаких различий нет. Да, некоторые различия есть, но они несущественные. Например, у башкир может быть форма одежды немного другая...» (ПМА: Т.А.Г., г. Минск).

«У многих татар в роду есть башкиры. У меня дедушка — башкир. Мы настолько слились с башкирами — какая разница. У нас один язык, одна культура» (ПМА: И.В.А., г. Минск).

Общение на родном языке объединяет не только разные поколения родственников, но и всех представителей единого региона — этнорегиональной общности, кто использует этот язык или кому он близок.

«Близость отражается в языке: кто там вырос, они владеют языком, слышат его, передают те же интонации. Тут важен такой момент, что люди начинают говорить между собой на своем языке, есть звуковая вибрация голоса, возникает родственное ощущение. Восточные люди к друг другу тянутся, они собираются в кучу, несмотря на то что они не родственники друг другу. <...> Те же татары, которые приехали сюда (белорусские — Е. К.), у них вера более глубокая, они держат семейственность, такая миссия» (ПМА: А.З.И., г. Молодечно).

Через язык и фольклор передаются понятные для всех представителей данной этнорегиональной общности знаки и символы. Татары и башкиры диаспоры свободно понимают друг друга. Это их глубинно объединяет и создает ощущение родства. Язык оказывает опосредованное влияние и на форму общения между ними — более близкая и доверительная.

Заключение

В результате проведенного нами этносоциологического исследования было выявлено, что башкиры и татары диаспоры тесно взаимодействуют в рамках татаро-башкирского общественного объединения «Чишма» и общества «Дуслык», не дифференцируясь по этническому признаку. По мнению респондентов, имеющиеся различия между этими двумя этническими группами являются несущественными и незначимыми, в том числе в языке. Тюркоязычных татар башкиры включают в категорию Свои, в то время как восприятие ими местных («белорусских») татар, утративших тюркский язык, значительно более отдаленное. Аналогичным образом татар и башкир воспринимают белорусские татары, которые не входят в татаро-башкирские общественные объединения. Это говорит о значимости языка как этнического и этнокультурного идентификатора.

В ходе исследования были выявлены особенности этноязыковой идентификации, характерные для части первого поколения башкир Беларуси (выехавших со своей родины в 60–70 гг. XX в.). В этническом плане они четко идентифицируют себя как башкиры, но при этом своим родным языком считают татарский. Такая форма этноязыковой идентификации, зафиксированная нами у башкир Беларуси, в известной степени отражает состояние проблемы на их родине в тот период. Очевидно, что она сохраняет свою остроту и является частью этнополитики.

Проведенный нами опрос показал, что первое поколение башкир Беларуси сохраняет свой родной язык, относясь к нему как к этнической традиции и духовному наследию. Ввиду того что у подавляющей части башкир диаспоры смешанные браки, стремительно идет процесс ассимиляции. Второе поколение этническим языком не

владеет. Практика показывает, что с утратой этнического языка размывается этническая идентичность.

Источники и материалы

Зенько 2024 — Зенько С. Единственная башкирка в Молодечно Залия Азарова: «Мужчины обращают на меня внимание как на экзотику, а я просто всего лишь шаманка» // Kray.by [электронный ресурс]. 05.06.2024. <https://kraj.by/news/popkorn/edinstvennaja-bashkirka-v-molodechno-zalija-azarova-muzhchiny-obraschajut-na-menja-vnimanie-kak-na-ekzotiku-a-ja-prosto-vsego-lish-shamanka> (дата обращения: 16.11.2024).

ПМА 2021–2025 — Квилинкова Е. Н. Полевые материалы автора по теме исследования: татары и башкиры Беларуси 2021–2025.

Общая численность населения 2020 — Общая численность населения, численность населения по возрасту и полу, состоянию в браке, уровню образования, национальностям, языку, источникам средств к существованию по Республике Беларусь. Статистический бюллетень // Национальный статистический комитет Республики Беларусь [электронный ресурс]. Минск, 2020. С. 32–40. https://bobrlen.gov.by/data/_quarantine/doc-bobr-by41.pdf (дата обращения: 10.11.2023).

Тугамбекова 2019 — Тугамбекова Д. Казахстанские башкиры съехались в столицу отметить древний праздник «Йыйын» // assembly.kz [электронный ресурс]. 19.08.2019. https://el.kz/ru/kazakhstanskije-bashkiry-sekhalis-v-stolitsu-otmetit-drevnij-prazdnik-yyyyn_37141/ (дата обращения: 22.02.2025).

Научная литература

Асылгузин Р. Р. Этническая идентичность западных башкир. Уфа: Хан, 2010. 182 с.

Беликов В. И., Крысин Л. П. Социоллингвистика: Учебник для вузов. М.: Рос. гос. гуманитарн-т, 2001. 315 с. <http://library.navoiy-uni.uz/files/социоллингвистика%20БеликовВ.,%20Крысин%20Л..pdf>

Бердин А. Т. Башкиро-татарский этносоциальный симбиоз с точки зрения историософии // Вестник Башкирского университета. 2015. Том 12. № 2. 1–5 с. <https://cyberleninka.ru/article/n/bashkiro-tatarskiy-etnosotsialnyy-simbioz-s-tochki-zreniya-istoriosofii>

Буранин А. М. Этническая идентичность современных башкир: состояние, проблемы, перспективы развития // Центр Льва Гумилева [электронный ресурс]. 4.06.2019. <https://www.gumilev-center.ru/etnicheskaya-identichnost-sovremennykh-bashkir-sostoyanie-problemy-perspektivy-razvitiya/>

Высочил А. А. Кросс-культурное исследование взаимосвязи этнической идентичности и этнической толерантности в северо-западной части Башкирии // Психологические исследования этнической толерантности / Н. М. Лебедева, В. Ю. Хотинец, А. А. Высочил, Ю. А. Гагурова. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003. С. 88–148. <https://elar.urfu.ru/handle/10995/40868>

Горенбург Д. П. Татары — башкиры — снова татары: изменения этнической идентичности в Башкортостане // Вестник Евразии. 2004. № 1. С. 65–93. <https://cyberleninka.ru/article/n/tatary-bashkiry-snova-tatary-izmeneniya-etnicheskoy-identichnosti-v-bashkortostane>

Квилинкова Е. Н. Гагаузы в Молдове и Беларуси: грани идентичности и стратегия самосохранения. Минск: Беларуская навука, 2023. 383 с.

Квилинкова Е. Н. Молдаване Беларуси: этнокультурная идентичность и интеграция. Минск: Беларуская навука, 2024. 614 с.

Квилинкова Е. Н. Религиозная идентичность и формы ее проявления у башкир Беларуси // Весті НАН Беларусі. Сер. гуманіт. навук. 2025. Т. 70. № 4. С. 296–307.

Квилинкова Е. Н., Сакович В. А. Белорусы в Молдове и Молдова в белорусах. Серия «Мир глазами этнолога» / научн. ред. серии А. В. Гурко. Минск: Беларуская навука, 2021. 454 с.

Трофимова Р. И., Черных А. В. Этническая идентичность Тулвинских башкир и татар на

современном этапе этнокультурного развития // Вестник научной ассоциации студентов и аспирантов исторического факультета Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета. 2014. С. 79–82. <https://cyberleninka.ru/article/n/etnicheskaya-identichnost-tulvinskih-bashkir-i-tatar-na-sovremennom-etape-etnokulturnogo-razvitiya>

Тузбеков А. И. Этнокультурные традиции и функционирование этничности башкир Оренбургской, Челябинской и Курганской областей на современном этапе / Автореф. дисс. ... канд. истор. наук, 2008. <https://www.dissercat.com/content/etnokulturnye-traditsii-i-funktsionirovanie-etnichnosti-bashkir-orenburgskoi-chelyabinskoi-i>

Фатхутдинова А. И. Этноязыковое развитие Республики Башкортостан: 1979–2010 гг. / Автореф. Дисс. ... канд. истор. наук. Казань, 2011. 26 с.

Фатхутдинова А. И., Сафина Э. Ф. Языковой фактор в этнической социализации молодежи в полинациональном регионе (по данным этносоциологических исследований в республике Башкортостан) // Проблемы истории, филологии, культуры. 2011. № 1. С. 282–287. <https://cyberleninka.ru/article/n/yazykovoy-faktor-v-etnicheskoy-sotsializatsii-molodezhi-v-polinatsionalnom-regione-po-dannym-etnosotsiologicheskikh-issledovaniy-v>

References

- Asylguzhin, R. R. 2010. *Etnicheskaya identichnost' zapadnykh bashkir* [Ethnic Identity of Western Bashkirs]. Ufa: Khan. 182 p. <https://www.gumilev-center.ru/etnicheskaya-identichnost-zapadnykh-bashkir/>
- Belikov, V. I., and L. P. Krysin. 2001. *Sotsiolingvistika: Uchebnik dlya vuzov* [Sociolinguistics: Textbook for Universities]. Moscow: Rossiyskii gosudarstvenii humanitarnii universitet. 315 p. <http://library.navoiy-uni.uz/files/социолИНГВИСТИКА%20БЕЛИКОВ.,%20КРЫСИН%20Л..pdf>
- Berdin, A. T. 2015. Bashkiro-tatarskii etnosotsial'nyi simbioz s tochki zreniia istoriosofii [Bashkir-Tatar Ethnosocial Symbiosis from the Point of View of Historiosophy]. *Vestnik Bashkirskogo universiteta* 12(2): 1–5. <https://cyberleninka.ru/article/n/bashkiro-tatarskiy-etnosotsialnyy-simbioz-s-tochki-zreniya-istoriosofii>
- Fatkhutdinova, A. I. 2011. *Etnoiazykovoie razvitie Respubliki Bashkortostan: 1979–2010 gg.* [Ethnolinguistic Development of the Republic of Bashkortostan: 1979–2010]. Ph.D. diss. abstract, Kazan'. 26 p.
- Fatkhutdinova, A. I., and E. F. Safina. 2011. Yazykovoi faktor v etnicheskoi sotsializatsii molodezhi v polinatsional'nom regione (po dannym etnosotsiologicheskikh issledovaniy v Respublike Bashkortostan) [Language Factor in Youth Ethnic Socialization in a Multinational Region (Based on Ethnological Study in Bashkortostan)]. *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1: 282–287.
- Gorenburg, D. P. 2004. Tatars — bashkirs — snova tatars: izmeneniia etnicheskoi identichnosti v Bashkortostane [Tatars — Bashkirs — Again Tatars: Changes in Ethnic Identity in Bashkortostan]. *Vestnik Evrazii* 1: 65–93.
- Kvilinkova, E. N. 2023. *Gagauzy v Moldove i Belarusi: grani identichnosti i strategii samokhraneniia* [Gagauz in Moldova and Belarus: Facets of Identity and Self-Preservation Strategy]. Minsk: Belaruskaya navuka. 383 p.
- Kvilinkova, E. N. 2024. *Moldavane Belarusi: etnokul'turnaia identichnost' i integratsiia* [Moldovans in Belarus: Ethnocultural Identity and Integration]. Minsk: Belaruskaya navuka. 614 p.
- Kvilinkova, E. N. 2025. Religious Identity and Its Manifestations among the Bashkirs of Belarus [Religious Identity and Its Manifestations among the Bashkirs of Belarus]. *Vesci NAN Belarusi*. Ser. humanit. nauk 70(4): 296–307.
- Kvilinkova, E. N., and V. A. Sakovich. 2021. *Belorusy v Moldove i Moldova v belorusakh* [Belarusians in Moldova and Moldova in Belarusians]. Seriya «Mir glazami etnologa». Minsk: Belaruskaya navuka. 454 p.
- Trofimova, R. I., and A. V. Chernykh. 2014. *Etnicheskaya identichnost' Tulvinskih bashkir i tatar na sovremennom etape etnokul'turnogo razvitiia* [Ethnic Identity of the Tulvin Bashkirs

and Tatars at the Present Stage of Ethnocultural Development]. *Vestnik nauchnoi assotsiatsii studentov i aspirantov istoricheskogo fakul'teta Permskogo gosudarstvennogo gumanitarno-pedagogicheskogo universiteta*: 79–82.

Tuzbekov, A. I. 2008. *Etnokul'turnye traditsii i funktsionirovanie etnichnosti bashkir Orenburgskoi, Cheliabinskoi i Kurghanskoi oblastei na sovremennom etape* [Ethnocultural Traditions and Functioning of Ethnicity Among Bashkirs of Orenburg, Chelyabinsk, and Kurgan Regions at Present Time]. Ph.D. diss., Moscow. 240 p.

Vyskochil, A. A. 2003. Kross-kul'turnoe issledovanie vzaimosvyazi etnicheskoi identichnosti i etnicheskoi tolerantnosti v severo-zapadnoi chasti Bashkirii [Cross-Cultural Study of the Relationship Between Ethnic Identity and Ethnic Tolerance in the North-Western Part of Bashkiria]. In *Psikhologicheskie issledovaniia etnicheskoi tolerantnosti* [Psychological Studies of Ethnic Tolerance], ed. by N. M. Lebedeva, V. Yu. Khotinets, A. A. Vyskochil, Yu. A. Gayurova. Ekaterinburg: Izdatelstvo Uralskogo universiteta. P. 88–148. <https://elar.urfu.ru/handle/10995/40868>

УДК 39+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/68-83

Научная статья

© А. А. Рашковский

КОНСТРУИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: КОНКУРИРУЮЩИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ НАРРАТИВЫ В СОВРЕМЕННЫХ УЧЕБНИКАХ АРМЕНИИ И АЗЕРБАЙДЖАНА

Статья посвящена исследованию процессов конструирования исторических нарративов в современных учебниках истории Армении и Азербайджана в контексте этнополитического противостояния двух стран. В качестве объекта исследования выбраны современные учебники истории данных государств, утвержденные министерствами науки и образования данных республик и рекомендованные для изучения студентами вузов — «История Азербайджана (с древнейших времен до наших дней)» под авторством профессора И. М. Мамедова (Мамедов 2020) и учебник «История Армении», составленный группой авторов под редакцией профессора Г. Р. Симоняна (История Армении 2014). В ходе исследования проведен сопоставительный анализ текстов, направленный на выявление конкурирующих трактовок исторических событий, обнаружение пропагандистских и манипулятивных нарративов и оценку их влияния на укоренение культурных, социальных и политических противоречий между армянами и азербайджанцами. На основе результатов проведенного анализа делается вывод о наличии в рассматриваемых учебных материалах псевдоисторических сюжетов, используемых для легитимизации прав обоих государств на спорные территории и оправдания выбранного ими политического курса на дальнейшую деградацию азербайджано-армянских отношений.

Ключевые слова: образ врага, исторические нарративы, армяно-азербайджанский конфликт

Ссылка при цитировании: Рашковский А. А. Конструирование национальных идентичностей: конкурирующие исторические нарративы в современных учебниках Армении и Азербайджана // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 68–83.

UDC: 39+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/68-83

Original article

© Alexander Rashkovsky

CONSTRUCTING NATIONAL IDENTITIES: COMPETING HISTORICAL NARRATIVES IN CONTEMPORARY TEXTBOOKS IN ARMENIA AND AZERBAIJAN

This article examines the construction of historical narratives in modern history textbooks in Armenia and Azerbaijan in the context of the ethnopolitical confront-

Рашковский Александр Александрович — аспирант, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: a.rashkovsky@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-8784-0284>

tation between the two countries. The study focuses on contemporary history textbooks from these states, approved by the ministries of science and education of the respective republics and recommended for university students: History of Azerbaijan (From Ancient Times to the Present), authored by Professor I. M. Mamedov, and History of Armenia, compiled by a group of authors under the editorship of Professor G. R. Simonyan. A comparative analysis of the texts was conducted to identify competing interpretations of historical events, uncover propaganda and manipulative narratives, and to assess their influence on the entrenchment of cultural, social, and political contradictions between Armenians and Azerbaijanis. It was concluded that the examined educational materials contain pseudo-historical plots used to legitimize both states' claims to disputed territories and justify their chosen political course towards further deterioration of Azerbaijani-Armenian relations.

Keywords: *enemy image, historical narratives, Armenian-Azerbaijani conflict*

Author Info: Rashkovsky, Alexander A. — Ph.D. student, the Russian Academy of Sciences Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: a.rashkovsky@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-8784-0284>

For citation: Rashkovsky, A. A. 2026. Constructing National Identities: Competing Historical Narratives in Contemporary Textbooks in Armenia and Azerbaijan. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 68–83.

Введение

Историческая наука обладает широким спектром функций, начиная с познавательной и дидактической и заканчивая мировоззренческой и идеологической. Стоит отметить, что данные функции нередко противоречат друг другу. К примеру, если в основе познавательной функции лежит стремление к поиску исторической истины, то идеологическая функция требует использования исторических данных для достижения конкретных политических целей (Шнирельман 2003), что зачастую означает сознательный отход от истины в угоду политической конъюнктуре. По этой причине историческая научная литература, в особенности учебная, нередко превращается в инструмент политической пропаганды.

Пропагандистские исторические нарративы используются для имплицитного формирования в общественном сознании определенных политических взглядов, идей и ценностей. При этом приемы политической пропаганды вовсе не ограничиваются подлогом источников и подменой исторических фактов. Зачастую политическая ангажированность историков проявляется в особой избирательности исторических фактов, сознательном игнорировании (умалчивании) неудобных событий, переключении фокуса внимания на незначительные мелочи, выставлении исторических гипотез в качестве объективных исторических фактов, прибегании к эмоционально-оценочным суждениям и высказываниям.

Политизированные учебники истории представляют субъективную идеологически выверенную интерпретацию исторических событий, направленную на формирование у широкого круга читателей единого и однозначного восприятия описываемых событий. Вместо объективных знаний читателям предлагается набор выборочных фактов, четко вписываемых в конструируемый авторами образ.

Пропагандистские нарративы предельно просты в понимании и изобилуют яркими образами, метафорами и ассоциациями, благодаря чему легко отпечатываются в подсознании, формируя систему политических взглядов, идей и ценностей человека — его гражданскую позицию. «Массы, не готовые, и не желающие вникать в логические аргументы и доказательства, гипнотизируются языком аллегорий и мифов» (Ершов 2015: 51).

Одной из разновидностей конструируемых исторических нарративов являются этнополитические мифы, представляющие собой совокупность идеологизированных символов, образов и представлений о коллективном прошлом и настоящем этнической общности, воспринимаемых ее представителями как реальные исторические события. Этнополитические мифы составляют значимую часть картины мира индивида, играют существенную роль в определении социальной ориентации, самоидентификации и поведении отдельных индивидов, а также служат формированию и поддержанию коллективной идентичности, трансляции культурных ценностей группы. Объектом этнополитического мифотворчества становятся как события доисторического прошлого, не имеющие исторических доказательств (мифы о происхождении этнической группы, культурных героях и их деяниях), так и вполне достоверные исторические события, которые, тем не менее, также подвергаются процессам мифологизации.

Этнополитические мифы формируют образ прошлого этнической общности, трансформируя ключевые исторические события, с которыми представители группы чаще всего отождествляют себя и свою историю. Реперными точками большинства этнополитических мифов являются исторические события, которые можно условно разделить на четыре группы (Домашев 2017):

1. Происхождение народа и обретение им родины (миф об автохтонности, миф о прародине).
2. Зарождение собственной государственности (миф о культуртрегерстве).
3. Период цивилизационного расцвета и великих завоеваний (миф о золотом веке).
4. Коллективная историческая травма, прервавшая поступательное развитие народа (миф о национальной трагедии, миф о враге).

Данные исторические сюжеты выделяются по нескольким причинам. Первый подтверждает право этнической общности на определенную территорию; второй придает ему статус политического субъекта и закрепляет возможность создания своего государства; а третий и четвертый помогают этнической группе утвердиться среди других групп и определить свое место в современном мире.

Процессы конструирования национальной идентичности (этнического самосознания), начавшиеся в Армянской и Азербайджанской союзных республиках задолго до распада СССР, многократно усилились после обретения данными республиками политического суверенитета. Прекращение существования мощного централизованного государства в лице Советского Союза, способного разрешать разногласия, возникавшие между этническими группами, привело к резкому обострению латентных этнополитических противоречий, что в ряде случаев переросло в вооруженные этнополитические конфликты. Наиболее взрывоопасным регионом постсоветского пространства стал Кавказ, где с момента распада СССР произошли пять из семи вооруженных этнополитических конфликтов, в числе которых и армяно-азербайджан-

ский конфликт, сосредоточившийся вокруг ряда спорных историко-географических областей Южного Кавказа.

Стоит отметить, что волнам эскалаций азербайджано-армянского конфликта (1989–1994 гг., 2020 г. и 2023 г.), приведшим к всплеску насилия и массовому кровопролитию с обеих сторон, предшествовала многолетняя политика армянских и азербайджанских элит по разобщению двух народов, разжиганию межнациональной розни, насаждению в массовом сознании соотечественников образа непримиримого врага.

Превращение истории в объект политической борьбы государственных идеологий становится причиной столкновения конкурирующих друг с другом исторических нарративов — «войн памяти» (Шнирельман 2003). Рассмотрим данный феномен на примере исторических нарративов, изложенных в учебниках государственной истории Азербайджана и Армении, и проследим за тем, как обе стороны представляют друг друга в конструируемых ими этнополитических мифах.

Миф о происхождении народа и обретения родины

В качестве доказательства автохтонности происхождения азербайджанцев на Южном Кавказе автор учебника азербайджанской истории приводит ряд древних археологических находок черепов, обнаруженных на территории современного Азербайджана, Армении и Грузии (Мамедов 2020: 38–40). На основании особенностей строения обнаруженных черепов (наличия у древнего населения Южного Кавказа выраженной долихокрании, характерной для каспийского антропологического типа, в том числе для современных азербайджанцев) И. М. Мамедов делает вывод о прямом родстве древнего населения Южного Кавказа с современными азербайджанцами. Вместе с тем автор подчеркивает, что по своему строению черепа древних жителей региона резко отличаются от черепов современных грузин и армян, которые являются брахикефалами, что, по мнению И. М. Мамедова, свидетельствует о пришлости последних в регион. Автор пишет: «[...] грузины, и армяне не являются коренными жителями Кавказа. Когда они пришли в эту страну, там обитали потомки другого народа» (Мамедов 2020: 39).

Удревление этногенеза азербайджанцев, равно как и представление об автохтонности данной этнической общности на Южном Кавказе, производится путем причисления к «древнеазербайджанским этносам» (предкам современных азербайджанцев) древних племен, проживавших на территории Южного Кавказа задолго до появления тюрков. Так, И. М. Мамедов, разделяя версию азербайджанского историка Ю. Б. Юсифова, заявляет о прототюркском происхождении турукков, су, утиев, кутиев, луллубеев (Мамедов 2020: 35). К числу древнеазербайджанских этносов причисляются и древние ираноязычные племена киммерийцев, скифов, саков и массагетов (Мамедов 2020: 49–50). К примеру, царица массагетов Томрис, жившая в I тыс. до н. э., предстает в учебнике в образе героической азербайджанской женщины, не испугавшейся угроз персидских завоевателей и решившейся на борьбу против захватчиков с целью отстоять свободу и защитить родную землю (Мамедов 2020: 55). Ключевой тезис насаждаемых автором мифов можно описать следующим образом: азербайджанцы являются единственным автохтонным населением Закавказья, ведущим свое происхождение от древних кавказских племен.

По версии И. М. Мамедова, азербайджанская государственность складывается уже в первой половине III тыс. до н. э., а существовавшее в тот период в Закавказье

государственное образование Аратта является одним из древнейших названий самого Азербайджана (Мамедов 2020: 32). И. М. Мамедовым предпринимается попытка связать этногенез азербайджанцев с древними шумерами. По словам автора, древние азербайджанцы еще со времен существования Аратты отлично владели клинописью (Мамедов 2020: 33).

Далее азербайджанский историк пишет: «[...] вторым государственным образованием в истории нашей страны [является] государство Луллубум (Луллуби)» (Мамедов 2020: 32). Таким образом, история азербайджанской государственности, по мнению азербайджанского историка, насчитывает не менее 4 тысячелетий, что ставит ее в один ряд с такими государствами древнего мира как: Ассирийское царство, Древний Египет и Древний Китай.

Согласно главе IV учебника азербайджанской истории, которая названа автором как «Древние государства Азербайджана», к числу древнеазербайджанских государств относятся также Антропатена (рабовладельческое государство, возникшее в результате распада Империи Александра Македонского на территории современного Иранского Азербайджана) (Мамедов 2020: 59) и Древняя Албания (занимавшая территории современного Азербайджана, Армении, Грузии и Южного Дагестана) (Мамедов 2020: 63). Автор подчеркивает: тюркскоязычный этноязыковой элемент преобладал в этническом составе данных государств.

Столь же смелое проявление исторического мифотворчества можно встретить в учебнике армянской истории. Так, в главе, повествующей об этногенезе армян, авторы без ложной скромности отмечают, что Армянское нагорье является не только прародиной армянского народа, но и «колыбелью» всех индоевропейских народов (История Армении 2014: 20). В учебнике можно найти следующую цитату: «[...] прародина индоевропейцев находилась именно на той территории, где сформировался и прошел свой исторический путь армянский народ» (История Армении 2014: 20).

Сами же армяне представлены в учебнике как древнейший автохтонный народ Южного Кавказа, отделившийся от индоевропейской общности более 5 тысяч лет назад и с тех пор непрерывно проживающий на территории Южного Кавказа, что делает его не только древнейшим автохтонным народом Закавказья, но и «старшим братом» всех индоевропейских народов, проживающих на территориях от Британских островов до Индии.

Любопытно отметить, что на первых же страницах академического учебника армянской истории приведены абсолютно мифологические сюжеты происхождения армянского народа. Верифицируемые исторические источники и археологические данные уступают место мифологическим преданиям и легендам. Согласно представленным версиям, армянский народ происходит то ли от мифологического культурного героя — великана Айка (также Хайка), рожденного от первых богов, то ли от греческого аргонавта Армения Фессалийского, участвовавшего в поисках Золотого руна вместе с легендарным Ясоном, то ли от библейского Ноя, причалившего свой ковчег у священной для армян горы Арарат (История Армении 2014: 15–18).

Подобно учебнику азербайджанской истории отсчет истории армянской государственности ведется с образования древнего государства *Аратта* (История Армении 2014: 21). Согласно армянскому мифу Аратта отождествляется с библейской страной Арарат-Армения.

По мнению авторов армянского учебника, древнейшее упоминание страны армян — *Арми* (впоследствии Армении) и эндоэтнонима армян — *хай* («сыны Хайка») встречается в летописях древнего государства Эбла, относимых к XXIV–XXIII вв. до н. э. Кроме того, название страны *Арман*, признаваемого авторами протоформой Армении, присутствует уже в древних табличках Аккадского царства, а древнеармянского царства *Хайаса* — в клинописных табличках хеттов (История Армении 2014: 22–24).

Миф о «золотом веке»

Миф о «золотом веке» представляет собой сложный и многогранный нарратив, формирующий коллективную память и идентичность, а также служащий источником вдохновения для будущих поколений. С помощью данного мифа формируется прообраз идеализированного прошлого этнической группы — исторического периода ее политического, экономического и культурного расцвета, разрушенного под воздействием внешних сил (которые предстают в мифах в образах врагов, захватчиков, варваров и т. д.). По своей структуре и значению миф о «золотом веке» можно также охарактеризовать как миф о потерянном рае, однако в рамках данной работы предпочтение отдается все же словосочетанию «золотой век».

Как отмечалось выше, несмотря на то что миф о «золотом веке» повествует о событиях далекого прошлого, его основной задачей является конструирование образа желаемого будущего. Данные мифы обладают большой побудительной силой, благодаря чему политические элиты используют их для этнической или общегражданской мобилизации. Рассмотрим данный тип мифов на конкретных примерах из анализируемых источников (Нигматуллина 2021: 22).

«Золотым веком» армянской истории является период существования Великой Армении — государства, согласно армянским источникам простиравшегося от Средиземного до Каспийского моря с запада на восток и от реки Куры до реки Иордан с севера на юг. Таким образом, земли Великой Армении простирались на территории современной Армении, части Грузии, Турции, Азербайджана, Ирана, Ирака, Ливана и Сирии.

По мнению армянских историков, в периоды царствования Арташеса I и Тиграна II Великая Армения достигла своего наивысшего расцвета и приобрела статус мировой державы (Нигматуллина 2021: 37–46). В настоящее же время армянский народ сохранил свою государственность лишь на 1/10 своей исторической территории (подразумеваются территории современной Республики Армении и Нагорно-Карабахской Республики, де-юре прекратившей существование 1 января 2024 года). Таким образом, при помощи мифа о Великой Армении в армянском коллективном сознании конструируется и насаждается идея о легитимности выдвигаемых армянами притязаний на территории соседних государств, прежде всего, Азербайджана и Турции.

В то же время азербайджанский учебник истории ставит под сомнение сам факт существования Великой Армении. Древнее армянское государство, якобы простиравшееся «от моря и до моря», признается легендой современных армянских историков, пытающихся протащить в современную историографию миф о могущественном армянском государстве, просуществовавшем на исторических землях азербайджанских тюрок всего несколько десятилетий (Мамедов 2020: 65).

И. М. Мамедов связывает «золотой век» азербайджанской историографии с периодом существования Древней Албании (конец IV в. до н. э. — VIII в. н. э.), охватывавшей территории современного Азербайджана, Армении, Грузии и Южного Дагестана. Происхождение этнонима «албаны» связывается азербайджанским историком с древнетюркским словом *алп*, означавшим храброго, отважного мужчину, в связи с чем топоним Албания также имеет древнетюркское происхождение и переводится как «страна храбрецов» или «страна отважных мужей» (Мамедов 2020: 63).

Любопытно отметить, что описание Древней Албании берется азербайджанским автором из труда «История страны Алуанк», написанного армянским историком Мовсесом Каганкатваци на армянском языке в VII в. Вместе с тем, Мовсес Каганкатваци предстает в учебнике как албанский историк Моисей Каланкатуйский, а его сочинение как «История албан» (Мамедов 2020: 626). Конечно же о том, что древнейший и наиболее подробный труд об истории Древней Албании написан на древнеармянском языке (грабаре), в азербайджанском учебнике не говорится ни слова.

В армянском учебнике Древняя Албания (в армянской версии — Агванк или Алуанк), представлена как слабое и зависимое государство, то и дело попадавшее в зависимость либо покоряемое армянами, персами и арабами (Мамедов 2020: 40). Так, армянские истории включают территории Агванка в состав двух провинций Великой Армении — Арцах и Утика, а также отмечают, что исламизация региона стала результатом последующего арабского владычества. Таким образом, армянские авторы просто исключили из своего исторического нарратива неудобную информацию о политически независимом соседнем государстве, существование которого не вписывается в миф о великом армянском государстве, столетиями простиравшемся «от моря и до моря» и безраздельно правившем на Южном Кавказе.

Миф об Арцахе/Карабахе

Нагорный Карабах или Арцах является камнем преткновения армяно — азербайджанского конфликта. Неудивительно, что наиболее крупный пласт псевдоисторических нарративов и этнополитических мифов складывается вокруг темы о его принадлежности.

Так, азербайджанский автор утверждает, что область Нагорного Карабаха (именуемого автором Гарабахом) издревле входила в состав Кавказской Албании и была населена тюркоязычными народами (Мамедов 2020: 145). Точкой перелома, приведшей к «армянизации» Гарабаха, автор считает период арабского владычества в Южном Кавказе. По его мнению, пользовавшиеся поддержкой арабских правителей армяне в VIII в. н. э. провели насильственную «григорьянизацию» албанского населения Гарабаха. Григорьянизации подверглось не только тюркоязычное население региона, но и памятники албанской литературы. Позиция автора заключается в том, что до момента основания мусульманского Карабахского ханства на территории Карабаха проживали вовсе не армяне, а насильственно армянизированные турки-албаны. В связи с чем вопрос о самоопределении армян Нагорного Карабаха относится И. М. Мамедовым «к числу лживых и надуманных проблем, продвигаемых армянскими националистами, политиками и фальсификаторами истории с целью эскалации вооруженной агрессии против мирного азербайджанского населения» (Мамедов 2020: 478).

Азербайджанский историк подчеркивает, что наиболее разрушительные последствия для исконно азербайджанских Гарабаха, Иревана и Нахичевана наступили с

приходом в Закавказье Российской империи, массово заселившей исконно мусульманский регион единоверцами-христианами (Мамедов 2020: 482). Именно тогда, в первой трети XIX в., количество пришлых армян в регионе начинает превышать количество азербайджанских тюрков. Завоевание Россией Южного Кавказа открыто названо автором одной из главных причин этнополитических проблем современного Азербайджана. Автор пишет: «Переселение [...] десятков тысяч иранских и турецких армян в Северный Азербайджан имело весьма болезненные последствия (Мамедов 2020: 483). Таким образом, руками царской России была заложена основа сегодняшних тяжких проблем Азербайджана».

Армянский этнополитический миф базируется на том, что регион Карабаха, традиционно называемый в армянской историографии Арцахом, является исторической собственностью армянского народа.

Армянские историки делают акцент на том, что Арцах входил в состав Великой Армении уже в I в. до н. э. (История Армении 2014: 42) Центральное место в учебнике занимают нарративы, связанные с героической борьбой армянского народа за освобождение Арцаха от владычества персов, римлян, арабов, турков-сельджуков и азербайджанцев.

Учебник представляет Арцах в качестве «колыбели армянского народа». Авторы стремятся всячески подчеркнуть высокую значимость региона в этногенезе армян и развитии армянской истории в целом. Конструирование в коллективном сознании армян представления о Карабахе как о прародине армянского народа происходит при помощи использования яркой эмотивной лексики. На страницах учебника Арцах именуют «Отечеством» (История Армении 2014: 195), «родиной» (История Армении 2014: 540), «древней вотчиной армян, коварством отсеченной от [Армении]» (История Армении 2014: 599).

Согласно армянскому нарративу, тюркоязычные кочевые племена впервые обоснуются в Арцахе лишь в начале XVII в., что станет результатом насильственной депортации коренного армянского населения региона, проводимой персидским шахом Аббасом (История Армении 2014: 471). Занявшие исторические земли армян тюркские племена стали отуречивать армянские топонимы, что, по мнению армянских историков, дает повод современным азербайджанским фальсификаторам истории приписывать территории Арцаха своему, в действительности пришлому, этносу (История Армении 2014: 472).

Период владычества в регионе тюркоязычного Карабахского ханства (1747–1822) описывается армянскими историками следующим образом: «впервые за всю историю в сердце Арцаха обосновалось чужеродное тюркское племя» (История Армении 2014: 212). Само же Карабахское ханство характеризуется в учебнике как «совершеннейшее зло для местного армянского населения».

В целом Армянский исторический нарратив базируется на том, что до 1918 г. Арцах никогда не был частью Азербайджана, поскольку такого государства не существовало в Закавказье (История Армении 2014: 489).

Коллективная травма

В коллективной исторической памяти любого народа увековечены не только мифы о так называемом «золотом веке», но и исторические нарративы, повеству-

ющие о некоем травмирующем событии — пережитом народом негативном опыте, запечатленном в его коллективной памяти. В коммеморативных практиках представители сообщества постоянно возвращаются к травмирующему событию, заново переживая его и передавая опыт такого переживания последующим поколениям (Аникин 2018).

Память о коллективных травмах может служить напоминанием о важности предотвращения повторения подобных событий в будущем. Вместе с тем увековечивание таких событий в памяти народа является мощным фактором внутригрупповой консолидации (Аникин 2020).

Стоит также отметить, что вербализация травмирующего события прошлого имеет важный терапевтический эффект, позволяющий членам группы проговорить свои чувства и переживания, справиться с пережитым шоком и осмыслить масштаб произошедшего. С другой стороны, увековечивание коллективной травмы может выступать в качестве катализатора ретравматизации, навязывающего коллективу комплекс жертвы (или комплекс вины), формирующего общественный запрос на восстановление справедливости, наказание виновных и компенсацию нанесенного ущерба. Эти качества превращают мифы о коллективной травме в отличный инструмент ведения политической риторики и пропаганды. Травмирующие воспоминания используются политическими элитами для радикализации общества, усиления влияния политической идеологии крайнего толка, выступающей под лозунгами национализма и сепаратизма.

Наиболее трагичными страницами азербайджанской истории, представленными в учебнике, являются: армяно-мусульманская резня в Баку 1905 г. (Мамедов 2020: 500), этническая чистка азербайджанцев в Елизаветпольском уезде (Мамедов 2020: 648) и геноцид азербайджанцев большевистско-дашнакскими вооруженными отрядами 1918 г., массовая депортация азербайджанцев из Армянской АССР 1988 г. (Мамедов 2020: 500), Ходжалинская трагедия 1992 г. (Мамедов 2020: 589), Карабахская война 1992–1993 гг., названная в учебнике «вражеской оккупацией азербайджанских территорий» (Мамедов 2020: 659). Виновниками всех без исключения перечисленных трагедий признаются армяне.

Среди ключевых дат, связанных с коллективными историческими травмами армян, стоит выделить: армяно-татарские столкновения в Баку 1905 г. (История Армении 2014: 395), резню армян в Киликии 1909 г. (История Армении 2014: 382), Геноцид армян в Османской империи 1915–1916 гг. (История Армении 2014: 403), Сумгаитский погром (История Армении 2014: 607), массовую депортацию армян из Азербайджана (История Армении 2014: 611) и Спитакское землетрясение 1988 г. (История Армении 2014: 612), Арцахскую войну 1992–1993 гг. (История Армении 2014: 637–653), обозначенную в учебнике как «освободительная война».

Не считая разрушительного стихийного бедствия 1988 г., основными виновниками трагических событий, произошедших с армянами, признаются турки и азербайджанцы.

Стоит отметить, что в армянском общественно-политическом сознании этнонимы турок и азербайджанцев нередко оказываются тождественными друг другу. И те, и другие воспринимаются армянами как заклятые и непримиримые враги. В виду чего в армянском этнополитическом дискурсе слово «турок» приобрело негативные коннотации и зачастую используется в качестве пренебрежительного и уничижительного прозвища, используемого в отношении всего мусульманского населения региона. Использование негативно окрашенного прозвища «турки» в отношении

азербайджанцев является ярким примером негативной стереотипизации и стигматизации соседней этнической группы. Через отождествление азербайджанцев и турок в армянском общественном сознании конструируется монолитный образ коллективного азербайджано-турецкого врага.

К примеру, говоря о военных событиях в Нагорном Карабахе, армянские историки представляют азербайджанских военнослужащих как потерявших человеческое лицо турецких варваров, учинивших резню мирного армянского населения (История Армении 2014: 644). Азербайджанцы, принимавшие участие в совершении армянских погромов 1905 г. в Баку, названы турецко-татарскими разбойничьими бандами (История Армении 2014: 396)). Авторы говорят и о «турецких (азербайджанских) феодалах и разбойничьих шайках», чьи набеги приходилось то и дело отражать автономным армянским княжествам Арцаха (История Армении 2014: 191).

Особый интерес представляет то, как обе стороны интерпретируют предпосылки и следствия одних и тех же травмирующих исторических событий.

К примеру, первым исторически зафиксированным случаем массового проявления насилия между армянами и азербайджанцами являются столкновения 1905 г. в Баку, описываемые в азербайджанском учебнике как армянско-мусульманская резня, а в армянском учебнике — как армяно-татарские столкновения.

Согласно нарративу, изложенному в азербайджанском учебнике, армянско-мусульманская резня была спровоцирована русским царизмом, который был так напуган масштабом революционного движения в Закавказье, что устроил провокацию с целью отвлечения внимания трудящихся азербайджанцев от борьбы против классового угнетения. В интерпретации И. М. Мамедова армянские боевики, пролившие кровь тысяч безвинных азербайджанских тюрок, являлись лишь удобным инструментом в руках русских колонизаторов (Мамедов 2020: 500).

Армянский нарратив как две капли воды схож с азербайджанским, с той лишь разницей, что в армянской версии именно армянский народ являлся наиболее активным революционным элементом в Закавказье. А зачинщиками погромов стали азербайджанцы, которые предстают в учебнике в образе «отсталых и фанатичных кавказских татар», которых царские власти натравили на армян с целью раскола революционных сил (История Армении 2014: 395).

Исторические нарративы обоих учебников изобилуют «зеркальными образами», т. е. восприятием сторонами конфликта друг друга через схожие негативные стереотипы. В контексте этнополитического конфликта зеркальные образы проявляются в том, что каждая сторона видит в другой те же самые черты, которые она отрицает в себе или пытается скрыть. Например, обе стороны могут обвинять друг друга в агрессии, жестокости, стремлении к доминированию, хотя на самом деле эти качества присущи обоим сторонам.

Так, в обоих учебниках уделено большое внимание деятельности национальных партий Закавказья, осуществлявших политическую деятельность в революционные годы — армянской партии «Дашнакцутюн» и азербайджанской партии «Мусават».

Армянские историки отводят дашнакам (членам и последователям партии «Дашнакцутюн») роль лидеров армянского национально-освободительного движения, борцов с османской тиранией и пантюркизмом, называют их истинными патриотами своей родины и национальными героями (История Армении 2014: 336–343). В то же время мусаватисты представлены как необузданные и фанатичные нагле-

цы, пытавшиеся воплотить в жизнь захватнические и человеконенавистнические идеи пантюркизма (История Армении 2014: 433). События, развернувшиеся в Баку в 1918 г., описываются в армянском учебнике следующим образом: «национальные дашнакские части, после долгого героического сопротивления были вынуждены сдать Баку турецко-мусаватистским бандитам, которые залили город кровью десятков тысяч бакинских армян» (История Армении 2014: 445).

Азербайджанский же учебник напротив представляет дашнаков в образе бандитских формирований и врагов азербайджанского народа, «натянувших на себя шкуры большевиков-коммунистов» (Мамедов 2020: 545). Организаторами трехдневных бакинских погромов в марте 1918 г. признаются дашнаки, результатом деятельности которых стало убийство тысяч невинных мусульман (Мамедов 2020: 518).

Мы видим, как обе стороны пытаются обелить себя, переложив всю ответственность за собственные действия и их трагические последствия на противоположную сторону.

Приведем другой пример. События, произошедшие в ночь с 25 на 26 февраля 1992 г., когда армянские вооружённые формирования штурмом взяли азербайджанский город Ходжалы, трактуются азербайджанским автором как «одно из самых ужасных злодеяний XX века». Действия армян описываются как геноцид и учиненная резня, жертвами которой стали по меньшей мере 613 человек (Мамедов 2020: 589). Еще 487 человек были ранены, а город сожжен. Повествуя о событиях тех дней, И. М. Мамедов пишет: «коварный и жестокий враг для устрашения [азербайджанского] народа даже надругался над трупами, обезображивая их».

В то же время армянские авторы возлагают ответственность за совершенные в Ходжалы преступления на самих азербайджанцев. По их мнению, Национальный фронт Азербайджана устроил в Ходжалы резню своего же мирного населения, чтобы затем возложить вину за совершенное ими же преступление на армянскую сторону (История Армении 2014: 642).

Наличие зеркальных образов (зеркальных нарративов) можно проследить и на примере описания Сумгаитской трагедии, произошедшей 27–29 февраля 1988 г. Согласно армянскому нарративу, азербайджанцы учинили дикую расправу над мирными армянами, выступавшими за независимость Карабаха от Азербайджана. Азербайджанцы убивали армян в их домах, на улицах и площадях города, сжигали их живьем, предавая мученической смерти (История Армении 2014: 607–609). В то же время в соответствии с азербайджанской версией событий активными организаторами и участниками сумгаитских нападений на армян были сами же армяне, выдававшие себя за азербайджанцев в попытке очернить образ азербайджанцев в глазах мировой общественности (Мамедов 2020: 580).

Конструирование образа врага

Проведенный анализ содержания учебных материалов показывает, что при репрезентации оппонента обе стороны активно используют в своей риторике так называемый язык ненависти, также известный как язык вражды (*англ.* hate speech) (Малькова, Тишков 2002). Язык вражды представляет собой высказывания, направленные на разжигание ненависти, дискриминации или насилия в отношении отдельных лиц или групп людей на основе их расовых, этнических, религиозных, культурных и иных особенностей. Подобная форма выражения унижает человеческое достоинство и провоцирует враждебность по отношению к определённым категориям лю-

дей. Язык вражды активно используется для формирования и насаждения образа врага в сознании читателей.

Одним из способов конструирования образа врага при помощи исторических нарративов, изобилующих языком вражды, является дегуманизация противника, то есть лишение его положительных человеческих черт и качеств характера — гуманности, доброты, сострадания и т. д. Так, в армянском учебнике истории азербайджанцы предстают как безликая масса и разрушительная сила. В отношении них используются такие эпитеты, как: «отсталые и фанатичные [азербайджанцы]» (История Армении 2014: 395), «азербайджанская чернь» (История Армении 2014: 608), «азербайджанские захватчики» (История Армении 2014: 482), «враги» (История Армении 2014: 487), «банды» (История Армении 2014: 396), «армянофобы», «разбойничьи шайки мародеров» (История Армении 2014: 490), «оккупанты» (История Армении 2014: 625).

Для дегуманизации противника используются зооморфные метафоры, отождествляющие враждебную группу с паразитами или хищниками, которых необходимо уничтожить. Так, в армянском учебнике азербайджанцы названы «волчьими стаями азербайджанских головорезов» (История Армении 2014: 626).

В целом армянские авторы изображают азербайджанцев как жестоких и не имеющих собственных культурных достижений варваров, способных лишь к разрушению и уничтожению чужой собственности.

Азербайджанский же учебник изображает армян как хитрый, коварный и трусливый народ (Мамедов 2020: 483), который в виду собственной политической несостоятельности и панического страха перед азербайджанцами предпочитает действовать коварным методом сговора своих покровителей в лице России и Ирана с Азербайджаном и Турцией (Мамедов 2020: 580). Также армяне используют кризисные моменты в истории своих соседей (в том числе союзников) для извлечения собственной выгоды (Мамедов 2020: 579). На страницах азербайджанского учебника армяне чаще всего предстают либо в образах «пособников» (Мамедов 2020: 483) и «подручных» (Мамедов 2020: 537) царской (советской) России, либо в образе «сепаратистов» (Мамедов 2020: 570), «агрессоров», «врагов» (Мамедов 2020: 590) и «оккупантов» (Мамедов 2020: 608).

Для более предметного понимания образа армян в азербайджанских исторических нарративах приведем еще несколько выдержек из учебника азербайджанской истории: «армянский царь, оставив своих союзников [...], бежал» (Мамедов 2020: 62), «наши земли часто подвергались армянским нападениям» (Мамедов 2020: 65), «злоумыслие и вероломство армянской церкви» (Мамедов 2020: 116), «преступная деятельность армянских боевиков» (Мамедов 2020: 500), «обманутые армянами» (Мамедов 2020: 517), «выступление армянских дашнакских банд» (Мамедов 2020: 529), «враги азербайджанского народа» (Мамедов 2020: 545), «омерзительная политика армянских большевиков» (Мамедов 2020: 538), «армянское государство на наших землях» (Мамедов 2020: 607).

Как мы видим, обе стороны активно используют лексику, вызывающую резко негативную эмоциональную реакцию в отношении совершаемых противником действий. На страницах исторических учебников обе стороны обвиняют друг друга в массовых убийствах (Мамедов 2020: 518), пытках (История Армении 2014: 644), вандализме (История Армении 2014: 618), геноциде (История Армении 2014: 609), депортациях (Мамедов 2020: 569), резне (Мамедов 2020: 589), разграблениях (Ма-

медов 2020: 580), разрушениях (Мамедов 2020: 592), зверствах (История Армении 2014: 297) и уничтожениях (Мамедов 2020: 589).

В одном только армянском учебнике слово «резня» встречается 46 раз, «погром» — 53 раза, «геноцид» — 36 раз. Практически во всех случаях жертвами погромов, резни и геноцида является мирное армянское население, а виновниками военных преступлений — турки и азербайджанцы.

Несмотря на то, что в азербайджанском учебнике вышеупомянутая лексика встречается гораздо реже (слово «резня» упоминается лишь 4 раза, «погром» — 12 раз, «геноцид» — 7 раз), его также сложно назвать нейтральным или политкорректным. К примеру, в учебнике можно встретить следующие цитаты: «армянами был учинен настоящий геноцид мирного населения» (Мамедов 2020: 518), «разграблено и присвоено армянами» (Мамедов 2020: 580), «армяне полностью сожгли 72 деревни, а их население перебили» (Мамедов 2020: 518) и т. д. Как и в случае с армянским учебником, автор использует сугубо негативную клишированную лексику, закрепляющую образ армян, как агрессоров и провокаторов.

При этом необходимо отметить, что в отношении к представителям собственной этнической группы, напротив, применяется исключительно положительная лексика, направленная на создание возвышенного образа соотечественников, гиперболизацию их морально-этических качеств, превращение их в объект героизации.

В то время как враг предстает в нарративах в ничтожном виде (как слабый и трусливый, но вместе с тем жестокий и агрессивный противник), «свои» предстают в нарративах в образах доблестных и отважных воинов, защитников родной земли и т. д. Их действия в вооруженном конфликте всегда описываются как героическая самооборона или борьба за свободу (Мамедов 2020: 367). Они не убивают и не оккупируют, как враг. Они доблестно сражаются и наносят ему поражение (История Армении 2014: 491–492). Противником движет корысть и жестокость, а ими — самоотверженный героизм и сила духа (История Армении 2014: 366).

Так или иначе историческим пропагандистам приходится объяснять успехи врага, которые они списывают на хитрость и коварство врага либо на внутреннее предательство. Враг может победить лишь путем обмана.

К примеру, одним из ключевых событий войны в Нагорном Карабахе стал захват армянскими вооруженными формированиями г. Шуши (7–8 мая 1992 г.). Армянская сторона описывает взятие Шуши как самое значительное событие Арцахской освободительной войны. Само взятие города преподносится как освобождение легендарного армянского города. Причинами блестящей победы названы самоотверженный героизм и сила духа армянского воина (История Армении 2014: 643), Азербайджанцев изображают как ругателей армянских святынь, превративших армянский храм в склад оружия и боеприпасов, а также трусливых бойцов, спасавшихся паническим бегством.

В то же время в азербайджанском учебнике о боевых действиях в Шуше говорится лишь одним предложением. Причинами потери города признаются общая неразбериха, предательство и борьба за власть внутри азербайджанского политического руководства (Мамедов 2020: 590).

Заключение

Проведенный анализ демонстрирует, что учебники государственной истории рассматриваются политическим истеблишментом обеих стран как элемент государ-

ственного идеологического строительства и инструмент формирования общенациональной гражданской идентичности. Национальные элиты используют учебники истории в качестве эффективного канала по внедрению псевдоисторических нарративов и этнических мифов, способствующих формированию в массовом сознании граждан определенных политических взглядов, идей и ценностей.

Вкрапление идеологических нарративов в научное повествование способствует постепенному вытеснению из коллективной памяти этнической группы реальных исторических фактов и их замещению псевдоисторическими концепциями, которые по прошествии времени начинают восприниматься представителями этнической группы как подлинная история. При этом, исторические нарративы способны трансформироваться с течением времени, подстраиваясь под конъюнктурные интересы национальных элит.

Примером таких интересов может быть попытка доказать легитимность выдвигаемых территориальных претензий. В подобном случае стороны, как правило, стремятся обосновать свое право на спорную территорию через ее признание *patria terra*, то есть «землей предков», прародиной народа. Так, обе стороны включают в состав своих исторических владений ряд территорий, обозначаемых в азербайджанском учебнике как Карабах, Нахичевань, Зангезур, Иреван, Ханкенди, оз. Гейча, а в армянском соответственно — как Арцах, Нахиджеван, Сюник, Ереван, Степанакерт и оз. Севан.

Обе стороны продвигают нарратив о том, что территории формирования и исторического развития выходят далеко за пределы их национальных государств и распространяются на территории сопредельных стран, что создает предпосылки к возникновению территориальных конфликтов в будущем. Так, согласно армянскому учебнику, армянский народ сохранил свою государственность лишь на 1/10 части своей исторической территории. Согласно азербайджанскому нарративу, в истории Азербайджана были этапы, когда его территория охватывала миллионы квадратных километров. Стоит отметить, что автор не приводит конкретных исторических примеров в подтверждение приводимого тезиса, однако отмечает, что сегодня площадь Азербайджанской Республики составляет всего 86,6 тыс. км², т. е. в 11,5 раз меньше той, что когда-то (когда?) занимало мифическое азербайджанское государство.

Учебники армянской и азербайджанской истории зачастую содержат зеркальные, а потому взаимоисключающие мифологические сюжеты, что происходит из-за стремления авторов присвоить и монополизировать общее, а на деле нередко и чужое, историко-культурное наследие. Так, историки с обеих сторон представляют свой народ как единственных автохтонов Южного Кавказа, возводят историю их государственности к легендарной стране Аратта, многократно преувеличивают политическое, экономическое и социокультурное влияние древних государств, поддерживающих нарратив о былом величии их народа (для армян таким государством является Великая Армения, для азербайджанцев — Кавказская Албания), приписывают к своей этнической группе деятелей прошлого, например, Мовсеса Каганкатваци (Моисея Каланкатуйского).

Ярким примером столкновения нарративов является вопрос о границе между Великой Арменией и Кавказской Албанией. Армянские авторы проводят границу по р. Куре, а азербайджанский — по р. Аракс. Однако в подобном случае Карабах одновременно находился бы в границах двух государств.

Манипуляции с исторической памятью, а также предпринимаемые обеими сторонами попытки утвердить свои исторические нарративы в качестве единственно

верных описаний событий прошлого, являются важнейшим элементом информационной войны между двумя государствами.

Исторические нарративы обоих учебников изобилуют зеркальными образами, т. е. строятся на восприятии сторонами конфликта друг друга через схожие негативные стереотипы. Наряду с очернением действий противника наблюдается стремление обеих сторон выставить себя в качестве жертвы спровоцированной агрессии, вынужденной отбиваться от нападков оппонента. Насилие со стороны собственной группы воспринимается как вынужденное, оборонительное, со стороны противника — как захватническое и добровольное.

Восприятие противника происходит через призму негативных эмоций (ненависть, страх, недоверие), что лишь усиливает поляризацию и затрудняет диалог между сторонами. Для доказательства демонической природы врага приводятся многочисленные примеры зверств, учиняемых противником в отношении мирного и незащищенного гражданского населения. При этом, особый акцент делается на женщинах, детях и стариках.

Исторические нарративы направлены, прежде всего, на эмоциональное, а не на рациональное восприятие, для чего обе стороны активно используют т. н. «язык вражды», который порождает агрессию и ненависть, способствует укоренению негативных стереотипов об оппоненте.

Политизация истории, осуществляемая путем внедрения в учебную литературу идеологически выверенных ревизионистских концепций, способствует ускорению деградации армяно-азербайджанских отношений.

Научная литература

- Аникин Д. А. Травматизация прошлого: методология исследования и основные подходы // *Studia Humanitatis*. 2018. № 4. С. 24–24.
- Аникин Д. А. Коллективные травмы как предмет Memory Studies: специфика российского дискурса // *Studia Humanitatis*. 2020. № 4. С. 22.
- Домашев А. Н. Миф в структуре самосознания этнической общности // *Мир науки, культуры, образования*. 2017. № 3 (64). С. 296–299.
- Ершов Ю. Г. Мифы в идеологии и политике // *Социум и власть*. 2015. № 5 (55). С. 48–53.
- История Армении: учебник для вузов / отв. ред. Г. Р. Симонян. Ереван: Ереванский университет, 2014. 740 с.
- Малькова В. К., Тишков В. А. Этничность и толерантность в средствах массовой информации. М.: Альтекс, 2002. 348 с.
- Мамедов И. М. История Азербайджана (с древнейших времен до наших дней): учебник для вузов. Баку: Ляман Нашрият Полиграфия, 2020. 684 с.
- Нигматуллина Т. А. Этнокультурная кодификация множественной региональной идентичности. М.: Nota bene, 2021. 209 с.
- Шнирельман В. А. Войны памяти: Мифы, идентичность и политика в Закавказье. М.: Академкнига, 2003. 591 с.

References

- Anikin, D. A. 2018. *Travmatizaciya proshlogo: metodologiya issledovaniya i osnovnye podhody* [Traumatization of the Past: Research Methodology and Basic Approaches]. *Studia Humanitatis* 4: 24–24.
- Anikin, D. A. 2020. *Kollektivnye travmy kak predmet Memory Studies: specifika rossijskogo diskursa* [Collective Traumas as a Subject of Memory Studies: The Specifics of Russian Discourse]. *Studia Humanitatis* 4: 22.

- Domashev, A. N. 2017. Mif v strukture samosoznaniya etnicheskoy obshchnosti [Myth in the Structure of Self-Awareness of an Ethnic Community]. *Mir nauki, kul'tury, obrazovaniya* 3 (64): 296–299.
- Ershov, Yu. G. 2015. Mify v ideologii i politike [Myths in Ideology and Politics]. *Sotsium i vlast'* 5 (55): 48–53.
- Mal'kova, V. K., and V. A. Tishkov. 2002. *Etnichnost' i tolerantnost' v sredstvakh massovoj informacii* [Ethnicity and Tolerance in the Mass Media]. Moscow: Al'teks. 348 p.
- Mamedov, I. M. 2020. *Istoriya Azerbajdzhana (s drevnejshih vremen do nashih dnei): uchebnik dlya vuzov* [The History of Azerbaijan (From Ancient Times to the Present Day): Textbook for Universities]. Baku: Lyaman Nashriyat Poligrafiya. 684 p.
- Nigmatullina, T. A. 2021. *Etnokul'turnaya kodifikaciya mnozhestvennoj regional'noj identichnosti* [Ethnocultural Codification of Multiple Regional Identity]. Moscow: Nota bene. 209 p.
- Simonyan, G. R. (ed.). 2014. *Istoriya Armenii: uchebnik dlya vuzov* [The History of Armenia: A Textbook for Universities]. Erevan: Erevanskij universitet. 740 p.
- Shnirelman, V. A. 2003. *Vojny pamyati: Mify, identichnost' i politika v Zakavkaz'e* [Memory Wars: Myths, Identity and Politics in Transcaucasia]. Moscow: Akademkniga. 591 p.

© Г. А. Пиманов

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ИРАНЦЕВ О МОСКВЕ И ЕЕ ЖИТЕЛЯХ

Несмотря на углубление двусторонних связей и контактов между Ираном и Россией, в иранском обществе продолжают существовать негативные стереотипы о России, во многом обусловленные недостаточным уровнем информированности. Настоящая статья направлена на изучение представлений иранцев о социально-культурных различиях между Ираном и Россией. Основная цель исследования заключается в выявлении образа Москвы и её населения у жителей Ирана. Для достижения данной цели поставлены несколько задач: 1) определение ожиданий иранцев относительно взаимодействия с пространством и населением Москвы; 2) выявление различий в этих ожиданиях среди разных социальных групп населения Ирана. В рамках исследования были собраны и проанализированы данные, которые показали, что представления иранцев о русских и москвичах в значительной степени формируются на основе различий между культурами. Образ Москвы, как установлено, является в целом положительным и ассоциируется с её богатым культурным наследием, современными достижениями и свободами, которые предоставляет город. Кроме того, исследование выявило пять групп иранцев, различающихся по отношению к Москве и её населению — от негативного до идеализированного восприятия, в зависимости от опыта взаимодействия и уровня информированности. В статье делается вывод, что наличие личных связей и опыт успешной адаптации в близком социальном окружении способствуют формированию позитивного образа Москвы среди иранцев, что подчеркивает важность межкультурного обмена.

Ключевые слова: Иран, Москва, автостереотипы, гетеростереотипы, образ города

Ссылка при цитировании: Пиманов Г. А. Представления иранцев о Москве и ее жителях // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 84–98.

UDC: 39+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/84-98

Original article

© Gleb Pimanov

IRANIANS' PERCEPTIONS OF MOSCOW AND ITS RESIDENTS

Despite the deepening of bilateral relations between Iran and Russia, negative stereotypes about Russia persist in Iranian society, largely due to a lack of awareness.

Пиманов Глеб Алексеевич — аспирант кафедры этнологии исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский пр-т, д. 27, к. 4). Эл. почта: gleb.pimanov202@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7903-4371>

This article aims to study Iranians' perceptions of the socio-cultural differences between Iran and Russia. The main goal of the study is to identify how Iranians view Moscow and its population. To achieve this goal, several objectives were set: 1) to determine Iranians' expectations regarding interaction with the space and population of Moscow; 2) to identify differences in these expectations among different social groups within Iranian population. The study collected and analyzed data that showed that Iranians' perceptions of Russians and Muscovites are largely based on their perception of cultural differences. The image of Moscow was found to be generally positive and associated with its rich cultural heritage, modern achievements, and the freedoms that the city provides. In addition, the study identified five groups of Iranians who differ in their attitudes toward Moscow and its population, ranging from negative to idealized, depending on their experience of interaction and level of awareness. The article concludes that the presence of personal connections and the experience of successful adaptation in a close social environment contribute to the formation of a positive image of Moscow among Iranians, which emphasizes the importance of intercultural exchange.

Keywords: Iran, Moscow, autostereotypes, heterostereotypes, image of the city

Author Info: Pimanov, Gleb A. — Postgraduate Student of the Ethnology Department, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: gleb.pimanov202@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7903-4371>

For citation: Pimanov, G. A. 2026. Iranians' Perceptions of Moscow and Its Residents. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 84–98.

Введение

В последние годы наблюдается укрепление экономических и культурных связей между Россией и Ираном, что связано с политическими и экономическими факторами, способствующими углублению сотрудничества между двумя странами. В условиях глобальных изменений, таких как санкции и политическая нестабильность, обе страны стремятся укрепить взаимные отношения, открывая новые возможности.

Экономические связи демонстрируют положительные тенденции: объем торговли за девять месяцев 2024 г. достиг \$3,3 миллиарда, увеличившись на 14,7% (Объем торговли РФ и Ирана вырос на 14,7% за девять месяцев 2024 года). Подписание Договора о всеобъемлющем стратегическом партнерстве 17 января 2025 г. стало важным шагом в углублении связей, акцентируя внимание на сотрудничестве в политике, безопасности, экономике и культуре (Договор о всеобъемлющем стратегическом партнёрстве между Российской Федерацией и Исламской Республикой Иран 2025).

Культурные связи также становятся значимыми благодаря увеличению обменов, выставок и фестивалей, что способствует лучшему пониманию культур. Открытие Культурного представительства Ирана в Москве в 1999 г. и представительства России в Иране в 2021 г. подчеркивает медленный, но уверенный процесс налаживания культурных обменов (Полищук и др. 2018: 370).

Туризм играет важную роль в укреплении связей: взаимный туристический поток в 2023 г. вырос на 52%, превысив допандемийный уровень, а за первое полугодие 2024 г. вырос еще на 30%. Новые прямые авиарейсы, такие как «Санкт-Петербур-

бург — Тегеран» и «Сочи — Тегеран», способствуют росту туристических поездок (Минэкономразвития России: Количество поездок иранских туристов в Россию за первое полугодие 2024 г. увеличилось почти на 30%).

Увеличение потока иранцев в Россию, особенно в столицу, также заметно: число трудовых мигрантов возросло с 956 в 2016 г. до 2 210 в 2022 г., в основном за счет высококвалифицированных специалистов (Вазиров и др. 2023: 93–94).

Тем не менее, культурные отношения остаются дефицитными и несимметричными по сравнению с политическими и экономическими связями. Исследования показывают, что население обеих стран недостаточно осведомлено о соседях и подвержено негативным стереотипам (Малеки 2017: 138). В Иране существует негативный образ России, во многом сформированный односторонним освещением исторических событий. Так, например, в школьных учебниках Ирана часто делается акцент на исторических конфликтах, что влияет на восприятие современной России. Также российские организации не прилагают достаточных усилий для улучшения имиджа страны в Иране, что тормозит развитие сотрудничества (Зотова 2021: 168).

Все рассматриваемые аспекты взаимодействия между Россией и Ираном и их жителями становятся источником информации для иранцев о России, на основе которой формируются их представления и стереотипы о жизни в этой стране. Согласимся с мнением американского социального психолога Сьюзен Фиск, согласно которому стереотипы влияют на ожидания относительно взаимодействия с представителями другой культуры, что, в свою очередь, формирует общее впечатление о ней (Fiske 1993: 623). Это указывает на то, что жители Ирана могут иметь определенные ожидания относительно межгруппового контакта еще до его осуществления. По словам, российского социолога Ю. Г. Волкова, индивид адаптирует свое поведение в соответствии со своими собственными предвосхищениями относительно изменяющегося окружающего мира, физического и социального (Волков 2013: 404). В связи с этим важно изучить, представления иранцев о различиях в социально-культурных условиях Ирана и России, которые являются основой для норм социального поведения.

Поскольку Москва является важным культурным и экономическим центром, где реализуется множество возможностей для взаимодействия и обмена, целью статьи является выявление образа Москвы и ее населения у жителей Ирана. В задачи входит: выделить ожидания иранцев о жизни в Москве, о возможном взаимодействии с городским пространством и местным населением, а также найти различия в ожиданиях для разных социальных групп населения Ирана.

Методика исследования

В данной статье для сбора данных использовался опрос, который был размещён в интернете. Мы выбрали популярные платформы для общения с носителями иностранных языков, такие как Tandem и HelloTalk. Эти платформы позволяют людям из разных стран взаимодействовать друг с другом, что сделало их подходящей основой для поиска респондентов. Изначально опрос проходил на английском языке. После заполнения анкет мы просили респондентов поделиться вопросником на фарси с их знакомыми, друзьями и родственниками, чтобы получить ответы не только тех, кто знает английский. В итоге опрос прошли 58 человек. Личное общение состоялось с 18 респондентами. Возрастной состав прошедших опрос разнообразен: пример-

но половина находится в возрастной категории от 20 до 25 лет, следующая группа (26–30 лет) составляет 23%, старше 30 лет — около 12%, а младше 20 лет — 9%. Это возрастное распределение показывает, что большая часть опрошиваемых — молодое и относительно активно обучающееся население. Что касается образования, около трети опрошенных имеют диплом бакалавра, тогда как четверть респондентов представляют группу с неоконченным бакалавриатом или школьным образованием, и лишь небольшое количество респондентов имеют магистерские и докторские степени и другие квалификации. Почти половина респондентов (примерно 50%) проживает в Тегеране, при этом небольшой процент прибыл из других городов Ирана. Около 20% опрошенных живут в крупных городах-миллионниках.

Важно отметить, что среди респондентов только 12% лично посещали город, еще 15% указывают на наличие родственников и друзей, проживающих или проживавших в Москве. У остальных 73% не имеется никакой связи с Москвой. Эти факторы играют важную роль в формировании их восприятия российской столицы. Таким образом, можно выделить три группы по источникам формирования представлений о городе: личное взаимодействие с ним, через знакомых, посещавших его, и через материалы СМИ.

Опрос был структурирован в несколько блоков вопросов, каждый из которых был направлен на исследование различных аспектов восприятия Москвы, местного населения и ожиданий от взаимодействия с ними. Эти блоки сосредоточены на выявлении стереотипов, касающихся Москвы и ее жителей. В исследовании применялся функциональный подход, который подразумевает разделение стереотипов на базовые и аффорданс-стереотипы (Neuberg et al. 2020: 248–252). Базовые стереотипы приведены в первых двух блоках и отражают представления о характерных чертах русских, их сравнение с иранцами, и об особенностях городского пространства Москвы, выявление точек интереса в городе и различий с родными городами респондентов. В то время как стереотипы аффорданса касаются значений, которые эти характеристики могут иметь для информантов, ожидания от взаимодействия с населением Москвы и ее пространством, включая потенциальные угрозы или возможности. Стереотипы аффорданса непосредственно влияют на формирование предвзятостей, в то время как базовые стереотипы служат лишь «строительными блоками» для их формирования.

В рамках данного исследования основная часть вопросов, включенных в анкету, были открытыми, что позволило респондентам свободно выражать свои мысли. Для анализа собранных данных использовался метод контент-анализа, который позволил выявить основные темы и тенденции в ответах респондентов, а также их эмоциональную насыщенность высказываний респондентов для обнаружения преобладающих представлений о Москве. Также для более глубокого понимания ответов респондентов была проведена серия расширенных интервью.

Анализ первого блока вопросов: сравнение иранцев и русских

Вопросы первого блока нацелены на выявление авто — и гетеростереотипов жителей Ирана о себе и русских. Автостереотипы — это характеристики собственной этнической группы, осознающиеся в виде специфических образов, мнений, суждений, оценок, относимых к своей общности, ее представителям, имеющие тенденцию прежде всего к благоприятной оценке (Артановский 1992: 18). Гетеростереотипы — это совокупность оценочных суждений о других народах.

В первом вопросе респондентам было предложено указать на общее между иранцами и русскими. Интересно отметить, что самая большая доля респондентов (21%) не смогли выделить общих черт между жителями двух стран. В остальных ответах в первую очередь выделяют политическую сферу (17%), что можно связать с преобладанием новостей о России в иранских СМИ, где акцент делается на политических событиях. Вторым сходством выступает категория семейных ценностей, которая включает в себя уважение к старшим, важность института брака, схожие взаимоотношения между мужем и женой, заботу о членах семьи. К числу значимых категорий иранцы относят культуру общения, в которую входят разнообразные формы вежливости, приветствия и проявления гостеприимства. Также респонденты выделяют общие личностные черты, такие как серьезность, схожий образ мыслей и доброта.

Второй вопрос посвящен представлениям о различиях между русскими и иранцами. В этой части было названо больше категорий. При этом ответа не было у минимального числа респондентов. Около трети участников отмечают разницу в темпераментах, при этом в большинстве ответов они используют формулировку, что иранцы являются «тепловыми» («warm-blooded», «چرگ نوح»), что означает, что они более экспрессивные, дружелюбные, комфортные, общительные, гостеприимные, но при этом вспыльчивые. Русские в их представлениях являются «холодными» («Cold people», «درس»), то есть они более закрытые, недружелюбные, осторожные, грустные и негостеприимные, особенно по отношению к иностранцам. Следующей категорией оказались культурные различия без пояснений, что говорит о том, что респонденты осознают наличие разницы, но не всегда способны четко ее артикулировать. В третью категорию вошли различия в образе жизни: респонденты указывают на то, что в России дома меньше и беднее, чем в Иране, в ней больше проблем с безопасностью, но при этом у русских больше личных свобод. В ходе интервью респонденты уточняли, что это свобода от традиционных норм поведения: отсутствие ограничений на употребление алкоголя, посещение клубов, общение с противоположным полом, ношение открытой одежды (ПМА 2024). Следом идут различия в языке и религии. Также указаны такие категории как политика, юмор, физические особенности населения, одежда, погода. Только в двух ответах говорится о позитивных отличиях русских по сравнению с иранцами, они заключаются в большей прагматичности и в большем интересе к художественной культуре.

Можно сделать вывод, что иранские респонденты в первую очередь акцентируют внимание на различиях между народами, в то время как схожие черты не воспринимаются ими как очевидные. Сравнение между русскими и иранцами в основном сосредоточено на положительных характеристиках иранцев и негативных чертах русских. Согласно мнению психолога В. В. Ильюшкина, формирование национальных чувств основывается на оценке достижений и образа жизни других групп через призму собственных ценностей, что приводит к преобладанию позитивных эмоций по отношению к своей этнической группе (Ильюшкин 2015: 9) и выявляет автостереотип, который у иранских респондентов включает в себя идеализированные представления о семейных ценностях, теплом темпераменте, вежливом общении и гостеприимстве. Соответственно образ русских формируется на основе собственного автостереотипа: те черты, которые с ним совпадают, воспринимаются как позитивные, а те, которые отличаются от черт иранцев — как негативные.

Анализ второго блока вопросов: выявление образа Москвы

Второй блок посвящен выявлению образа Москвы и ее сравнению с родными для респондентов городами.

Вспомним слова Анри Лефевра, констатировавшего, что пространство — это социальный продукт или сложная социальная конструкция (основанная на ценностях и социальном производстве смыслов), которая влияет на пространственные практики и восприятия (*Лефевр* 2015). Также процитируем Томаса Герина, повторившего за Э. Соджа, что места вдвойне сконструированы: они физически построены, а также интерпретируются и описываются (*Gieryn* 2000: 465). Именно это свойство пространства быть почувствованным, представленным и далее описанным людьми является для нас важным, т. к. оно позволяет говорить о существовании некоторых коллективных общих образов одного и того же пространства, в данном случае Москвы. По мысли семиотика-архитектора Кевина Линча, широко использовавшего концепт образа города, обобщенный образ города складывается из индивидуальных; несмотря на то, что индивидуальные образы могут сильно разниться, в них всегда оказывается некое ядро, которое и позволяет составить обобщенный образ (*Линч* 1982: 20).

В первом вопросе респондентам было предложено указать места, которые они бы хотели посетить в Москве. Наиболее популярным ответом (32%) стали Кремль, Красная площадь и Собор Василия Блаженного. Эти символы Москвы являются знаковыми и хорошо известны за пределами России, что говорит о том, что для респондентов эти достопримечательности являются символами России и вызывают интерес благодаря своей исторической и культурной значимости. Почти 15% не заинтересованы в посещении Москвы, о чем и написали в своих ответах. А 11% респондентов выразили желание посетить «всё в Москве», что указывает на отсутствие глубокого представления о конкретных достопримечательностях, но вместе с тем и на желание узнать город в целом. Примерно треть респондентов указали на «красивые», «исторические», «престижные» и «популярные» места, что свидетельствует о неопределенности и недостатке конкретных знаний о столице России. Кроме того, опрошенными был назван достаточно большой перечень мест интереса в Москве, включающий в себя с небольшим процентом ответов пешеходные улицы, Арбат и Тверскую, метро и Москву-сити, театры и музеи, сады и парки (чаще всего указывали ВДНХ), магазины и университеты: МГУ и медицинские вузы, — это связано с приоритетом медицинского образования, которое получают многие иранские студенты в Москве (*Вазиров* и др. 2023: 94), отсюда осведомленность о таких объектах у их знакомых, живущих в Иране. Это разнообразие демонстрирует интерес как к культурным, так и научно-образовательным и развлекательным аспектам жизни российской столицы.

При анализе различий между Москвой и иранскими городами, респондентами выделились следующие аспекты. Главным различием стали климатические условия (20%). Респонденты также отмечают особенности архитектуры и полагают, что в Москве она более современная, также о большей современности говорит и высокий уровень развития городской среды по сравнению с иранскими городами. Важными различиями видятся внешние характеристики городов (чистота, многолюдность улиц, наличие скамеек, более чистая экология) и образ жизни, включая качество жизни, свободу, безопасность. Выделяются такие характеристики, как многонациональность населения (в т. ч. заметное количество мигрантов в Москве), разный тем-

перамент людей и различия в повседневной жизни, что может восприниматься как позитивное, так и негативное.

При сравнении Москвы с иранскими городами, 40% респондентов не выявили значительных сходств, ещё 15% ответили, что общего практически нет. Самый частый ответ касается сходств в культуре и истории, но без конкретизации. Лишь 8% респондентов, все из которых, являются жителями крупных городов Ирана, отметили, что ритм жизни в Москве схож с их родными городами.

Сами информанты в личном общении указывают на то, что практически никакой информации про Москву в официальных СМИ они не встречали. Их знания города основаны на том, что оказалось для них на слуху, или на том, что они нашли сами по своей инициативе. Например, в расширенном интервью иранская информантка сказала, что впервые заинтересовалась Москвой и решила узнать о ней больше благодаря тому, что в Москве выступал с концертом ее любимый музыкальный исполнитель, Александр Рыбак (ПМА 2024). Отсюда видно, что Москва за счет своей значительной аттрактивности является центром притяжения культурных мероприятий со всего мира, что, в свою очередь, способствует росту интереса к городу у жителей Ирана.

При этом средства массовой информации, книги, фильмы, рекламные проспекты туристических агентств создают некоторый конвенциональный, «общепринятый» и поверхностный образ города, который Москва транслирует вовне, и который легко презентуется при поиске в сети Интернет. Соответственно, это первая возникающая ассоциация при упоминании Москвы. Другая часть называемых респондентами объектов связана с опытом посещения Москвы самими информантами или их знакомыми, как, например, медицинские вузы, в которых учатся знакомые респондентов. Эти источники знаний формируют специфический образ Москвы.

А. Лефевр называет объект, задающий тон, основную идею, атмосферу, характеристики и направление интерпретаций всему городу, его «иконой», поэтому создаваемый в итоге образ он называет «иконическим» (Лефевр 2008: 142). Автор подчеркивает, что понятие «иконического» образа следует понимать широко. «Иконой» может стать не только объект, но и событие, и такие абстрактные понятия, с которыми эти объекты ассоциируются. Исходя из ответов иранцев их иконический образ Москвы включает в себя следующие элементы: Кремль и связанные с ним объекты, имеющие культурно-историческую и символическую ценность; холодный, снежный климат, непривычный для иранцев; современную урбанистическую среду и ритм жизни современного города. Отсюда видно, что в образе Москвы для них заложена связь прошлого с настоящим в особой пространственной среде. В этом отношении Москва имеет достаточно позитивный образ.

Анализ третьего блока вопросов: ожидаемый опыт в Москве

Третий блок исследования посвящен ожиданиям иранцев относительно их потенциального опыта в Москве, включая проблемы, с которыми они могут столкнуться, и восприятие отношения к ним москвичей как к иностранцам.

Что касается предполагаемого отношения москвичей к иранцам, почти треть респондентов (28%) ожидает хорошего отношения от москвичей, они называют их гостеприимными и вежливыми. Немного меньше (27%) ожидают нейтральной реакции вплоть до безразличной, ожидают, что взаимодействия практически не будет,

и русские не будут их замечать, с учитывая относительно негативную оценку элемента гостеприимства в их автостереотипе. Еще 25% опрошенных не дали никакого ответа. Оставшиеся 20% опасаются плохого отношения принимающего населения и возможных проблем, с ним связанных, в основном в плане трудностей коммуникации из-за холодного темперамента москвичей. Они опасаются, что русские не будут им помогать в городе. Также многие ожидают, что к ним станут плохо относиться из-за того, что они будут визуально выделяться из местного населения в плане цвета кожи и языка. При этом респонденты не выражают опасений относительно отличий от местного населения на фоне проявления религиозности, в частности, в контексте ношения хиджаба. Поскольку в Москве отсутствует обязательное требование по ношению платка, возможно, некоторые иранские женщины не предполагают его ношения в период пребывания в российском городе. Об этом же говорит то, что с Москвой связан образ свободы. В то же время, те из них, кто предполагает продолжать соблюдать традицию ношения хиджаба, не рассматривают это как проблему и фактор негативного отношения к себе со стороны местного населения.

Во втором вопросе респондентам было предложено написать, как они думают, с какими проблемами в Москве они могут столкнуться. Наиболее ожидаемой проблемой оказались языковые барьеры. Респонденты отмечают, что не владеют русским языком, но только небольшой процент считает, что это их личная проблема, более распространенный ответ говорит о том, что сложности возникнут из-за того, что русские плохо владеют английским языком. При этом опыт иранцев, которые проживают в Москве более полугода, говорит о том, что языковые барьеры могут быть частично сняты использованием голосового переводчика (ПИМА 2024).

Следующей названной категорией является непривычный климат и погодные условия, к которым иранцам будет сложно адаптироваться в Москве. Многие респонденты видят проблему в трудности ориентации в пространстве Москвы и опасаются, что они могут в нем потеряться, не найти свой дом. Другие опасения касаются вопросов безопасности — риск кражи или столкновения с пьяными людьми. Иранцы говорят о потенциальных сложностях в социальной адаптации, включая одиночество, недоброжелательность местного населения, а также страхи касательно уровня жизни и цен. В равной степени они ожидают проблем, связанных с взаимодействием с населением и с городским пространством.

Иранцы, формулируя ожидания от пребывания в Москве, выражают как надежды на положительное отношение москвичей, так и опасения по поводу возможных трудностей, включая языковой барьер, климатические условия и вопросы безопасности. В целом, их восприятие ситуации в столице России сочетает в себе надежды на теплый прием местных жителей и страхи относительно социальной адаптации и взаимодействия с городским пространством.

Выводы о представлениях иранцев о Москве и ее жителях

В первую очередь для иранцев очевидны различия с русскими, связанные с темпераментом. Русские кажутся иранцам холодными и замкнутыми. При этом респонденты отмечают некоторые параллели, в основном в сфере политических контекстов, так как их восприятие России часто формируется через призму международных отношений. В то же время, семейные и социальные ценности, такие как уважение к

старшим, важность брака, создают ощущение культурной близости, но также могут быть порождены политическим контекстом близости с Россией на фоне противопоставления западным ценностям.

Образ Москвы в представлениях иранцев довольно позитивен. Его негативные черты вызваны по большей части климатом и ожиданиями сложностей в общении с населяющими город людьми. Само пространство несет в себе потенциальные трудности лишь в связи с его большими размерами и из-за языковых барьеров, препятствующих удобной ориентации в пространстве. Из позитивных черт Москвы респонденты выделяют то, что она идет в ногу со временем и дарит своим жителям и тем, кто в нее приезжает, свободы.

Ответы иранских респондентов позволяют выделить из образа Москвы несколько составных частей, субобразов, из которых он складывается (*Везнер* 2014: 221).

Урбанистический. Москва как мегаполис с развитой инфраструктурой, использующей современные технологии, видится более современной, чем иранские города, поэтому является для многих иранцев точкой притяжения.

Культурно-исторический. Москва в представлении иранцев является средоточием объектов культурно-исторической ценности.

Научно-образовательный. Москва привлекает иранцев возможностью получения высшего образования, поскольку в ней множество ведущих мировых научно-образовательных учреждений. Многие знакомые респондентов, живут или жили в Москве во время своего обучения в московских ВУЗах.

Природно-экологический. Москва считается более чистым и экологическим городом по сравнению с иранскими. Респонденты отмечают наличие большого количества парков и зелени. При этом Москва для иранцев является холодным городом, с непривычным для них климатом, адаптация к которому может стать для многих проблемой.

Криминально-девиантный. Иранские информанты ожидают, что они могут столкнуться с девиантным поведением местного населения, таким как воровство и приставания пьяных людей.

Выявление «портретов» иранских респондентов

Нельзя обойти вниманием то, что представленные выше характеристики носят обобщающий характер для иранского населения, требующий более детального подхода. Разноплановость и подчас прямая противоположность ответов на некоторые вопросы привели к возможности выявить нескольких наиболее ярких групп населения по отношению к Москве и ее населению. Всего было выделено четыре группы или «портрета».

К Группе № 1 мы отнесли иранцев, имеющих связь с Москвой. В этой группе оказалось 43% респондентов, которые получили непосредственный опыт взаимодействия с городом, либо по рассказам близких и знакомых. Наиболее распространенный уровень их образования — бакалавриат (56%), в этой группе оказались преимущественно люди старше 40 лет, то есть это преимущественно старшие родственники и друзья тех, кто учится в Москве, и те, кто бывал в городе в качестве туристов.

Большинство из этих респондентов хотели бы в ближайшие два года посетить Россию. Вероятно, это связано именно с тем, что в Москве у них есть знакомые. Они

передают им знания о жизни в Москве и о своем опыте взаимодействия с ее населением. Поэтому члены этой выборки имеют во многом реалистичные представления о российской столице. По их мнению, у русских и иранцев много общих личностных черт, а различия между ними объясняются образом жизни и культурой. Образ Москвы ими видится достаточно ярким. Они называют самые разнообразные места в Москве, которые хотели бы посетить. Также в этой выборке представлено больше всего категорий сходств между Москвой и иранскими городами, а среди различий в основном указывается погода и значительная модернизация Москвы. Основными проблемами ими видится языковой барьер, а также опасения потеряться в городе. Вероятно, такие оценочные суждения являются отражением того, с чем сталкивались они сами или их знакомые в Москве. При этом многие считают, что сложностей в Москве не будет. Это опять же может быть связано с их личным опытом, благодаря которому многие проблемы от контакта с иной культурой уже были решены. Что касается ожидания от взаимодействия с москвичами, то по сравнению с общей выборкой в ответах представлено больше как негативных, так и позитивных ожиданий.

В целом эту группу характеризует многоплановость знаний о Москве, достаточно реалистичное восприятие ситуации и ожидания, проистекающие из их личного опыта или из рассказов их знакомых, что позволяет им более точно прогнозировать возможные ситуации и проблемы.

Группа № 2 состоит из иранцев, которые имели активное общение с русскими в интернете. Значительная часть таких респондентов (больше половины) находится в возрастной категории от 20 до 25 лет, при этом есть также представители младше 20 лет. Основная масса ответивших происходит из Тегерана, в то время как остальные участники представляют другие крупные города Ирана. Большая часть (55%) имеет неоконченное школьное и высшее образование. При этом многие из них изучают в университетах русский язык и литературу. В расширенных интервью молодые люди сообщили, что в их образовательных программах упор делается не на изучении культуры и жизни в России, а преимущественно на самом языке (ПИМА 2024).

Меньше половины респондентов планирует посетить Россию в ближайшие два года. У них не выражен интерес к России и ее культуре, хотя для них и важно общение с русскими как с иностранцами. Перечисленные в этой когорте основные сходства между русскими и иранцами в целом повторяют представленные в общей выборке опроса: это политика и семейные ценности. А среди различий они выделяют в основном темперамент, но при этом в их воображении практически отсутствуют негативные характеристики русских. В качестве мест для посещения в Москве подавляющее большинство называют Кремль и пешеходные улицы. В плане различий между городами ответы респондентов примерно совпадают с общей выборкой, а сходств они выделяют гораздо меньше, указывая в основном на историю и культуру. Ожидания от Москвы у них в целом положительные. Большинство рассчитывает на хорошее отношение к себе местного населения и почти никто не боится проблем или плохого отношения. Это происходит из-за того, что они, вероятно, переносят свой опыт взаимодействия с русскими из специализированного приложения для общения на все население города, что создает для них искаженную картину. Основной трудностью они видят языковой барьер, при этом считают, что это именно их проблема незнания русского языка.

В целом, группа иранцев, которые имели личное, пусть и дистанционное, общение с русскими, демонстрирует высокий уровень оптимизма и положительного вос-

приятия русской культуры, но в то же время их знание о реальной жизни москвичей ограничено. Это создает вероятность разочарования в случае, если их ожидания не оправдаются. Москва для них похожа на сцену для общения с местными жителями, при этом самостоятельной аттрактивностью не обладает.

В Группу № 3 мы включили респондентов, которые демонстрирует низкий интерес к России, минимальный процент из них планирует посетить Россию в ближайшие годы и имеет связи с Москвой. Это, преимущественно молодые иранцы, имеющие образование выше бакалаврского. Половина из них — в возрасте от 26 до 30 лет, но не старше 35 лет. Более половины респондентов проживают в Тегеране и других крупных городах Ирана, что указывает на большую степень их урбанизации.

Среди отнесенных к этой группе юношей и девушек в два раза меньший процент, чем в общей выборке, выделяет какие-либо схожие черты между двумя странами, при этом они касаются только политики и географии, то есть никаких сходств именно у населения выделено не было. В плане различий русских и иранцев перечисляются преимущественно культура общения и собственно культура, при этом большая часть ответов довольно негативно характеризует русских. Гораздо меньше респондентов имеют какие-либо особые желания для посещения в Москве. Остальные в основном указывают на то, что места их посещения в городе должны быть популярными и интересными. Некоторые назвали театры и музеи как объекты интереса. В плане различий между городами в первую очередь перечисляются их архитектурные особенности и внешний вид улиц, при этом никто не указывает на более современный облик Москвы. Лишь небольшой процент выделил сходства между городами, в их представлениях они заключаются в культуре, истории и транспортной инфраструктуре. Относительно возможных проблем в Москве, с которыми они могут столкнуться, преимущественно называют языковые барьеры и погодные условия города. Также молодые иранцы ожидают негативное отношение к себе местного населения и наличие проблем с ним. Ожиданий положительного отношения среди них практически нет.

В целом, интерес к Москве и России в данной группе как таковой отсутствует, она демонстрирует критичный и несколько негативный взгляд на Москву и ее население, не ожидая значительных положительных впечатлений взаимодействия с ними. Также они не выделяют никаких общих черт между населением двух стран. При этом их знания о России, хотя и имеются, не сопровождаются позитивным эмоциональным откликом.

Группа № 4 состоит из иранцев, которые планируют посетить Россию в ближайшие два года, хотя половина из них не имеет никакой связи с Москвой. Возрастная структура: чуть больше половины участников (больше 50%) находятся в возрасте от 20 до 25 лет, равно столько же — до 20 лет, и наименьшая доля — 26–30 лет. Жители Тегерана и крупных городов составляют примерно равное число, чуть меньше из остальных регионов. Среди участников 41% имеет бакалаврское образование, 10% — школьное, и лишь 6% обладает магистерскими дипломами.

Среди сходств двух стран большинство отнесенных к этой группе иранцев выделяет политический аспект и личностный. В плане различий между населением в первую очередь названа культура в целом и культура общения, а темперамент в отличие от основной выборки для них второстепен, при этом наблюдается более негативное восприятие русских по сравнению с иранцами. Респонденты этой категории выделили множество разнообразных мест, которые их интересуют в Москве,

в том числе практически все конкретные объекты, указанные в общей выборке, что говорит о том, что они достаточно хорошо знают географию Москвы, интересуются ею. Среди различий между Москвой и иранскими городами чаще всего называются погодные условия и современность Москвы. А черты сходства между городами примерно совпадают с общей выборкой, кроме того, что не включает в себя детальную характеристику жителей мегаполиса. Ожидания от взаимодействия с местным населением у этой группы более негативные. Большой процент ожидает проблемы, связанные с межличностной коммуникацией, и гораздо меньший процент ожидает ощутить положительную реакцию москвичей. Из проблем, которые могут ожидать в Москве, чаще всего выделяют страх потеряться в городском пространстве, но практически не указывают на неудобства, связанные с погодой и местным населением.

В целом, группа демонстрирует более реалистичное, но несколько негативное восприятие Москвы. Цель их посещения — познакомиться с туристическими объектами Москвы, а ее население выступает для них потенциальным негативным фактором.

Можно сделать вывод, что стереотипы, функционирующие в обыденном сознании всегда эмоционально насыщены, что определяется чувством симпатии или антипатии, доверия или недоверия, притяжения или отталкивания. Эмоциональная реакция зависит от опыта общения с представителями другой культуры, от уровня знаний об их особенностях, от действующих в культуре стереотипов. Так, отсутствие опыта взаимодействия с российской столицей и ее жителями приводит к доминированию негативных представлений и ожиданий, основанных на негативных стереотипах. Наличие одного только опыта общения с небольшим количеством представителей иной культуры может приводить к искаженному идеализированному представлению.

Более позитивное отношение иранцев, имеющих непосредственные связи с Москвой, объясняется их личным опытом взаимодействия с мегаполисом и его жителями, что позволяет им формировать более реалистичные и обоснованные представления о жизни в Москве. Эти люди получают информацию не только из общих источников, но и от близких, что помогает им лучше понять культурные особенности и повседневную жизнь. Кроме того, наличие знакомых в Москве создает чувство уверенности и снижает страх перед возможными трудностями, такими как языковой барьер или культурные различия, что в свою очередь способствует более положительному восприятию города и его населения.

Заключение

В результате проведенного исследования образа Москвы у иранцев были выявлены ключевые аспекты их восприятия города и его жителей. Образ Москвы в целом достаточно позитивен, включает в себя культурно-исторические символы, такие как Кремль, а также современные черты городской жизни. Однако существует и ряд негативных аспектов, которые обусловлены объективными факторами, такими как климат и языковые барьеры. Представления о русских и москвичах формируются через призму автостереотипов и содержат как положительные, так и отрицательные черты, в зависимости от совпадения с иранскими ценностями, но в целом иранцы нацелены преимущественно на формирование оппозиции «мы — они». В ходе анализа были выделены четыре группы иранцев, различающихся по отношению к Москве: от идеализированного до негативного восприятия, что зависит от уровня ин-

формированности и личного опыта взаимодействия с городской средой и жителями российской столицы.

Исследование подчеркивает, что одной информации, почерпнутой из СМИ, недостаточно для создания положительных представлений о Москве и москвичах; более важны личные связи, опыт успешной адаптации в социальном окружении — они являются ключевыми факторами в формировании позитивного образа Москвы у иранцев, влияя на их ожидания и эмоциональные реакции, помогая преодолевать негативные установки, вызванные стереотипами.

Для достижения устойчивого позитивного образа необходимо активно развивать программы культурного обмена и совместные проекты, которые обеспечат реальные взаимодействия и сблизят народы, способствуя более глубокому пониманию друг друга.

Источники и материалы

Договор о всеобъемлющем 2025 — Договор о всеобъемлющем стратегическом партнёрстве между Российской Федерацией и Исламской Республикой Иран // Кремль: [Электронный ресурс]. 17.01.2025. <http://kremlin.ru/supplement/6258> (дата обращения: 05.02.2025).

Минэкономразвития России 2024 — Минэкономразвития России: Количество поездов иранских туристов в Россию за первое полугодие 2024 г. увеличилось почти на 30% // Министерство экономического развития Российской Федерации: [Электронный ресурс]. 01.10.2024. https://www.economy.gov.ru/material/news/minekonomrazvitiya_rossii_kolichestvo_poezdok_iranskih_turistov_v_rossiyu_zh_pervoe_polugodie_2024_g_uvelichilos_pochti_na_30.html (дата обращения: 06.02.2025).

Объем торговли РФ и Ирана 2024 — Объем торговли РФ и Ирана вырос на 14,7% за девять месяцев 2024 года // Известия: [Электронный ресурс]. 23.12.2024. <https://iz.ru/1812358/2024-12-23/obem-torgovli-rf-i-irana-vyros-na-147-za-devyat-mesiatcev-2024-goda> (дата обращения: 03.02.2025).

ПМА 2024 — Материалы полевых исследований автора, собранных во время этнографической экспедиции в г. Москва.

Научная литература

Артановский С. Н. Этноцентризм и «возврат к этничности»: концепции и действительность // Этнографическое обозрение. 1992. № 3. С. 15–23.

Вазиров З. К., Афзали М., Гарибова Ф. М. Миграционные процессы между Россией и Ираном в контексте углубления сотрудничества в условиях санкций // ДЕМИС. Демографические исследования. 2023. Т. 3. № 3. С. 87–99. <https://doi.org/10.19181/demis.2023.3.3.6> EDN OBIRML.

Везнер Л. Н. Структура образа города: основные теоретические подходы // Вестник экономики, права и социологии. 2014. № 4. С. 221–224.

Волков Ю. Г. Социология: учебник. Изд. 2-е. Ростов н/Д.: КноРус, 2013. 496 с.

Зотова Ю. А. Взаимное восприятие в современных российско-иранских отношениях: образ России и Ирана в школьных учебниках истории двух стран // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2021. Т. 21. № 1. С. 157–170. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2021-21-1-157-170>

Ильюшкин В. В. Специфика проявления автостереотипов, гетеростереотипов в процессах межкультурного общения и обучения // Проблемы педагогики. 2015. № 5 (6) С. 7–11.

Лефевр А. Другие Парижи // Логос. 2008. № 3 (66). С. 141–147.

Лефевр А. Производство пространства. М.: Стрелка Пресс, 2015. 432 с.

Линч К. Образ города. М.: Стройиздат, 1982. 328 с.

Малеки Р. Взаимоотношения культур Ирана и России: вызовы и перспективы // Сотрудниче-

ство России и Ирана в политической, экономической и культурной областях как фактор укрепления мира и безопасности в Евразии: материалы Международной научно-практической конференции, Москва, 19 октября 2016 г. / под ред. А. Я. Касюка, И. К. Харичкина, А. И. Полищука. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2017. С. 138–143.

Полищук А. И., Соболева А. С., Карими Риabi Э. Развитие российско-иранских культурных связей в начале XXI в. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Международные отношения. 2018. Т. 18. № 2. С. 368–386. <https://doi.org/10.22363/2313-0660.2018-18-2-368-386>

Fiske S. T. Controlling Other People: The Impact of Power on Stereotyping // *American Psychologist*. 1993. Vol. 48. No 6. P. 621–628. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.48.6.621>

Gieryn T. F. A Space for Place in Sociology // *Annual Review of Sociology*. 2000. Vol. 26. P. 463–496. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>

Neuberg S. L., Williams K. E. G., Sng O., Pick C. M., Neel R., Krems J. A., Pirlott A. G. Toward Capturing the Functional and Nuanced Nature of Social Stereotypes: an Affordance Management Approach // *Advances in Experimental Social Psychology*. 2020. Vol. 62. P. 245–304. <https://doi.org/10.1016/bs.aesp.2020.04.004>.

References

Artanovskii, S. N. 1992. Etnotsentrizm i “vozvrat k etnichnosti”: kontseptsii i deistvitel’nost’ [Ethnocentrism and the “Return to Ethnicity”: Concepts and Reality]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 15–23.

Fiske, S. T. 1993. Controlling Other People: The Impact of Power on Stereotyping. *American Psychologist* 48(6): 621–628. <https://doi.org/10.1037/0003-066x.48.6.621>

Gieryn, T. F. 2000. A Space for Place in Sociology. *Annual Review of Sociology* 26: 463–496. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>

Il’iushkin, V. V. 2015. Spetsifika proiavleniia avtostereotipov, geterostereotipov v protsessakh mezhkul’turnogo obshcheniia i obucheniia [The Specificity of the Manifestation of Autostereotypes and Heterostereotypes in the Processes of Intercultural Communication and Learning]. *Problemy pedagogiki* 5(6): 7–11.

Lefebvre, A. 2008. *Drugie Parizhi* [Other Parises]. *Logos* 3(66): 141–147.

Lefebvre, A. 2015. *Proizvodstvo prostranstva* [The Production of Space]. Moscow: Strelka Press. 432 p.

Lynch, K. 1982. *Obraz goroda* [The Image of the City]. Moscow: Stroizdat. 328 p.

Maleki, R. 2017. Vzaimootnosheniia kul’tur Irana i Rossii: vyzovy i perspektivy [Relations Between the Cultures of Iran and Russia: Challenges and Prospects]. In *Sotrudnichestvo Rossii i Irana v politicheskoi, ekonomicheskoi i kul’turnoi oblastiakh kak faktor ukreplenii mira i bezopasnosti v Evrazii: materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Moskva, 19 october 2016* [Cooperation Between Russia and Iran in the Political, Economic and Cultural Spheres as a Factor in Strengthening Peace and Security in Eurasia: Materials of the International Scientific and Practical Conference, Moscow, October 19, 2016.], ed. by A. Ya. Kasiuk, I. K. Kharichkin, A. I. Polishchuk. Moscow: FGBOU VO MGLU. 138–143.

Neuberg, S. L., K. E. G. Williams, O. Sng, C. M. Pick, R. Neel, J. A. Krems, and A. G. Pirlott. 2020. Toward Capturing the Functional and Nuanced Nature of Social Stereotypes: An Affordance Management Approach. *Advances in Experimental Social Psychology* 62: 245–304. <https://doi.org/10.1016/bs.aesp.2020.04.004>

Polishchuk, A. I., A. S. Soboлева, and E. Karimi Riabi. 2018. Razvitie rossiisko-iranskikh kul’turnykh sviazi v nachale XXI v. [Development of Russian-Iranian Cultural Relations at the Beginning of the 21st Century]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seria: Mezhdunarodnye otnosheniia* 18 (2): 368–386. <https://doi.org/10.22363/2313-0660.2018-18-2-368-386>

Vazirov, Z. K., M. Afzali, and F. M. Garibova. 2023. Migratsionnye protsessy mezhdu Rossiei i Iranom v kontekste uglublenniia sotrudnichestva v usloviakh sanktsii [Migration Processes

- between Russia and Iran in the Context of Deepening Cooperation Under Sanctions]. *DEMIS. Demograficheskie issledovaniia* 3 (3): 87–99. <https://doi.org/10.19181/demis.2023.3.3.6> EDN OBIRML.
- Vezner, L. N. 2014. Struktura obraza goroda: osnovnye teoreticheskie podkhody [The Structure of the City Image: Main Theoretical Approaches]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii* 4: 221–224.
- Volkov, Yu. G. 2013. *Sotsiologiya: uchebnik* [Sociology: Textbook]. Izdanie 2-e. Rostov-na-Donu: KnoRus. 496 p.
- Zotova, Yu. A. 2021. Vzaimnoe vospriiatiie v sovremennykh rossiisko-iranskikh otnosheniikh: obraz Rossii i Irana v shkol'nykh uchebnikakh istorii dvukh stran [Mutual Perception in Contemporary Russian-Iranian Relations: The Image of Russia and Iran in School History Textbooks of the Two Countries]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Mezhdunarodnye otnosheniia* 21(1): 157–170. <https://doi.org/10.22363/2313-0660-2021-21-1-157-170>

УДК 394+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/99-110

Научная статья

© З. В. Анайбан, Г. Ф. Балакина

УРОВЕНЬ МЕЖЭТНИЧЕСКОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В РЕСПУБЛИКЕ ТЫВА (ПО РЕЗУЛЬТАТАМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Статья посвящена изучению уровня межэтнической толерантности в Туве в современный период. Анализ материалов опроса жителей республики, выполненного в 2023 г. по проекту «Социально успешные и неуспешные адаптационные практики этнорегиональных общностей в условиях масштабных инновационных изменений (на примере Республики Тыва)», свидетельствует в целом о стабильности и благоприятном развитии межэтнических отношений в данном регионе. Опрос трудоспособного населения Тувы (421 человек) проведен летом 2023 г. по выборке репрезентативной по этническому, возрастному, гендерному, территориальному составу. Результаты исследования показали, что наибольшие отличия в оценках современной межэтнической ситуации отмечаются между представителями двух основных этнических групп республики — тувинцами и русскими, в то же время половозрастная дифференциация в ответах опрошенных — между мужчинами и женщинами, а также между молодежью и старшим поколением не столь заметны. Выявленное в процессе исследования присутствие некоторой межэтнической напряженности главным образом в сфере межличностного общения обусловлено, прежде всего, наличием и не в должной мере решаемостью социально-экономических проблем в регионе, что так или иначе проецируется и отражается на общем климате межэтнического взаимодействия и толерантности.

Ключевые слова: Тува, межэтническая толерантность, опрос, тувинцы, русские, межэтнические отношения, этнические стереотипы

Ссылка при цитировании: Анайбан З. В., Балакина Г. Ф. Уровень межэтнической толерантности в Республике Тыва (по результатам этносоциологического исследования) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 99–110.

Анайбан Зоя Васильевна — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, д. 12). Эл. почта: anayban@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7063-2375>

Балакина Галина Федоровна — д. эк. н., главный научный сотрудник, Тувинский институт комплексного освоения природных ресурсов Сибирского отделения РАН (Российская Федерация, 667007 Республика Тыва, г. Кызыл, ул. Интернациональная, 117 А). Эл. почта: balakina.gal@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-7190>

UDC: 394+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/99-110

Original article

© Zoya Anayban, and Galina Balakina

INTERETHNIC TOLERANCE IN THE REPUBLIC OF TUVA (ETHNOSOCIOLOGICAL STUDY RESULTS)

The article is devoted to the study of interethnic tolerance in Tuva in the contemporary period. The analysis is based on the survey of the republic's residents, carried out in 2023 as part of the project "Socially successful and unsuccessful adaptation practices of ethnoregional communities in the context of large-scale innovative changes (on the example of the Republic of Tuva)". The results suggest that interethnic relations in the region are generally stable and favorable. In the summer of 2023, a survey was conducted among the working-age population of Tuva (421 people) using a sample representative in terms of ethnicity, age, gender, and territorial composition. The results of the study showed that the greatest differences in assessments of the current interethnic situation exist between the two main ethnic groups of the republic: Tuvans and Russians, while at the same time, gender and age differentiation in the responses of respondents — between men and women, as well as between young people and the older generation — is not so noticeable. Some interethnic tension revealed during the study, mainly in interpersonal communication, is primarily due to the presence of socio-economic problems in the region that are not being adequately solved, which is reflected in the general climate of interethnic interaction and tolerance.

Keywords: Tuva, ethnic tolerance, survey, Tuvans, Russians, interethnic relations, ethnic stereotypes

Authors Info: Anayban, Zoya V. — Dr. in History, Leading Research Fellow, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: anayban@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7063-2375>

Balakina, Galina F. — Dr. in Economy, Chief Research Fellow, Tuvian Institute for Exploration of Natural Resources, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Kyzyl, Republic of Tuva, Russian Federation). E-mail: balakina.gal@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2387-7190>

For citation: Anayban, Z. V., and G. F. Balakina. 2026. Interethnic Tolerance in the Republic of Tuva (Ethnosociological Study Results). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 99–110.

Постановка исследовательской задачи

Российская Федерация является одной из самых этнически мозаичных стран мира, на территории которой на сегодняшний день проживают представители более 190 национальностей, отличающихся между собой разнообразием языков, этнической культурой, традициями, в то же время имеющих единую многонациональную многоконфессиональную культуру, которая формировалась на протяжении многих веков. И

в этой связи важно подчеркнуть, что благоприятное развитие межэтнических отношений в нашей стране является сегодня одним из значимых факторов консолидации российского социума. Реалии нынешнего дня диктуют необходимость исследования как этнических процессов в целом, так и их отдельных аспектов, в частности. Кроме того, актуальность и значимость исследования этнических проблем, включая сферу межэтнического взаимодействия всех живущих в Российской Федерации народов, в настоящее время обусловлена также обострением ситуации в современных геополитических процессах и проявлением внешних угроз. Как отметил президент В. В. Путин, выступая в мае 2023 г. на заседании Совета по межнациональным отношениям, «мы видим, какое агрессивное внешнее давление сейчас оказывается на Россию, на всё наше общество. Атаки на нашу историю, культуру, духовные ценности не прекращаются, так же, как и попытки вбить клин в согласие, братство народов нашей страны. Наши противники решили, что многонациональность России — это и есть её уязвимое место, и делают всё, чтобы нас разобщить» (Заседание Совета 2023).

Термин «толерантность» (от *лат.* *tolerantia* — «терпение») используется во многих отраслях знаний и стало междисциплинарным понятием, частью научной и политической терминологии. В социальном аспекте толерантность, по мнению М. Р. Сандлер, лежит в основе культурных измерений человеческой субъективности, является «барометром», который в той или иной мере позволяет определить уровень общественной зрелости людей, культуру участников социального общения, их готовность к общему поиску путей примирения, согласия и мира (Сандлер 2022: 48). Что касается непосредственно термина «межэтническая толерантность», следует отметить, что в научном сообществе имеются разные трактовки этого понятия. Так, известный этносоциолог Л. М. Дробижева рассматривала межэтническую толерантность как «готовность принять других, такими, как они есть, и взаимодействовать с ними на основе согласия» (Дробижева 2013: 316). Мы же под толерантностью понимаем терпимость к взглядам, нравам, привычкам, отличным от собственных, позитивное отношение к представителям других социальных групп, включая этнические, то есть придерживаемся традиционного понимания толерантности, принятого социологами и этносоциологами (Дробижева 2009; Мартынова 2014; Сикевич 2012; Губогло 2002; Карпов 2015).

Российскими учеными исследование проблем этничности и мониторинг межэтнических отношений проводится в рамках теории этносоциологического анализа социального развития. Методологические основы этносоциальных процессов, динамики межнационального взаимодействия и предупреждения межэтнических конфликтов определены в трудах В. А. Тишкова (Тишков 2012), Л. М. Дробижевой, Ю. В. Арутюняна, А. А. Сусоколова (Дробижева 2012, 2021; Арутюнян и др. 1999), Ю. В. Попкова, В. Г. Костюка, Е. А. Тюгашева (Попков, Костюк 2017; Попков, Тюгашев 2017). Проблемы развития этносоциальных отношений в Республике Тыва исследованы в работах авторов данной статьи (Анайбан, Балакина 2015; Анайбан 2020), Ч. К. Ламажаа (Ламажаа 2016) и ряда других авторов (Файзуллин 2014; Доржу 2019).

Цель данного исследования — изучение уровня межэтнической толерантности, анализ и определение основных тенденций развития этнического взаимодействия в Республике Тыва.

Как мы уже отмечали в своих предыдущих публикациях, в истории Тувы были периоды резкого ухудшения и неблагоприятного развития межэтнических отно-

шений, что впоследствии, кроме полученных уроков и сделанных на этой основе выводов, привело к осознанию объективной необходимости изучения и отслеживания в динамике межнациональных отношений с обязательным применением этнологического мониторинга, позволяющего не только определить наличие латентной межэтнической напряженности, но и своевременно принять меры по разрешению выявленной проблемы. Для анализа сложившейся на сегодняшний день этнической ситуации в Республике Тыва и определения уровня межэтнической толерантности ее жителей авторы данной работы обратились к материалам этносоциологического опроса, осуществленного в названном регионе в 2023 г., а также с целью определения изменений и направлений развития исследуемых вопросов в качестве сравнительного аспекта были привлечены результаты реализованных ранее исследований, проведенных под руководством авторов данной работы.

Эмпирическая база исследования

В июне-июле 2023 г. под руководством Г. Ф. Балакиной с привлечением сотрудников Тувинского института гуманитарных и прикладных социально-экономических исследований при Правительстве Республики Тыва (ТИГПИ) проведено социологическое исследование трудоспособного населения республики по анкете, включавшей 56 вопросов. В опросе приняли участие 421 человек трудоспособного возраста. Исследованием были охвачены города Кызыл (столица республики), Ак-Довурак, Шагонар, Чадан и Туран, а также Кызылский, Пий-Хемский, Каа-Хемский, Улуг-Хемский, Тандинский, Овюрский и Эрзинский кожууны. Среди респондентов 53,2% составляли женщины и 46,8% — мужчины. Возрастной состав респондентов: 28,7% — молодые люди в возрасте от 18 до 30 лет, 44,4% — лица в возрасте от 31 до 50 лет. Этнический состав выборки также соответствовал общим показателям по Туве: 85,1% тувинцы, 12,3% — русские, а оставшиеся 2,6% — представители других национальностей (хакасы, буряты, киргизы, белорусы и др.). Принадлежность к этнической группе определялась самооценкой респондентов. Представительность репрезентативной выборки соответствует структуре населения республики по данным Всероссийских переписей населения 2020 г. (Краткий обзор 2021).

Для отслеживания динамики этнической толерантности использовались ответы респондентов на блок вопросов, касающихся оценки этнополитической ситуации в Республике Тыва, особенностей межэтнического взаимодействия, мнения о позитивных и негативных чертах характера представителей собственного и соседнего народа (18 вопросов). Респондентам предлагалось из перечня черт характера, включающего позитивные и негативные, выбрать качества, наиболее часто встречающиеся у тувинцев и русских. Перечень качеств состоял из 27 наименований, из них 14 были позитивными и 13 негативными. На основе анализа частоты ответов определялись авто — и гетеростереотипы основных этнических групп — тувинцев и русских.

Результаты исследования

Особенности оценки межнациональных отношений. По материалам опроса жителей Тувы прослеживается высокий уровень позитивного восприятия межэтнического общения, подавляющее большинство опрошенных оценивают межнацио-

нальные отношения как хорошие и нормальные (Табл. 1, 2), при этом русские жители несколько более сдержаны в оценках, молодые респонденты более позитивно оценивают уровень межэтнического взаимодействия. Каждый второй русский считает для себя важным получение возможности спокойно жить и работать в республике. Оценки мужчин и женщин несколько разнятся: хорошими считают межэтнические отношения 28,8% мужчин и 22,9% ответивших женщин; нормальными — соответственно 62,1 и 70,4; обострившимися — 7,6% мужчин и 5,8% женщин.

Следует заметить достаточно существенный уровень ксенофобии (неприятия чужого, нетерпимость), в особенности у русских, напряженность в общении с представителями другой этнической группы: из их числа 9,8% указали, что к представителям другой национальности относятся настороженно (Табл. 2), хотя этот уровень с течением лет снижается (Балакина 2022: 26), но все же остается заметным.

Таблица 1

**Распределение ответов на вопрос «Как Вы в целом оцениваете
межнациональные отношения в Республике Тыва?» (%)***

Варианты ответов	Все опрошенные	Из них		
		Тувинцы	Русские	Молодежь
Как хорошие	25,7	27,7	15,4	28,8
Как нормальные	66,5	66,2	65,4	65,3
Отношения обострились	6,6	5,3	15,4	5,1
Затрудняюсь ответить	1,2	0,8	3,8	0,8

*По данным опроса 2023 г.

Таблица 2

**Распределение ответов на вопрос «Каково Ваше отношение к людям иной,
чем у Вас национальности?» (%)***

Варианты ответов	Все опрошенные	Из них		
		Тувинцы	Русские	Молодежь
я одинаково отношусь к людям любой национальности	83,4	83,2	84,6	81,4
как правило, испытываю симпатию	8,8	8,9	5,8	14,4
я отношусь настороженно	7,1	7,0	9,8	3,4
Затрудняюсь ответить	0,7	0,9	0,0	0,8

*По данным опроса 2023 г.

Отмечены гендерные отличия: мужчины меньше, чем женщины, испытывают симпатию к представителям другой этнической группы — 7,6% и 9,9% и более настороженно относятся к ним — 9,1% в сравнении с 5,4% женщин. Большинство респондентов — 65,2% (66,2% тувинцев и 51,9% русских) — считают, что этнический состав трудового коллектива не имеет никакого значения, что в многонациональном

коллективе работать лучше указали 20,2% (20,9 и 19,2 соответственно), сложности в работе с людьми другой национальности отметили 12,6% (11,2 и 23,1 соответственно). Мужчинам труднее, чем женщинам приспособиться к многонациональному составу трудового коллектива: 14,1% из них по сравнению с 11,2% женщин указали, что в многонациональном коллективе работать сложнее.

Жители Тувы адекватно оценивают возможности совершенствования межэтнических отношений. Значительное число опрошенных в качестве основных направлений работы для улучшения межэтнического взаимодействия называют стабилизацию и подъем экономики — 48,9% ответивших, из них 48% тувинцев и 51,9% русских; снижение преступности — соответственно 36,6%, 35,8 и 40,4%; решение вопросов развития культуры — 41,6%, 40,2 и 50%. Для молодежи существенно более значимы вопросы развития экономики региона для оптимизации межэтнических отношений.

Результаты опроса 2023 г. по блоку вопросов об этнополитической ситуации в Туве в основном совпадают с данными опросов, проведенных в 2010–2021 гг. Нами отмечалось: «В ходе опроса 2021 г. выяснилось, что большинство населения положительно оценивает состояние межнациональных отношений в Туве. Так, более 92% респондентов указали, что оценивают межэтнические отношения как хорошие (8,3%) и нормальные (84,4%). Межнациональные отношения в республике как ухудшившиеся охарактеризовали 7,3% ответивших, тогда как в 2010 г. эти показатели были 14,3% от числа всех респондентов и 13,9% молодых людей» (Балакина 2022: 27).

Этнические стереотипы. Как известно, важнейшей составляющей межэтнических отношений являются этнические стереотипы. Обращение к материалам нашего исследования тридцатилетней давности и сопоставление его итогов с данными последнего опроса позволяет говорить в целом о стабильности, «живучести и стойкости» этнических стереотипов как таковых, а также малой их подверженности каким-либо внешним или внутренним процессам трансформации. Кроме того, по результатам недавнего исследования, несмотря на характерную для подавляющего большинства населения этническую толерантность, в сфере межэтнического взаимодействия продолжают сохраняться негативные национальные стереотипы, на которых мы остановимся ниже. О наличии и распространенности проблем в этой сфере межэтнического взаимодействия во многих других российских регионах свидетельствует и тот факт, что в разделе «Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года», где речь идет о влиянии ряда негативных факторов, влияющих на развитие межнациональных отношений, наряду «с проявлениями ксенофобии, межэтнической нетерпимости», была названа и «распространенность негативных стереотипов в отношении некоторых народов» (Стратегия государственной национальной политики 2024).

По данным опроса 2023 г., говоря об общих позитивных признаках, характерных как для численно доминирующего этноса республики — тувинцев, так и местных русских, опрошенные больше всего отмечали, как и десять лет назад, открытость и простоту, гостеприимство, трудолюбие, готовность прийти на помощь, терпимость, энергичность, культуру и воспитанность, а в числе негативных чаще других называли властолюбие, леность и скрытность. Распределение ответов опрошенных с учетом половозрастных различий показало, что при всей общей схожести высказанных мнений, а также довольно большом их разнообразии, в абсолютном боль-

шинстве превалируют положительные оценки. Список основных черт характера, свойственных названным этническим группам, данных нашими респондентами отличается главным образом лишь тем, что оценки женщин по всем позициям заметно позитивнее. Несмотря на то, что приведенные результаты исследования 2023 г. не идентичны и не совпадают полностью с теми, что были получены в процессе предыдущих опросов, все же при их сопоставлении прослеживается следующая закономерность — тогда и сейчас базу данных положительных характеристик чаще всего составляют общечеловеческие качества, тогда как отрицательные сопряжены с более частными или личностными мотивациями.

Распределение ответов опрошенных с учетом половозрастных различий показало, что при всей общей схожести высказанных мнений, а также довольно большом их разнообразии, в абсолютном большинстве превалируют положительные оценки. Например, говоря о тех или иных характерных качествах русских, респонденты-мужчины больше других указывали на открытость и простоту (45,5%), энергичность (27,8%), культуру и воспитанность (25,3%), трудолюбие (23,7%), респонденты-женщины в том же порядке называли открытость и простоту (40,4%), энергичность (32,7%), культуру и воспитанность (31,4%) и трудолюбие (26,9%). У опрошенных как мужчин, так и женщин в перечне отрицательных характеристик, присущих русским, примерно в одинаковой степени обозначены лицемерие и хитрость (18,3% и 18,6% соответственно), властолюбие (12,2% и 12,7% соответственно), скрытность (12,7% и 10,9% соответственно) и эгоизм (9,6% и 8,2% соответственно).

Аналогичный расклад в установках мы наблюдаем в оценках опрошенных мужчин и женщин в отношении тувинцев. В полученных ответах также отмечается доминирование позитивных черт. Так, прежде всего, среди них довольно внушительна численность указавших на гостеприимность местных жителей (54,5% и 67,7% соответственно), а также на открытость, простоту (50,0% и 53,8% соответственно) и готовность прийти на помощь (29,8% и 27,8% соответственно). Из всего числа опрошенных как мужчин, так и женщин в числе негативных свойств характера тувинцев наиболее часто назывались следующие три — лень (27,3% и 28,7% соответственно) и далее значились безответственность (17,2% и 18,4% соответственно), скрытность (16,2% и 17,0% соответственно). Как видим, список основных черт характера, свойственных представителям титульной национальности и русским жителям республики, данных нашими респондентами отличается главным образом лишь тем, что оценки женщин по всем позициям заметно позитивнее.

Поскольку при освещении данного вопроса, безусловно, особая роль отводится этническому компоненту, целесообразно остановиться отдельно на такой его немаловажной составляющей как автостереотипы и гетеростереотипы. Материалы названного опроса, содержащие наряду с другими и вопросы, нацеленные на изучение автостереотипов (характеризующих собственную этническую группу) и гетеростереотипов (характеризующих другую этническую группу) основных этнических групп Тувы, показали, что устоявшиеся мнения и установки представителей разных национальностей относительно друг друга имеют много общего. И эти данные в полной мере коррелируются с результатами более ранних исследований (в частности, с данными опроса 2010 г.) (Анайбан, Балакина 2015: 99).

В числе специфических особенностей атостереотипов у местных жителей следует назвать явное преобладание позитивных оценок, приписываемых непосредствен-

но своему народу. Так, тувинцы считают, что их представители, прежде всего, гостеприимны (62,3%), энергичны (53,1%) и почтительны со старшими (30,4%). Русские жители уверены, что в характере их народа в большей степени преобладают такие черты как открытость и простота (48,1%), трудолюбие (38,5%), культура и воспитанность (36,5%). Сравнение этих данных с аналогичными показателями предыдущих опросов показало, что за прошедшие годы в этом вопросе не произошло каких-либо существенных трансформаций. Так, в полученном по итогам обследования списке автостереотипов и у тувинцев, и у русских больше всего положительных характеристик. В то же время и те, и другие признают присутствие негативных черт в характере своей этнической группы. Почти треть из общего числа опрошенных тувинцев в числе таковых назвали лень (27,7%), а также безответственность (18,5%), зависть (16,0%) и скрытность (14,8%). Русские респонденты, в отличие от прошлых лет, когда мы отмечали достаточно «скромный» перечень негативных черт, приписываемый ими своему народу, в этот раз оказались более критичными. В частности, из опрошенных русских примерно 15% заявили, что, на их взгляд, их собратья ленивые, почти каждый десятый думает, что они эгоистичны и лицемерны (по 9,6%) и 7,7% приписывают им заносчивость. И все же, как и ранее, по сравнению с автостереотипами русских, процент отрицательных черт в автостереотипах тувинцев несколько выше, что свидетельствует в данном случае о присутствии большей самокритичности у последних.

По данным нашего исследования, гетеростереотипы в отличие от автостереотипов, напротив, показывают заметное доминирование негативных свойств. В частности, с точки зрения русского населения, представители количественно доминирующего этноса республики отличаются гостеприимством (55,8%), открытостью и простотой (44,2%), почитанием старших (44,2%). В то же время они достаточно ленивы и скрытны (по 25% ответивших). Кроме того, для них характерны властолюбие и жестокость (по 19,2% ответивших), а также безответственность, заносчивость, непрактичность, скрытность и лицемерие (по 13,5% ответивших).

Тувинцы ценят в русских, прежде всего, открытость и простоту (41,6%), энергичность (30,4%), культуру и воспитанность (27,4%). Среди отрицательных свойств русских называются лицемерие и хитрость (19,4%), властолюбие (13,8%) и скрытность (12,4%). Как известно, завышенная позитивная оценка, присутствующая в автостереотипах этих этнических групп и, наоборот, заметно заниженная оценка, отмечаемая в гетеростереотипах говорит о существовании и сохранении проблем в сфере межэтнического общения. Вместе с тем, важно подчеркнуть, что в целом в обоих случаях оценки, характеризующие образ той и другой группы, стали более лояльными и более спокойными, что дает возможность говорить о проявлении благоприятных тенденций в этой сфере. На наш взгляд, наблюдаемое в последнее время приобщение и очевидный рост взаимного интереса к истории, культуре, традициям и обычаям основных этнических групп республики — тувинцев и местных русских со стороны представителей других народов, во многом предопределил и явился тем самым триггером, способствовавшим улучшению климата межэтнического взаимодействия в данном регионе.

Выводы

Анализ результатов названного исследования, показал, что за последнее десятилетие межэтническая ситуация в данном регионе заметно улучшилась. При этом в целом как у

представителей численно доминирующей этнической группы — тувинцев, так и у русских жителей наблюдается преобладание толерантного отношения не только к своему народу, но и к другим. В настоящее время межэтническое взаимодействие в Республике Тыва достаточно позитивно, что детерминируется высоким уровнем толерантности, объективности ин-группового и аут-группового восприятия, хотя, по данным исследования 2023 г. прослеживается некоторая напряженность в оценках представителей второй основной этнической группы региона — русских. Выявленная тревожность в оценках национальных отношений и некоторый дискомфорт, который испытывают русские жители, с нашей точки зрения, вызван в том числе продолжающимся сокращением их доли в общей численности республики. Так, если по результатам предыдущей Всероссийской переписи населения 2010 г. численность титульной национальности в республике достигала 82%, русских — 16,7%, тувинцев-тоджинцев — 0,6%, представителей других национальностей — 1,1%, то по переписи 2020 г. эти показатели уже составили соответственно 88,6%, 10,1%, 2,3% и 5,6% (Республика Тыва 2012: 18).

Таким образом, за последние десять лет доля русского населения ещё более уменьшилась и насчитывала лишь десятую часть от общего числа её жителей.

Динамика этнических стереотипов за последнее десятилетие, с одной стороны, подтверждает постепенное снижение межэтнической напряженности в регионе, с другой, — выявляет сохранение определенных проблем в этой сфере, о чем говорят наличие и живучесть определенных негативных установок в восприятии иной этнической группы. Однако, по нашему убеждению, имеющая место этническая напряженность в межличностном общении, носящая латентный характер, в основном обусловлена проблемами в экономическом положении этого региона, недовольством жителей слабой решаемостью проблем в социальной сфере и на этой основе, ставшей уже хронической их социальной нестабильностью. В этой связи достаточно сказать, что по результатам исследования РИА Новости, в рейтинге регионов по качеству жизни за 2024 г. Республика Тыва вновь замыкает этот список вкупе с двумя другими субъектами Российской Федерации (Рейтинг регионов 2024). Как известно, социально-экономические процессы в Туве имеют черты кризисности: колебание темпов роста макроэкономических показателей, снижающийся, но достаточно высокий уровень безработицы, низкий уровень доходов населения, высокий уровень бедности. Это детерминирует конкуренцию этнических и социальных групп на рынке труда и обуславливает риски возникновения конфликтов на межнациональной основе. Однако, указанные риски нивелируются высоким уровнем толерантности, отсутствием антисоциальной консолидации при сохранении социальной дистанции этнических групп. Также риски снижаются вследствие позитивно развивающегося процесса этнокультурного синкретизма, диалога культур тувинского и русского этносов, возможности которого далеко не исчерпаны. Добавим также, поскольку молодежь отличается более высоким уровнем толерантности и низким уровнем ксенофобии, это вселяет надежду на благоприятное развитие межэтнических отношений в обозримой перспективе.

Источники и материалы

Совет по межнациональным — Заседание Совета по межнациональным отношениям // Совет при Президенте РФ по межнациональным отношениям. [Электронный ресурс]. https://sovetnational.ru/netcat_files/48/57/h_28a1f635abc5b6a90d33180ddcbbdbd52 (дата обращения: 05.10.2024).

- ВПН 2020 — Краткий обзор итогов Всероссийской переписи населения 2020 г. Республика Тыва (2021) // Официальный портал Управления Федеральной службы государственной статистики по Красноярскому краю, Республике Хакасия и Республике Тыва. [Электронный ресурс]. <https://24.rosstat.gov.ru/folder/66693> (дата обращения: 10.12.2024).
- Национальный состав 2020 — Национальный состав и владение языками // Итоги Всероссийской переписи населения 2020 года. Т. 5: Национальный состав населения по городским округам, муниципальным районам по Республике Тыва. Красноярск: Красстат. 2022. [Электронный ресурс]. https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladienie_yazykami (дата обращения: 09.04.2025).
- Рейтинг регионов 2024 — Рейтинг регионов по качеству жизни — 2024 // РИА Новости. [Электронный ресурс]. 3 с. <https://riarating.ru/infografika/20250217/630276667.html?ysclid=m7iotof14q230172802> (дата обращения: 20.02.2025).
- Республика Тыва 2012 — Республика Тыва 2012: 18. Национальный состав и владение языками, гражданство // Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года: в 11 томах. Офиц. издание. Т. 4. М.: Статистика России. 2012. [Электронный ресурс]. https://rosstat.gov.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/vol4pdf.html (дата обращения: 14.08.2024).
- Стратегия — Стратегия государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2025 года. № 1666. [Электронный ресурс]. <http://www.scrf.gov.ru/security/State/document119/> (дата обращения: 30.12.2024 г.).

Научная литература

- Анайбан З. В. Динамика развития этнодемографических процессов в постсоветской Туве // Вестник Института востоковедения РАН. 2020. № 2. С. 284–293. <https://www.doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-284-293>
- Анайбан З. В., Балакина Г. Ф. Динамика межэтнических отношений и этнических стереотипов в Республике Тыва // Социологические исследования. 2015. № 8. С. 93–99.
- Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. М.: Аспект Пресс, 1999. 271 с.
- Балакина Г. Ф. Риски развития человеческого потенциала этнических общностей Республики Тыва (1999–2021 гг.) // Новые исследования Тувы. 2022. № 2. С. 20–33. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.2.2>
- Губогло М. Н. Толерантность представлений и представление о толерантности // Этнопанорама. 2002. № 3–4. С. 58–71.
- Доржу З. Ю. Межэтническое взаимодействие русских и тувинцев в советской и постсоветской Туве (на примере национально-смешанных семей) // Новые исследования Тувы. 2019. № 1. С. 144–156. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.11>
- Дробижева Л. М. Опыт 1990-х гг. и управление культурным многообразием // Социологические исследования. 2021. № 8. С. 51–61. <https://doi.org/10.31857/S013216250015254-2>
- Дробижева Л. М. Межэтническое согласие и пороги нетерпимости в российском обществе // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: Российская политическая энциклопедия. 2013. Часть III. Глава I. С. 314–335.
- Дробижева Л. М. Ресурс межнационального согласия и баланс нетерпимости в современном российском обществе // Мир России. 2012. Т. 21. № 4. С. 91–110.
- Дробижева Л. М. Толерантность и проблемы интеграции многокультурных сообществ // Вестник Института Кеннана в России. 2009. Вып. 16. http://www.isras.ru/files/File/Publication/Tolerantnost_i_priblemiy.pdf
- Карпов А. О. Диссонансная толерантность как альтернатива позитивной толерантности мультикультурализма // Социологические исследования. 2015. № 10. С. 152–157.
- Ламажжаа Ч. К. Тувинская этничность и социум в этносоциологических и антропологических исследованиях // Новые исследования Тувы. 2016. № 2. С. 32–51.

- Мартынова М. Ю. Школьное образование в адаптации мигрантов (зарубежные и российские модели) // Вестник российской нации. 2014. № 2. С. 173–195.
- Попков Ю. В., Костюк В. Г. Динамика социокультурных процессов в сообществах: тенденции, основные показатели // Сибирский философский журнал. 2017. Т. 15. № 3. С. 75–85. <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2017-15-3-75-85>
- Попков Ю. В., Тюгашев Е. А. Феномен города как межэтнического сообщества // ЭКО. 2017. № 10 (520). С. 7–19.
- Сандлер М. Р. Постсоветская миграция в Европе категории advanced: толерантность принимающего европейского сообщества и мнения мигрантов о толерантности // Многоязычие в образовательном пространстве. 2022. № 14. С. 48–57.
- Сикевич З. В. Этнические парадоксы и культурные конфликты в российском обществе. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. 2012. 205 с.
- Тишков В. А. Этнополитический конфликт: системный и антропологический (вместо заключения) // Этничность и религия в современных конфликтах / отв. ред. В. А. Тишков. М.: Наука. 2012. С. 627–651.
- Файзуллин Ф. С., Файзуллин Т. Ф. Региональные особенности социального развития этнических общностей // Вестник Академии наук Республики Башкортостан. 2014. Т. 19. № 3. С. 67–75.

References

- Anayban, Z. V. 2020. Dinamika razvitiya etnodemograficheskix prosessov v postsovetskoy Tuve [Dynamics of the Development of Ethnodemographic Processes in Post-Soviet Tuva]. *Vestnik Instituta vostokovedeniya RAN* 2: 284–293. <https://www.doi.org/10.31696/2618-7302-2020-2-284-293>
- Anayban, Z. V., and G. F. Balakina. 2015. Dinamika mezhetnicheskikh otnoshenij i etnicheskikh stereotipov v Respublike Tyva [Dynamics of Interethnic Relations and Ethnic Stereotypes in the Republic of Tuva. Sociological Studies]. *Sociologicheskie issledovaniya* 8: 93–99.
- Arutyunyan, Yu. V., L. M. Drobizheva, and A. A. Susokolov. 1999. *Etnosociologiya* [Ethnosociology]. Moscow: Aspect Press. 271 p.
- Balakina, G. F. 2022. Riski razvitiya chelovecheskogo potentsiala etnicheskikh obshchestv Respubliki Tyva (1999–2021 gg.) [Risks in Human Development in Ethnic Communities of the Republic of Tuva (1999–2021)]. *Novye issledovaniya Tuvy* 2: 20–33. <https://www.doi.org/10.25178/nit.2022.2.2>
- Dorzhu, Z. Yu. 2019. Mezhetnicheskoe vzaimodeistvie russkikh i tuvintsev v sovetskoi i postsovetskoi Tuve (na primere natsional'no-smeshannykh semei) [Interethnic Interaction of Russians and Tuvans in Soviet and Post-Soviet Tuva: The Case of Ethnically Mixed Families]. *Novye issledovaniia Tuvy* 1: 144–156. <https://doi.org/10.25178/nit.2019.1.11>
- Drobizheva, L. M. 2009. Tolerantnost' i problemy integratsii mnogokul'turnykh soobshchestv [Tolerance and Problems of Integration of Multicultural Communities]. *Vestnik Instituta Kennana v Rossii* 16. http://www.isras.ru/files/File/Publication/Tolerantnost_i_priblemny.pdf
- Drobizheva, L. M. 2012. Resurs mezhnatsional'nogo soglasii i balans neterpimosti v sovremennom rossiiskom obshchestve [The Resource of Interethnic Harmony and the Balance of Intolerance in Modern Russian Society]. *Mir Rossii* 21(4): 91–110.
- Drobizheva, L. M. 2013. Mezhetnicheskoe soglasie i porogi neterpimosti v rossiiskom obshchestve [Interethnic Harmony and Thresholds of Intolerance in Russian Society]. In *Grazhdanskaia, etnicheskaiia i regional'naia identichnost': vchera, segodnia, zavtra* [Civil, Ethnic, and Regional Identity: Yesterday, Today, Tomorrow], ed. by L. M. Drobizheva. Part III. Moscow: Rossiiskaia politicheskaiia entsiklopediia. 314–335.
- Drobizheva, L. M. 2021. Opyt 1990-kh gg. i upravlenie kul'turnym mnogoobraziem [The Experience of the 1990s and the Management of Cultural Diversity]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 51–61. <https://doi.org/10.31857/S013216250015254-2>

- Faizullin, F. S., and T. F. Faizullin. 2014. Regional'nye osobennosti sotsial'nogo razvitiia etnicheskikh obshchestv [Regional Features of Social Development of Ethnic Communities]. *Vestnik Akademii nauk Respubliki Bashkortostan* 19(3): 67–75.
- Guboglo, M. N. 2002. Tolerantnost' predstavlenii i predstavlenie o tolerantnosti [Tolerance of Ideas and the Idea of Tolerance]. *Etnopanorama* 3–4: 58–71.
- Karpov, A. O. 2015. Dissonansnaia tolerantnost' kak alternativa pozitivnoi tolerantnosti mul'tikulturalizma [Dissonant Tolerance as an Alternative to Positive Tolerance of Multiculturalism]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 10: 152–157.
- Lamazhaa, Ch. K. 2016. Tuvinskaia etnichnost' i sotsium v etnosotsiologicheskikh i antropologicheskikh issledovaniiaakh [Tuva Ethnicity and Society in Ethnosociological and Anthropological Studies]. *Novye issledovaniia Tuvy* 2: 32–51.
- Martynova, M. Yu. 2014. Shkol'noe obrazovanie v adaptatsii migrantov (zarubezhnye i rossiiskie modeli) [School Education in the Adaptation of Migrants (Foreign and Russian Models)]. *Vestnik rossiiskoi natsii* 2: 173–195.
- Popkov, Yu. V., and V. G. Kostyuk. 2017. Dinamika sotsiokul'turnykh protsessov v soobshchestvakh: tendentsii, osnovnye pokazateli [Dynamics of Social-Cultural Processes in Communities: Trends And Main Indicators]. *Sibirskii filosofskii zhurnal* 15(3): 75–85. <https://doi.org/10.25205/2541-7517-2017-15-3-75-85>
- Popkov, Yu. V., and E. A. Tyugashev. 2017. Fenomen goroda kak mezhetnicheskogo soobshchestva [The Phenomenon of the City as an Interethnic Community]. *EKO* 10 (520): 7–19.
- Sandler, M. R. 2022. Postsovetskaia migratsiia v Evrope kategorii advanced: tolerantnost' priniimaiushchego evropeiskogo soobshchestva i mneniia migrantov o tolerantnosti [Post-Soviet Migration in Europe of the Advanced Category: Tolerance of the Host European Community and Migrants' Opinions on Tolerance]. *Mnogiazychie v obrazovatel'nom prostranstve* 14: 48–57.
- Sikevich, Z. V. 2012. *Etnicheskie paradoksy i kul'turnye konflikty v rossiiskom obshchestve* [Ethnic Paradoxes and Cultural Conflicts in Russian Society]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 205 p.
- Tishkov, V. A. 2012. Etnopoliticheskii konflikt: sistemnyi i antropologicheskii (vmesto zakliucheniia) [Ethnopolitical Conflict: Systemic and Anthropological (Conclusion)]. In *Etnichnost' i religiia v sovremennykh konfliktakh* [Ethnicity and Religion in Contemporary Conflicts], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: Nauka. 627–651.

КАВКАЗОВЕДЕНИЕ

УДК 394+32+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/111-125

Научная статья

© Д. В. Хапсаева, Б. А. Синанов

**СОЦИАЛЬНЫЕ И КУЛЬТУРНЫЕ ИНИЦИАТИВЫ
МОЛОДЕЖИ СКФО В ПРОЦЕССАХ УКРЕПЛЕНИЯ
РОССИЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ**

В статье рассматриваются представления молодежи СКФО о своем участии в процессе укрепления российской идентичности в регионе, о роли в этом процессе межэтнических отношений и современных способов их оптимизации, о значимости популяризации этнических традиций и практиках их использования. Взгляды молодого поколения представляются важным индикатором социально-политических и культурных процессов, поскольку молодежь сегодня является лидером различных социальных и культурных инициатив. В условиях включенности в глобальное медианпространство, которое используется недружественными силами для распространения деструктивных идей «деколонизации», направленность этих инициатив должна быть объектом научного внимания. Основным источником настоящего исследования стали материалы, представленные молодежными организациями на соискание грантов Президентского фонда культурных инициатив за период с 2017 по 2025 год, направленные на укрепление российской идентичности в регионе. Анализ заявок позволил выделить среди них проекты, основанные на этнической традиции, ее популяризации и использовании в оптимизации межэтнических отношений; проекты, создающие условия для установления дружеских контактов в различных молодежных сообществах; и проекты, направленные на выявление и актуализацию объединяющих смыслов и символов. Отметим, что рассмотренные заявки корректируют выявленные учеными интегрирующие смыслы — общее государство, русский язык, родная земля, ответственность за судьбу России, общее историческое прошлое и общие символы.

Хапсаева Дана Валерьевна — 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, пр. Мира 10). Эл. почта: daniela2383@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4449-129X>

Синанов Борис Андреевич — 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, 362040 Владикавказ, пр. Мира 10). Эл. почта: boris-sinanov@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0568-1058>

* Публикация подготовлена в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности (2023–2025). Проект «Ценности и идентичности на Северном Кавказе: взаимосвязи и риски в историческом и современном дискурсах».

Ключевые слова: Северный Кавказ, молодежь, культурные инициативы, российская идентичность

Ссылка при цитировании: Хансаева Д. В., Синанов Б. А. Социальные и культурные инициативы молодежи СКФО в процессах укрепления российской идентичности // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 111–125.

UDC: 394+32+316

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/111-125

Original article

© *Dana Khapsaeva, and Boris Sinanov*

STRENGTHENING RUSSIAN IDENTITY THROUGH YOUTH SOCIAL AND CULTURAL INITIATIVES IN THE NORTH CAUCASUS FEDERAL DISTRICT

This article examines the perceptions of young people in the North Caucasus Federal District regarding their role in strengthening Russian national identity within the region, the significance of interethnic relations and contemporary methods of optimizing them, and the importance of ethnic traditions and their promotion in this process. The views of the younger generation are an important indicator of socio-political and cultural processes, as young people today are leading various social and cultural initiatives. Given their involvement in the global media landscape, which is exploited by hostile forces to disseminate destructive ideas of “decolonization,” the focus of these initiatives should be the subject of scholarly attention. This study draws primarily on the materials submitted by youth organizations for grants from the Presidential Fund for Cultural Initiatives for the period 2017–2025, aimed at strengthening Russian identity in the region. An analysis of the applications identified projects based on ethnic traditions, their popularization, and using them in optimizing interethnic relations; projects that foster friendly contacts within various youth communities; and projects aimed at identifying and enhancing unifying meanings and symbols. It should be noted that the applications reviewed correct the unifying notions identified by scholars: a shared state, the Russian language, native land, responsibility for the fate of Russia, a shared historical past, and common symbols.

Keywords: North Caucasus, youth, cultural initiatives, Russian identity

Authors Info: Khapsaeva, Dana V. — Researcher, V. I. Abayev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies — branch of the Federal Scientific Center “Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences” (Vladikavkaz, Russian Federation). E-mail: daniela2383@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4449-129X>

Sinanov, Boris A. — Ph.D. in History, Senior Researcher, V. I. Abayev North-Ossetian Institute of Humanitarian and Social Studies — branch of the Federal Scientific Center “Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences” (Vladikavkaz, Russian Federation). E-mail: boris-sinanov@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-0568-1058>

For citation: Khapsaeva, D. V., and B. A. Sinanov. 2026. Strengthening Russian Identity Through Youth Social and Cultural Initiatives in the North Caucasus Feder-

al District. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 111–125.

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 Valery Tishkov). The project “Values and Identities in the North Caucasus: Interconnections and Risks in Historical and Contemporary Discourses”.

Введение

В современных реалиях угрозы национальной безопасности России, российской государственности и идентичности, пристальное внимание недружественных сетевых ресурсов направлено на молодежь, особенно на молодое поколение Северного Кавказа, который традиционно привлекает внимание деструктивных сил. Иллюзорные представления о наличии в регионе сепаратистских сил и огромном современном конфликтогенном потенциале, мотивируют их на транслирование политики, разрушающей традиционные российские ценности и препятствующей укреплению российской идентичности.

Роли молодого поколения Северного Кавказа в современных процессах взаимодействия российской гражданской и этнической идентичностей, рискам деструктивного влияния на молодежь региона посвящено немало публикаций. Молодежь рассматривается в контексте формирования ценностей и идентичностей, активного поиска своего места в окружающем мире, а студенческая молодежь — как самый социально активный участник современных процессов (Канукова и др. 2023). Исследователи указывают на опасность размывания системы традиционных ценностей, деформации исторической памяти, игры с историческими травмами в целях расшатывания российской государственности и идентичности. Как отмечает академик РАН В. А. Тишков, многие «национальные вопросы» в регионе «...остаются значимыми для соответствующих этнических сообществ, а также для этнических лидеров и для их симпатизантов в зарубежных странах» (Тишков 2021: 8).

Проведенный рядом аналитиков анализ Telegram-каналов, распространяющих идеи деколонизации Северного Кавказа, позволил сделать вывод о наличии в медиа-пространстве региона каналов с агрессивной антироссийской риторикой, эксплуатирующих исторический нарратив с травматическим контентом, угрозами ассимиляции и утраты национальных культур (Федосова и др. 2023). Исследователи выделяют основные тематические блоки публикаций: «СВО на Украине», «ислам», «общекавказская идентичность», «история», «геноцид народов Северного Кавказа», работающих на формирование негативного образа России, продвигающих идеи «покоренных» народов Северного Кавказа (Габараева 2024).

Е. А. Авдеев и С. М. Воробьев считают, что для Северного Кавказа особенно актуальна «разработка и реализация единой символической политики, способной интегрировать в общенациональный контекст культурные символы этнотерриториальных сообществ и сблизить расходящиеся интерпретации истории и исторической памяти», а в качестве консолидирующих индикаторов российской идентичности предлагают, такие как «общее государство, русский язык, родная земля, ответственность за судьбу России, общее историческое прошлое и общие символы (Авдеев, Воробьев 2023:9).

Такие индикаторы как общее государство, русский язык, родная земля, ответственность за судьбу России укладываются в концепт Родина. А. Н. Гадиевой проведено исследование в среде студенчества РСО-Алания, его восприятия дефиниции Родина, которое подтверждает значимость выше обозначенных индикаторов для молодежи региона (Гадиева 2023).

Что касается общего исторического прошлого, отметим, что у потомков участников событий прошлого сложились разные, порой противоположные взгляды, основанные на травматических сюжетах. Поэтому историческая память может быть не только интегрирующим, но и дезинтегрирующим фактором.

В некоторых исследованиях особое внимание уделено актуализации традиции в среде молодого поколения как лидера возрожденческих практик, направленных на сохранение и развитие родного языка и культуры. Это явление рассматривается «как способ выражения этнической идентичности, которая на Северном Кавказе остается определяющим фактором во многих сферах жизнедеятельности, и является защитной реакцией на риски информационного общества с его огромным интеграционным потенциалом и глобальной межкультурной коммуникацией» (Канукова 2024; Хадикова 2020; Хадикова 2020а). При этом проведенный анализ материалов, представленных на получение грантов Президентского фонда культурных инициатив (ПФКИ), показывает, что практики актуализации традиционной культуры не закрыты для общения с другими народами и культурами, а напротив, предполагают широкую популяризацию и взаимодействие с ними. Это стремление к единению и расширению контактов актуализировано в противовес идеям изоляции России и «отмены» культуры ее народов (Хансаева 2024).

Анализ социальных и культурных инициатив молодежи СКФО, направленных на сохранение и возрождение казачьих традиций, приводит к выводу о весомом вкладе в укрепление российской идентичности, в формирование патриотизма через возрождение казачьей воинской доблести, в сохранение исторической памяти (Хансаева 2025).

Исследования Е. В. Федосовой фиксируют наличие в регионе многослойных идентичностей, но приводят к заключению об усложнении содержания понятия «национальное» и доминировании гражданской идентичности (Федосова 2020).

Репрезентативным источником для решения поставленной задачи представляются заявки проектов, поданных на гранты Президентского фонда культурных инициатив за период с 2017 по 2025 г., направленные на укрепление российской идентичности. Предметом анализа в настоящей статье стали 54 проекта, ориентированные на поддержку гражданской идентичности, из которых 15 подано от Республики Северная Осетия-Алания, 14 — от Чеченской Республики, 11 — от Республики Дагестан, 4 — от Республики Ингушетия и 10 — от Кабардино-Балкарской Республики.

Отметим, что независимо от статуса проектов, поддержки или не поддержки экспертами ПФКИ, в совокупности они дают представление о восприятии молодежью современных процессов, о значимости традиционных ценностей, об общем видении и специфике понимания отдельных явлений, о стремлении внести свой вклад в укрепление межэтнических отношений и способах включения в современный контент.

Целью настоящей статьи является исследование представлений молодежи СКФО о процессах укрепления российской идентичности в регионе, а конкретные задачи заключаются в определении видения молодых людей относительно основных направлений, идей и форм участия в этих процессах.

Анализ проектов позволил выделить несколько основных кейсов. Один из них включает проекты, основанные на этнической традиции, ее популяризации и использовании в оптимизации межэтнических отношений. Второй кейс объединяет проекты, создающие площадки для установления дружеских контактов в различных молодежных сообществах, в том числе с молодежью новых территорий России. Выделен кейс проектов, направленных на выявление и актуализацию объединяющих смыслов и символов. Отметим, что это деление в некоторой степени условно, потому что поставленные задачи взаимосвязаны и нередко пересекаются в проектах.

«Этнографическое знакомство» как фактор укрепления гражданской идентичности

Наряду с актуализацией этничности, которая выражается в практиках возрождения различных объектов традиционной культуры, многочисленных акциях, способствующих сохранению и развитию родных языков, появляются проекты, направленные на укрепление российской идентичности.

Так, проект «Этнокультурный фестиваль “Алания открывает двери”» предусматривает конкурс мультимедийных презентаций «Разные, но не чужие», театрализованный праздник с демонстрацией национальных традиций и обрядов, костюмов, песен и танцев, национальной кухни и народных ремесел. Такие задачи требуют создания условий для межкультурного диалога молодежи разных национальностей, что рассматривается как один из эффективных способов формирования гражданской общности, уважения к истории и культуре народов, проживающих на территории РСО-Алания, сохраняющей свою полиэтничность (Этнокультурный фестиваль 2021).

Проект «Согласие народов России» (гастрономический фестиваль) направлен на сохранение культуры народов России и укрепление межнациональных отношений путем популяризации национальной кухни и организации совместных гастрономических мероприятий. На фестиваль в г. Грозный предлагается пригласить учеников старших классов Донецкой и Луганской Народных Республик, посещающих Грозненский государственный нефтяной технический университет им. академика М. Д. Миллионщикова в рамках проекта Минобрнауки России и Минпросвещения России — «Университетские смены». Цель проекта — внести свой посильный вклад в культурную и социальную интеграцию жителей Донецкой и Луганской Народных Республик в российское общество. Инициаторы проекта считают, что знакомство с традициями сближает людей и способствует их сплочению на гражданском уровне (Гастрономический фестиваль 2025).

Проекты, подготовленные в Чеченской Республике, выражают озабоченность такими последствиями Чеченской войны, как негативное восприятие образа чеченской молодежи в глазах русской молодежи и образа русской молодежи в чеченской молодежной среде. Они предлагают свой взгляд на устранение проблемы посредством ознакомления молодежи с национальной, социальной, религиозной и мировоззренческой составляющей жизни разных территорий одной страны. Проект «Содружество молодежи России» направлен на оптимизацию межэтнических отношений, без чего сложно формировать гражданскую идентичность. Проект предполагает ряд лекций и семинаров в молодежной аудитории, выезды молодежи для участия в совместных молодежных мероприятиях на территории Чечни, Ростовской области по

студенческому обмену, погружение чеченской молодежи в культуру, обычаи, быт традиционно русских православных городов (Содружество 2019).

Классическим образцом использования этнической традиции в современных процессах можно считать проект «Кунак», основанный на историческом опыте взаимодействия кавказских народов, в частности на традиции куначества. Проект направлен на гармонизацию межнациональных отношений на Северном Кавказе и Юге России через возрождение традиционного кавказского института добрососедства. Куначество — сложившаяся на Кавказе в течение столетий традиционная система постоянных дружеских отношений и взаимопомощи в разных жизненных ситуациях между мужчинами региона, их семьями и даже соседями, независимо от этнической и конфессиональной принадлежности. Отметим, что попытки возрождения куначеских отношений, которые нередко передавались по наследству, неоднократно предпринимались в современном обществе. Институт куначества, логично вписанный в объединяющую систему жизненных ценностей, связывающих народы Кавказа и казаков, может стать механизмом регулирования межэтнических отношений. Представленный проект предлагает апробировать модель гармонизации взаимоотношений между молодежью народов Кавказа и казачества, которая бы реально способствовала формированию общности как основы укрепления гражданской идентичности. В частности, перспективными мерами разработчики проекта считают вовлечение студенческой молодежи ЮФО и СКФО в процессы исследования, сохранения и приумножения традиций народов Кавказа и казачества как основы формирования добрососедства, согласия и единения общества; вовлечения молодежи в совместную деятельность, направленную на формирование патриотизма и гражданской идентичности: культурные, деловые, спортивные и научные связи (Кунак 2017).

Дню народного единства посвящен Всероссийский форум «Наш общий дом — Россия». Это проект по возрождению у молодежи интереса к истории, фольклору и культуре народов СКФО, а также по укреплению межнационального и межкультурного сотрудничества на территории Российской Федерации. Заявители проекта считают причинами недопонимания и конфликтов среди молодежи недостаточное «этнографическое знакомство» друг с другом. Надо признать, что незнание и непонимание соседствующих культур является реальностью не только среди молодежи, но и среди старших поколений, что в значительной степени обусловлено недостаточным уровнем горизонтальных связей. Рассматриваемый проект предусматривает такие организационные формы как семинары, мастер-классы, круглый стол, викторины, тренинги, спортивные игры, направленные на расширение знаний, понимание различий и сходств между культурами и религиями (Наш общий дом 2024).

Разработчики проекта «В межнациональном согласии и дружбе народов — единство России» из Дагестана призывают к многолетнему опыту как важному аргументу, убеждая нас в том, что стабилизация в сфере межнациональных отношений в республике возможна через поддержку уникальной самобытной межкультурной среды, а также традиций и обычаев добрососедства. Проект включает проведение, под общим названием «Мы дружбой народов сильны», конкурса, региональной научно-практической конференции, акций «Георгиевская ленточка», «Уроки мужества», а также подготовку электронной и печатной книги для школьников «Азбука краеведения: народности Дагестана» и материалов для документального фильма «Как живешь сосед». Реализация проекта, по мнению авторов, повысит информи-

рованность школьников об уникальных культурах народов Дагестана, будет способствовать формированию представлений о ценности многоэтнической культуры, о единой исторической памяти, в частности о Великой Отечественной войне (В межнациональном согласии 2017).

Коммуникационные молодежные площадки как условие укрепления гражданской идентичности

Второй выделенный нами кейс проектов отличается несколько иными подходами к современным проблемам и ориентируется на методы, не связанные напрямую с этническими традициями. Разработчики проектов предпочитают «этнографическому» знакомству молодежи их вовлеченность в общероссийский контент правдивого представления о российской многонациональной истории, культуре, ратных подвигах и успехах в различных отраслях науки. Проекты, объединенные в данном кейсе, нацелены на создание условий для межэтнического взаимодействия на конкретных площадках. Так, проект «Воля, Дружба, Интеллект» направлен на включение молодых людей в интеллектуально-творческие проекты: игры в онлайн-формате «Россия многоликая», фестиваль «В слове “мы” сто тысяч “я”», телевизионные викторины «Знай наших!». Заявители проекта считают, что такие мероприятия будут способствовать сохранению памяти о значимых событиях истории России, о защитниках Отечества, недопущению умаления значения их подвига, и в целом, патриотическому воспитанию (Воля, дружба 2024).

Разработчики ряда проектов из Чеченской Республики проявляют озабоченность перепалками молодежи в социальных сетях, с применением оскорбительной лексики, унижающей достоинство людей другой этнической принадлежности и культуры. Причины этого явления авторы проекта усматривают в поствоенном синдроме, который отразился на молодежи Чечни, сформировал у них поведенческие формы, определившие появление негативных стереотипов в российском пространстве. Проект «Культурный Кавказ» предлагает организацию выездных тренингов, интеллектуальных игр «Что? Где? Когда?», «Брэйн-ринг», «Своя Игра», культурных и экскурсионных программ, форума «Кубок дружбы» с участием выходцев из вновь присоединенных регионов России, и считают, что эти мероприятия будут способствовать формированию среди подрастающей молодежи положительного образа представителя чеченской национальности, преодолению негативных этностереотипов, установлению дружеских отношений между сверстниками из различных регионов России (Культурный Кавказ 2024).

Заявители другого проекта «Клуб международной дружбы в Чечне» видят проблему недостаточного взаимодействия между студентами различных национальностей, наличие замкнутых этнических и культурных групп, не открытых к коммуникации с другими студентами. Поэтому они предлагают организацию мультикультурного пространства для молодежи, где студенты могут общаться, обмениваться опытом и развивать навыки межкультурной коммуникации. Создание клуба международной дружбы в Чечне представляется заявителям проекта важным шагом к развитию межкультурного диалога, укреплению дружеских связей между молодыми людьми, а предложенные тренинги, мастер-классы и семинары, масштабный фестиваль культур, по их мнению, будут способствовать формированию взаимопонимания, интеграции студентов в проекты социальной ответственности и культурного обмена (Клуб 2024).

На преодоление негативных этнических стереотипов, установление дружественных отношений между сверстниками из различных регионов России, представителей различных национальностей и вероисповеданий направлена большая часть проектов, разработанных в Чеченской Республике (Я и весь мир 2022; Чечня собирает друзей 2021). Они предлагают создание медиа-продуктов (видеорепортаж, видеоблог, документальный фильм, видеоролик «Кавказ наш общий дом») о культуре народов Северного Кавказа, который будет использоваться для развития и укрепления межнациональных и межкультурных отношений, разрушения стереотипов о народах Северного Кавказа.

В Республике Северная Осетия-Алания разработан проект народной дипломатии «Автобус Дружбы», который предлагает организацию поездок в страны и регионы России, являющиеся исторической родиной для жителей республики — греков, армян, грузин, азербайджанцев, немцев, поляков, евреев, представителей стран Средней Азии и др. Проект направлен на развитие межнационального и межконфессионального диалога, использование гражданской дипломатии, приобщение молодежи к культурному наследию народов, проживающих на территории Республики Северная Осетия-Алания. Миссия гражданской дипломатии — популяризация российской политики и культуры, проведение популярных лекций и круглых столов (Автобус Дружбы 2018).

В Республике Дагестан инициаторы проектов видят риски деструктивного идеологического воздействия на молодежь и угрозы гражданскому миру и согласию. Проект «Народов много — страна одна» разработан для такой «группы риска» как подростки 12–17 лет, в том числе состоящие на различных видах учета. Он также предусматривает мероприятия для родителей, заинтересованных в проведении программ по повышению компетентности в вопросах профилактики вовлечения подростков в деструктивные течения, и на педагогов, ориентированных на совершенствование профессионализма, развитие мастерства в вопросах профилактики межнациональных и межконфессиональных конфликтов. В рамках проекта запланированы такие ключевые активности как конкурс этнографической фотографии «Многонациональный Дагестан», конкурс методических разработок, направленных на гармонизацию и развитие межэтнических и межконфессиональных отношений, интерактивная площадка «Песочная терапия», что, по мнению авторов проекта, будет способствовать снижению уровня агрессии и враждебности в межличностном взаимодействии, профилактике ухода подростков в асоциальные группы. Планируется и проведение фестиваля «Народов много — страна одна». Проект представляется его разработчикам эффективным средством профилактики конфликтов на национальной и религиозной почве, позволяющим включить в эту работу широкий круг специалистов (Народов много 2025).

Аналогичные задачи предложено решать и посредством продвижения социального искусства. Авторы проекта «Социальное искусство в Хасавюрте. Творческие мастерские и фестиваль социокультурных практик во имя межнационального согласия в России» считают, что в России недостаточно социальных и творческих горизонтальных инициатив, в рамках которых россияне разных национальностей могли бы совместно думать о существующих болевых точках межнационального общения и генерировать идеи по преодолению этих преград. Художники и участники творческих мастерских из Хасавюрта, Хасавюртовского района, Санкт-Петербурга и Краснодара предлагают посредством создания комиксов и стрит-артов обменяться

ся идеями, мыслями и творческими практиками, создать пространство культурного обмена, формирования у участников проекта позитивных творческих и социальных интересов (Социально искусство 2021).

Еще один дагестанский проект «От формирования общероссийской идентичности к единой российской нации» направлен на укрепление межнационального и межрелигиозного согласия среди молодежи Республики Дагестан, Ставропольского края и Республики Калмыкия и связан с участвовавшими конфликтами на межрелигиозной и межнациональной почве между молодежью этих субъектов Российской Федерации. Заявителей проекта беспокоят ситуации создания образа врага, разрушения культуры межнационального и межконфессионального диалога. Понимая, что только комплексный целевой подход, объединение усилий государственных и общественных организаций, особенно молодежных, может противостоять целенаправленной экстремистской идеологической экспансии в молодежную среду, они считают возможным внести свой вклад в решение обозначенной проблемы. Предлагается провести три интерактивных двухдневных тренинга-семинара в Махачкале, Элисте и Ставрополе, в которых примут участие представители молодежных общественных организаций, вузовской общественности и студенческой молодежи, где они пройдут обучение по программе «От формирования общероссийской идентичности — к единой российской нации». Проект предусматривает повышение квалификации работников высших учебных заведений Северного Кавказа по программе «Воспитание культуры межнационального общения и патриотизма в детской и молодежной среде» на базе Дагестанского государственного педагогического университета. В качестве итогового мероприятия проекта предложен молодежный научно-образовательный межрелигиозный форум-конвент «Будущее России» на территории Республики Дагестан, в котором примут участие 200 представителей государственных и общественных организаций, студенческой и школьной молодежи. Свои намерения разработчики проекта подкрепляют необходимостью патриотического воспитания молодежи, содействия формированию правовых, культурных и нравственных ценностей среди молодежи (От формирования общероссийской идентичности 2018).

Проект, разработанный в Кабардино-Балкарии «Наш дом — Россия» направлен на решение конкретной задачи — создание условий для качественной интеграции в многонациональное российское общество 200 лидеров школьного самоуправления Луганской Народной Республики путём реализации цикла тематических мероприятий с участием их сверстников из города Нальчик. В рамках реализации проекта предусмотрены организации телемоста с лидерами школьного самоуправления Луганской Народной Республики и учащимися средних общеобразовательных школ города Нальчик «Будем знакомы!», конкурса эссе «Мой дом — Россия», проведение Молодёжного форума «Наш дом — Россия», онлайн-конференции участников проекта из Луганской Народной Республики и Кабардино-Балкарии о результатах реализации проекта.

Разработчики проекта считают, что в силу сложной политической обстановки, которая сопровождает события на новых территориях России, многие учащиеся могут быть ограничены в доступе к объективной информации о народах страны, ее культурном многообразии, что может привести к формированию стереотипов, предвзятости и недопониманию между различными этническими группами, создавать преграды для межкультурного диалога и сотрудничества. Организация образовательных мероприятий, лекций, культурных программ, а также интеграция темы

многообразия национальностей в учебные планы и программы, может способствовать открытому диалогу, обмену мнениями и опытом, взаимопониманию и взаимоважению (Наш дом — Россия 2024).

На укрепление российской идентичности направлен проект от научного сообщества Республики Северная Осетия-Алания, основная идея которого заключается в объединении молодых ученых и студентов вузов Северного Кавказа в единое научно-исследовательское пространство. Формирование позитивных социокультурных установок невозможно без знания и понимания социокультурных процессов, происходивших на Северном Кавказе в относительно недавнем прошлом. На формирование идентичности молодежи северокавказских республик активно влияет этническая идентификационная матрица, доминирующая в каждом регионе проживания и конструирующая локальные этнические, конфессиональные, культурные смыслы и пространства. Последние включают историческую память с травматическими сюжетами, имеющими конфликтный потенциал. Заявители проекта считают, что это плохо сочетается с представлениями об общероссийской идентичности и заводит молодежь в некий «лабиринт» идентичностей, представляющий угрозу для безопасности государства. Проект нацелен на привлечение молодых ученых и вузовской молодежи Северного Кавказа для проведения в регионе совместных научных исследований, получения коллективных научных знаний, опирающихся на принципы научной методологии, а не на политические или этнические и конфессиональные пристрастия. Разработчики считают, что реализация данного проекта, на основе научно-методических семинаров позволит объединить усилия молодых ученых Северного Кавказа по укреплению гражданской идентичности у молодежи региона (Цикл 2018).

В поиске объединяющих смыслов

Третий тематический кейс проектов основан на продвижении общей идеологии. Разработчики проекта «Система продвижения объединяющих смыслов “Сердце Кавказа”» из Кабардино-Балкарии в своем бэкграунде уже имеют сборник, созданный в рамках реализации проекта «Лаборатория социально-гуманитарных инициатив “Смыслы Кавказа”» по гранту ПФКИ. Он был сформирован с целью активизации работы социально-гуманитарного сообщества над смысловыми продуктами консолидации российского Кавказа по направлениям: историческая память, символы, ценности, практики под руководством федерального экспертного сообщества. Формат сетевой лаборатории позволил совместить дистанционные и очные формы взаимодействия, разместить выступления спикеров в информационном пространстве для популяризации консолидирующих идей.

Продолжающийся проект направлен на продвижение в общественном пространстве цементирующих ценностей российского Кавказа с участием молодых кавказоведов. Социальная значимость проекта обоснована заявителями проектом ростом внешнего давления на Северный Кавказ, что требует развития в публичном пространстве объединяющих факторов с привлечением целевой аудитории — проактивных специалистов социально-гуманитарного профиля. Проект предполагает реализацию разработанных идей командами молодых кавказоведов с включением в них региональных лидеров местных сообществ и представителей органов власти как возможных реализаторов инициатив в общественной и информационной сферах.

Предложено организовать работу по структуре «активизация регионов — подготовка проектных команд — запуск системы» в двух направлениях — событийном и информационном. Событийные мероприятия будут включать публичные обсуждения указанного выше сборника в каждом регионе СКФО, где целевую аудиторию составят представители органов власти и лидеры НКО, а также федеральные эксперты. Предусмотрено проведение совместного межрегионального семинара молодых кавказоведов с региональными лидерами сообществ и представителями органов власти, а также межрегиональных стратегических сессий региональных команд для разработки способов продвижения консолидирующих смыслов и форума по повышению коммуникационных и проектных навыков. Дни единых действий предложено проводить в 7 субъектах Северного Кавказа.

Информационное направление будет дополнять событийную часть и включит выпуск медиаматериалов об объединяющих смыслах российского Кавказа (ролик об общих исторических персонах и событиях, информационно-аналитические тексты доступные для широкой аудитории, совместные интервью федеральных экспертов и молодых кавказоведов). По завершению проекта, объединяющие смыслы планируется интегрировать в повестку сообществ и программы органов власти регионов. Представители целевой аудитории будут позиционироваться «проводниками» системы объединяющих смыслов в статусе экспертов, что позволит содействовать их профессиональному росту и укреплению сообщества конструктивных лидеров мнения округа (Система 2025).

Создатели проекта «Северо-Кавказский молодежный медиафорум “Когда мы едины — мы непобедимы”», молодые журналисты и блогеры, озабочены тем, что фальсификаторы истории основную ставку делают на молодых людей, которые находятся под воздействием масштабных сетевых провокаций, пересматривающих в угоду недругам России итоги войны, принижая роль многонационального народа страны в обеспечении победы в Великой Отечественной войне. Они предлагают проведение форума, в рамках которого, через знакомство с местами боевой славы, событиями, касающимися разгрома фашистских войск на Кавказе, через описание подвигов участников Битвы за Кавказ показать значение единства представителей разных национальностей, донести до молодежи историческую правду о единстве и сплоченности народов, которые самоотверженно отстаивали независимость своей Родины. Механизмы реализации идеи — тематические митинг-концерты, подготовленные силами студентов, фото и видеосъемки в городах воинской славы Кавказа: Владикавказе, Грозном, Малгобеке и Нальчике, и создание конечного медиа-продукта под общей рубрикой: «Когда мы едины — мы непобедимы», отражающего новые знания и впечатления по теме форума и акцентирующих внимание на важности межнационального согласия. Глубокое и вдумчивое погружение молодежи региона в исторические и архивные материалы, получение бесценной информации от участников тех событий, распространение материалов в интернете — серьезный вклад в противостояние провокациям и фальсификациям истории (Северо-Кавказский молодежный медиафорум 2019).

Заключение

Анализ рассмотренных проектов, поданных на грант Президентского фонда культурных инициатив позволил систематизировать материал по трем тематическим кейсам.

Проекты, основанные на этнической традиции, ее популяризации и использовании в оптимизации межэтнических отношений, показывают, что приоритетом для их разработчиков является актуализация народных устоев и обычаев, и их популяризация для оптимизации межэтнических отношений, что считается необходимым условием укрепления гражданской идентичности.

Проекты, создающие условия для установления дружеских контактов в различных молодежных сообществах, мотивированы озабоченностью последствиями поствоенного синдрома в Чеченской Республике, рисками деструктивного идеологического воздействия в Дагестане, и направлены на установление устойчивого диалога молодежи СКФО и российских регионов, включая молодежь новых российских территорий.

Проекты, нацеленные на выявление и актуализацию объединяющих смыслов и символов, представляются их разработчикам наиболее перспективными. Созданные в Республике Северная Осетия — Алания и Кабардино-Балкарии, они обусловлены более позитивными текущими процессами, не отягощенными поствоенным синдромом и острым проявлением рисков и угроз. В условиях давления со стороны внешних центров влияния, направленного на подрыв гражданского мира и согласия в регионах Северного Кавказа, активное продвижение консолидирующих ценностей и символов представляется правильной и востребованной инициативой.

Отметим, что рассмотренные культурные инициативы молодежи СКФО корректируют выявленные учеными интегрирующие смыслы — общее государство, русский язык, родная земля, ответственность за судьбу России, общее историческое прошлое и общие символы. Исследователи отмечают, что «для одной пятой части респондентов эти символы не являются объединяющими и утрачивают свое былое значение» (Авдеев, Воробьев 2023:12). Действительно, использование исторического нарратива не всегда является объединяющим символом, и даже эксплуатируется в деструктивных целях, употребляя разные интерпретации и оценки исторических событий и исторических личностей.

В качестве объединяющих факторов и необходимых условий укрепления российской идентичности, рассмотренные проекты выделяют «этнографическое знакомство» — повышение этнографической грамотности населения, популяризацию этнокультурных традиций, преодоление негативных стереотипов и оптимизацию межэтнических отношений, устойчивые горизонтальные связи на уровне различных молодежных сообществ.

Источники и материалы

Автобус Дружбы 2018 — Автобус Дружбы // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=95a34b37-15d7-4be7-9883-cd7a430ba3f5> (дата обращения: 16.04.25).

В межнациональном согласии 2017 — В межнациональном согласии и дружбе народов — единство России // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=08aa3af1-3d41-43ff-9cca-b8b2789e2cf6> (дата обращения: 16.04.25).

Воля, дружба 2024 — Воля, дружба, интеллект // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=b666c53f-5799-4da2-81e3-a87a96e4830d> (дата обращения: 16.04.25).

Гастрономический фестиваль 2025 — Гастрономический фестиваль «Согласие народов России» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn-->

- [80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=23515e68-3ad3-4388-a205-4afdce770784](https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=23515e68-3ad3-4388-a205-4afdce770784) (дата обращения: 19.04.25).
- Клуб интернациональной 2024 — Клуб интернациональной дружбы (КИД) // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=39f65497-6a19-43eb-85af-cd4160c825b8> (дата обращения: 16.04.25).
- Культурный Кавказ 2024 — Культурный Кавказ // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=e85652af-30f2-4ce6-9206-afd4f0f9039c> (дата обращения: 19.04.25).
- Кунак 2017 — Всероссийский проект «Кунак» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=ccefc07f-8fb1-4cdb-a1da-c6ef4d447916> (дата обращения: 19.04.25).
- Народов много 2025 — Народов много — страна одна // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=6badd1c5-190d-4845-b478-d7467bc621be> (дата обращения: 11.05.25).
- Наш дом 2024 — Наш дом — Россия» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=d5b7d44d-e0fe-4fd6-8e31-00b885ca1ec6> (дата обращения: 16.04.25).
- Наш общий дом 2024 — Всероссийский форум «Наш общий дом — Россия» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=1b84f284-2196-4e1e-8959-402db4c9f91b> (дата обращения: 11.05.25).
- От формирования 2018 — От формирования общероссийской идентичности к единой российской нации // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=70f5f695-2e3b-43da-82bc-ee7a93b9901d> (дата обращения: 16.04.25).
- Северо-Кавказский молодежный 2019 — Кавказский молодежный медиафорум «Когда мы едины — мы непобедимы» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. URL: <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=B608FC-DA-B3BA-40F8-BEE3-A58FC5F5D25B> (дата обращения: 22.04.25).
- Система 2025 — Система продвижения объединяющих смыслов «Сердце Кавказа» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=1f3c0a47-8436-413e-b422-c7dac7617439> (дата обращения: 22.04.25).
- Содружество 2019 — Содружество молодежи России // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=78BA74F1-3C80-401E-B8CD-5D85ECB0E865> (дата обращения: 11.05.25).
- Социальное искусство 2021 — Социальное искусство в Хасавюрте. Творческие мастерские и фестиваль социокультурных практик во имя межнационального согласия в России // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=9edf9bc8-923d-4f39-85aa-d3b630331142> (дата обращения: 16.04.25).
- Цикл 2018 — Цикл научно-методических семинаров для молодых ученых и вузовской молодежи Северного Кавказа — Северный Кавказ: в лабиринте идентичностей» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=d241c35e-e55b-49bc-8823-852daac01fbf> (дата обращения: 19.04.25).
- Чечня 2021 — Чечня собирает друзей // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=565a805a-4a5e-4c0a-b393-8737e5a807fd> (дата обращения: 19.04.25) (дата обращения: 16.04.25).
- Этнокультурный фестиваль 2021 — Этно-культурный фестиваль «Алания открывает двери» // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=a672dd4f-3775-432c-8bf2-e6f770384954> (дата обращения: 19.04.25).
- Я и весь мир 2022 — Я и весь мир // Президентский фонд культурных инициатив: [сайт]. <https://xn--80afcdbalict6afooklqi5o.xn--p1ai/public/application/item?id=2C2F4E1A-3452-48A9-BFAA-F314B42B5C37> (дата обращения: 16.04.25).

Научная литература

- Авдеев Е. А., Воробьев С. М. Социокультурные основания идентичности студенческой молодежи Северного Кавказа: риски конфликтности межэтнических отношений // Политическая экспертиза: Политэкс. 2023. Том 19. № 1. С. 4–21. <https://doi.org/10.21638/spbu23.2023.101>
- Габараева М. Р. Дискурс «деколонизации» в антироссийских telegram-каналах, ориентированных на Северный Кавказ (опыт контент-анализа) // Социологические исследования. 2024. № 8. С. 79–93. <https://doi.org/10.31857/S0132162524080069>
- Гадиева А. Н. Дефиниция «Родина» в мировоззренческой структуре студенчества в РСО-Алания // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2023. № 6 (133). С. 129–131. <https://doi.org/10.18522/1997-2377-2023-133-6-129-132>
- Канукова З. В., Гадиева А. Н., Синанов Б. А., Федосова Е. В. Гражданская культура и социальная активность студенчества СКФО: по материалам социологического исследования // Теория и практика общественного развития. 2023. № 12 (188). С. 38–46. <https://doi.org/10.24158/tipor.2023.12.3>
- Канукова З. В. Традиционная культура народов Северного Кавказа в современном обществе // История, археология и этнография Кавказа. 2024. Т. 20. № 3. С. 599–606. <https://doi.org/10.32653/CH203599-606>
- Тишков В. А. Введение // Историческая и этнокультурная тематика в учебном, научном и общественно-политическом дискурсе Северного Кавказа / ред. В. А. Тишков, сост. Б. А. Синанов. М.: Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, 2021. С. 5–9. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0276-2/2021-09/5-9>
- Федосова Е. В. Ценности и идентичности на Северном Кавказе: смыслы и дискурсы // Общество: социология, психология, педагогика. 2020. № 11 (79). С. 36–40. <https://doi.org/10.24158/spp.2020.11.6>
- Федосова Е. В., Канукова З. В., Синанов Б. А., Гадиева А. Н. Идеи «деколонизации» Северного Кавказа в современном общественном дискурсе // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2023. Т. 14. № 4. Порядковый номер 28.
- Хадикова А. Х. Традиции в современном осетинском обществе: существующие и перспективные возможности // Известия СОИГСИ. 2020. № 36 (75). С. 168–177. <https://doi.org/10.46698/n2282-7222-2968-q>
- Хадикова А. Х. Об этносоциальном развитии народов Северного Кавказа: традиции и современные вызовы // Известия СОИГСИ. 2020. № 35 (74). С. 156–166. <https://doi.org/10.23671/VNC.2020.74.58012>
- Хансаева Д. В. Практики актуализации традиционной культуры в молодежной среде Северного Кавказа // Kavkaz-Forum. 2024. Вып. 20 (27). С. 90–105. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.006>
- Хансаева Д. В. «Казачьему роду нет переводу»: традиция как историческая ценность молодежи СКФО // Вестник СОГУ. 2025. № 2. С. 60–66. <https://doi.org/10.29025/1994-7720-2025-2-60-66>

References

- Avdeev, E. A., and S. M. Vorobiev. 2023. Sotsiokul'turnye osnovaniia identichnosti studencheskoi molodezhi Severnogo Kavkaza: riski konfliktnosti mezhetnicheskikh otnoshenii [Sociocultural Bases of The North Caucasus Student Youth Identity: Risks of Conflict in Inter-Ethnic Relations]. *Politicheskaiia ekspertiza: Politex* 19(1): 4–21. <https://doi.org/10.21638/spbu23.2023.101>
- Fedosova, E. V. 2020. Tsennosti i identichnosti na Severnom Kavkaze: smysly i diskursy [Values and Identities in the North Caucasus: Meanings and Discourses]. *Obshchestvo: sotsiologiia, psikhologiia, pedagogika* 11(79): 36–40. <https://doi.org/10.24158/spp.2020.11.6>
- Fedosova, E. V., Z. V. Kanukova, B. A. Sinanov, and A. N. Gadieva. 2023. Idei «dekolonizatsii»

- Severnogo Kavkaza v sovremennom obshchestvennom diskurse [Ideas of “Decolonization” of the North Caucasus in Contemporary Public Discourse]. *Mir nauki. Sotsiologiya, filologiya, kul'turologiya* 14(4): 28.
- Gabaraeva, M. R. 2024. Diskurs «dekolonizatsii» v antirossiiskikh telegram kanalakh, orientirovannykh na Severnyi Kavkaz (opyt kontent analiza) [The Discourse of “Decolonization” in Anti-Russian Telegram Channels Focused on the North Caucasus (Experience of Content Analysis)]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 79–93. <https://doi.org/10.31857/S0132162524080069>
- Gadieva, A. N. 2023. Definiitsia «Rodina» v mirovozzrencheskoj strukture studenchestva v RSO Alaniia [Definition of “Homeland” in the Ideological Structure of Students in the Republic of North Ossetia-Alania]. *Gumanitarnye i sotsial'no ekonomicheskie nauki* 6 (133): 129–131. <https://doi.org/10.18522/1997-2377-2023-133-6-129-132>
- Kanukova, Z. V. 2024. Traditsionnaia kul'tura narodov Severnogo Kavkaza v sovremennom obshchestve [Traditional Culture of the Peoples of the North Caucasus in Modern Society]. *Istoriia, arkhologiiia i etnografiia Kavkaza* 20(3): 599–606. <https://doi.org/10.32653/CH203599-606>
- Kanukova, Z. V., A. N. Gadieva, B. A. Sinanov, and E. V. Fedosova. 2023. Grazhdanskaia kul'tura i sotsial'naia aktivnost' studenchestva SKFO: po materialam sotsiologicheskogo issledovaniia [Civic Culture and Social Activity of the North Caucasus Federal District Students: Based on Materials of a Sociological Study]. *Teoriia i praktika obshchestvennogo razvitiia* 12 (188): 38–46. <https://doi.org/10.24158/tipor.2023.12.3>
- Khadikova, A. H. 2020a. Ob etnosotsial'nom razvitiu narodov Severnogo Kavkaza: traditsii i sovremennye vyzovy [On the Ethnosocial Development of the Peoples of the North Caucasus: Traditions and Modern Challenges]. *Izvestiia SOIGSI* 35(74): 156–166. <https://doi.org/10.23671/VNC.2020.74.58012>
- Khadikova, A. H. 2020. Traditsii v sovremennom osetinskom obshchestve: sushchestviuiushchie i perspektivnye vozmozhnosti [Traditions in The Modern Ossetian Society: Existing and Prospective Opportunities]. *Izvestiia SOIGSI* 36(75): 168–177. <https://doi.org/10.46698/n2282-7222-2968-q>
- Khapsaeva, D. V. 2024. Praktiki aktualizatsii traditsionnoi kul'tury v molodezhnoi srede Severnogo Kavkaza [Practices of Actualization of Traditional Culture in the Youth Environment of the North Caucasus]. *Kavkaz-Forum* 20(27): 90–105. <https://doi.org/10.46698/VNC.2024.27.20.006>
- Khapsaeva, D. V. 2025. «Kazach'emu rodu net perevodu»: traditsiia kak istoricheskaia tsennost' molodezhi SKFO [«The Cossack Family Has No End”: Tradition as a Historical Value for the Youth of the North Caucasus Federal District]. *Vestnik SOGU* 2: 49–61. <https://doi.org/10.29025/1994-7720-2025-2-60-66>
- Tishkov, V. A. 2021. Vvedenie [Introduction]. In *Istoricheskaia i etnokul'turnaia tematika v uchebnom, nauchnom i obshchestvenno politicheskom diskurse Severnogo Kavkaza* [Historical and Ethnocultural Themes in Educational, Scientific and Socio-Political Discourse of the North Caucasus], ed. by V. A. Tishkov and B. A. Sinanov. Moscow: Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Miklukho-Maklaia RAN. P. 5–9. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0276-2/2021-09/5-9>

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ТРАДИЦИИ ГОРСКИХ ЕВРЕЕВ

До середины XX в. в фольклоре горских евреев были представлены сказания общепранского происхождения и сказания на библейские сюжеты. Последние можно встретить в культуре каждой еврейской группы; в еврейской религиозной традиции они известны под названием ha-gadah (הגדה) — «повествование». Доминировали в этот период в сказительской практике горских евреев сказания на родном языке. Значительное место в данной их практике тогда занимали также сказания на азербайджанском, ногайском и кумыкском. Их носителям длительное время принадлежало политическое доминирование в указанных регионах, и эти языки выступали языками межэтнического общения. Реже в сказительской практике горских евреев встречались сказания на северокавказских языках. Фольклорные традиции их территориальных групп несколько различались между собой, что объяснимо влиянием соответствующих традиций соседних для каждой из них народов. Территориальные группы горских евреев и соответствующие им говоры можно подразделить на северную и южную. В ареале распространения говоров северной группы языками межэтнического общения долгое время служили кумыкский и ногайский, тогда как в ареале распространения говоров южной группы таковым являлся азербайджанский. Представители северной группы свободно владели кумыкским или ногайским, но мало, кто из них понимал по-азербайджански. Представители же южной группы свободно владели азербайджанским, но мало, кто из них понимал по-кумыкски или по-ногайски. С середины XX в. у них наблюдается постепенное вытеснение родного языка русским. К настоящему времени этот процесс близок к своему завершению. Вытеснение родного языка русским привело к трансформации их фольклорных традиций: сказания, пословицы, поговорки, присказки и прибаутки у них теперь, преимущественно, традиционны русские. Вследствие этого, у разных территориальных групп наблюдается универсализация самих фольклорных традиций, а с традиционным для них фольклором на горско-еврейском языке они знакомятся в русских переводах. Ряд небылиц, сказок, исторических сказаний, пословиц и поговорок горских евреев был записан автором в 1994 г. со слов дербентского сказителя Рафаила Авияевича Рафаилова (1924–1997). В настоящее время у горских евреев нет ни одного сказителя на родном языке — Р. А. Рафаилов был последним из них.

Ключевые слова: межкультурный диалог на Кавказе, периодизация культурных взаимовлияний на Кавказе, вытеснение у горских евреев родного языка русским, сказители, поминальный плач

Ссылка при цитировании: Семенов И. Г. Фольклорные традиции горских евреев // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 126–144.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/126-144

Original article

© Igor Semyonov

FOLKLORE TRADITIONS OF MOUNTAIN JEWS

Until the mid-20th century, the folklore of Mountain Jews included tales of common Iranian origin and tales based on biblical themes. The latter can be found in the culture of every Jewish group; in the Jewish religious tradition, they are known as ha-gadah (הגדה) — “narrative”. During this period, the Mountain Jews’ storytelling practices were dominated by tales in their native language.

Tales in Azerbaijani, Nogai and Kumyk also played a significant role. The speakers of these languages for a long time enjoyed political dominance in the regions where Mountain Jews lived, and these languages were used for interethnic communication. Less common in the storytelling practice of Mountain Jews were tales in North Caucasian languages. The folklore traditions of their territorial groups differed somewhat from each other due to the influence of the neighboring people’s traditions. The Mountain Jews can be divided into northern and southern groups, each with their own sub-dialect. The northern group speech was influenced by Kumyk and Nogai, which were languages of interethnic communication in the area, while in the area where the southern group dwelled, this was Azerbaijani. Northern group Jews were fluent in Kumyk or Nogai, but few of them understood Azerbaijani, while for the southern group it was the other way around. Since the mid-20th century, they have been gradually replacing their native language with Russian. This process is now almost complete. The displacement of their native language by Russian has led to the transformation of their folkloric traditions: their tales, proverbs, sayings and jokes are now predominantly traditionally Russian. As a result, their territorial groups are experiencing a universalization of their folklore traditions, and they are familiar with their traditional Mountain Jewish folklore in Russian translations. Some tall tales, fairy tales, historical anecdotes, proverbs and sayings of Mountain Jews were recorded by the author in 1994 from the words of the Derbent storyteller Rafail Aviyaevich Rafailov (1924–1997). Currently, there are no longer any storytellers of Mountain Jewish folklore in their native language — R. A. Rafailov was the last.

Keywords: *intercultural dialogue in the Caucasus, periodization of cultural influences in the Caucasus, displacement of the native language of Mountain Jews by Russian, storytellers, funeral lamentation*

Author Info: Semyonov, Igor G. — Doctor of History, Independent Researcher (Moscow, Russian Federation). E-mail: i_semyonov61@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8102-3877>

For citation: Semyonov, I. G. 2026. Folklore Traditions of Mountain Jews. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 126–144.

В XVIII в., когда горские евреи впервые попадают в поле зрения отечественной и европейской науки, они были расселены дисперсными группами в восточнокавказском регионе — на территории современных Азербайджанской Республики и Ре-

спублики Дагестан. С данным регионом и связано формирование горских евреев в качестве одной из еврейских групп.

В XIX в. на Кавказе происходят значительные политические перемены, связанные с включением данного региона в состав Российской империи. В этот период у горских евреев формируется положительный образ русских, причем их симпатии к русским были взаимными — в русской литературе и в документах русской военной администрации образ горских евреев носит исключительно положительный характер. Во время Кавказской войны (1817–1864) горские евреи выступают союзниками Российской империи. В этот период одной из крупнейших их территориальных групп являлась община с. Андрейаула (его кумыкское наименование: Эндирей). В 1831 г. кумыкское население данного аула, присягнувшее было России, присоединилось к восставшим горцам. Ими был атакован русский гарнизон Андрейаула, а также и кварталы горских евреев. Последним пришлось вместе с русским гарнизоном отойти в крепость Внезапную. Там они пережили штурм крепости восставшими горцами (*Черный* 1878: 311). Спустя несколько лет, горские евреи, покинувшие Андрейаул, по предложению русской военной администрации, оседают на территории современных Чеченской Республики (в крепости Грозная), Кабардино-Балкарской Республики (в крепости Нальчик) и Краснодарского края (в станице Джегонас).

Тем самым, палитра культур, с которыми горские евреи длительное время пребывали в тесном взаимодействии, становится разнообразнее, а вследствие этого большее разнообразие получает и культура горских евреев. Опыт мигрантов, оказавшихся в новом для себя этническом окружении, обогащал всю горско-еврейскую общность. Новое этническое соседство было представлено, преимущественно, русским населением, а также населением терско — и кубанско-казацким, ногайским, чеченским, кабардинским, балкарским.

* * *

До середины XX в. в фольклоре горских евреев были распространены сказания общеиранского происхождения и сказания на библейские сюжеты. Последние можно встретить в культуре каждой еврейской группы. В еврейской религиозной традиции они известны под названием *ha-gadah* (הגדה) / «повествование», в узком смысле «повествование на пасхальные сюжеты». Преобладали в то время в сказительской практике горских евреев сказания на родном языке. Значительное место в данной их практике занимали также сказания на местных тюркских языках — азербайджанском, ногайском и кумыкском, что обусловлено тем, что их носителям длительное время принадлежало политическое доминирование в указанных регионах, и эти языки выступали языками межетнического общения и языками высокой культуры для местных народов. Реже в сказительской практике горских евреев встречались сказания на северокавказских языках.

Сказки у них сказывались, преимущественно, на родном языке, причем наблюдается богатейшее разнообразие этих сказок. Сказки же тюркского и северокавказского происхождения сказывались ими на языках оригинала. Предания и легенды также у горских евреев преобладали на родном языке. Это же касается и пословиц, поговорок, присказок, прибауток, поминальных плачей. Предания, пословицы, поговорки, присказки, прибаутки тюркского и северокавказского происхождения передавались ими на языках оригинала. Песни горские евреи в этот период сочиняли только на тюркских

языках (см. ниже). Исключение составляли гимны во славу Всевышнего на древнееврейском, сочиняемые для религиозных праздничных ритуалов (см. ниже).

Фольклорные традиции территориальных групп горских евреев несколько различались между собой, что объяснимо влиянием соответствующих традиций соседних народов каждой из этих групп. Для того, чтобы более предметно судить о характере различий, можно было бы воспользоваться сложившимся в литературе описанием особенностей культуры этих территориальных групп и, в частности, их языковых особенностей, однако, в науке пока еще не до конца сформированы и проработаны представления не только об их общекультурных или, хотя бы только, об их языковых различиях, но не сложились даже представления о количестве этих групп. Ниже данная ситуация будет отчасти исправлена.

Актуальность темы статьи обусловлена тем, что обращение к ней послужит науке еще одним образцом изучения многовекового межкультурного взаимодействия на примере фольклорных традиций горских евреев, а также позволит пролить дополнительный свет на проблему периодизации культурных взаимовлияний на Кавказе. Важность темы статьи обусловлена и возможностью изучения трансформации фольклорных традиций горских евреев на протяжении длительного, многовекового периода времени. На это и нацелена настоящая статья.

* * *

К последней четверти XIX в. относятся публикации ряда исторических преданий горских евреев в работах И. Я. Черного (*Черный* 1878), И. Ш. Анисимова (*Анисимов* 1888) и др. В этот же период Михаилом Бежановым издаются в переводе на русский около полусотни сказаний горских евреев Варташена (*Бежанов* 1894). В 1913 г. В. Ф. Миллером опубликована горско-еврейская песня (*Миллер* 1913).

Первым известным науке сказителем горских евреев являлся Хизгийó кук Амнóн Дадашев (1870–1944) из с. Ньюди (Дербентский район Дагестана). В публикациях фольклористов он упоминается как Хизгийё Эми. Эмí — домашнее имя отца Хизгийё, а бытование у горских евреев сочетаний типа *Хизгийё Эми* объясняется тем, что у них в имени и отчестве термин *кук* (или *бин*) «сын» обычно опускается. Хизгийё Эми писал также стихи на азербайджанском и на языке горских евреев. В генеалогической карте Дадашевых он представлен под индексом АД5 (см.: Генеалогия горско-еврейской 2013: 33). Со слов Хизгийё Эми фольклористами Х. Д. Авшалумовым и М. М. Дадашевым в 30-х годах XX в. было записано более полусотни сказок. Часть из них была издана в 1940 г. (Фольклор тати 1940). В 1947 г. появляется еще один сборник сказок, записанных со слов Хизгийё Эми. Они были собраны и подготовлены к изданию Д. А. Атниловым (*Дадашев* 1947). В этот сборник вошли шестнадцать сказок.

В 1972 г. выходит в свет иллюстрированный сборник сказок «Упрямый воробей» Амалдана Кукуллу (Кукулиев Амалдан Данилович; 1935–2000; ур. Хасавюрта, Дагестан). В сборник вошли три сказки горских евреев — в русском переводе (*Кукуллу* 1972). В 1974 г. издан сборник сказок «Золотой сундук» А. Д. Кукулиева (Золотой сундук 1974). В него вошли 47 сказок горских евреев — в русском переводе. Это самый лучший перевод сказок горских евреев; в каждом переводе каждой сказки очень удачно переданы их стилистика, самобытность и колорит; в каждом переводе каждой сказки брызжет выбивающаяся через край музыка. По рассказам А. Д. Кукулиева, он записал множество сказок, поговорок и пословиц горских евреев со слов

своей матери, Александры Николаевны Кукулиевой (девичья фамилия Шубаева; ур. Хасавюрта; 1914–2003), но лишь незначительная их часть была издана им в переводе на русский (личные беседы в 1999 г.).

Вскоре после образования в 1970 г. «Комитета прав человека в СССР» А. Д. Кукулиев вступает в него, после чего его арестовывают сотрудники КГБ и прямо у него на глазах уничтожают все магнитофонные ленты с записями фольклорных материалов, надиктованных матерью.

Историография проблемы, к сожалению, не особенно обширна.

В одной из работ Г. Б. Мусахановой аргументируется, что литература горских евреев имеет своими корнями их фольклорные традиции (Мусаханова 1993: 15). С этим трудно не согласиться. В ряде работ И. Г. Семенова анализируются распространенные в дагестанских преданиях о еврейском, армянском, грузинском и русском происхождении населения ряда мусульманских аулов Дагестана и отдельных их кварталов (Семенов 2009а; Семенов 2009б; Семенов 2009в). В этих работах И. Г. Семеновым делается вывод о том, что в большинстве указанных легенд обозначение того или иного селения «еврейским» ассоциируется с понятием «старинный, древний». Так, например, «еврейскими» в этих легендах именуются самые старые селения, «еврейскими» же кварталами того или иного селения именуются самые старые из них. «Еврейскими» в этих преданиях могут именоваться и старинные памятники — архитектурные, погребальные, фортификационные и др.

В этих легендах вместо эпитета «еврейский» — в его ассоциации с понятием «старинный, древний» — могут выступать эпитеты, ассоциирующиеся у местного населения с миром христианской культуры, а именно «армянский», «грузинский» или «русский». Выбор «нужных» вариантов этих эпитетов напрямую зависит от происхождения собеседников. Так, в вариантах, ориентированных на еврейскую аудиторию, и старые села именуются «еврейскими», и наиболее старые кварталы того или иного селения именуются «еврейскими», и наиболее старые памятники именуются «еврейскими».

Переход «бывших евреев» в мусульманскую религию в этих преданиях, как правило, объясняется насильственным обращением. Это своего рода игра, причем играют в нее исключительно сельские люди. Эта игра, на первый взгляд, представляет собой игру в поддавки, однако, в действительности, в ней выигрывают обе стороны, во всяком случае, именно на такой результат нацеливаются ее инициаторы. Данный результат запрограммирован убежденностью местных сельских людей в том, что выиграть у городских они никак не могут, и поэтому все их расчеты могут строиться на достижении хотя бы ничейного результата. Уступая в данном случае городским победу в состязаниях за религию, сельские, тем не менее, уравнивают себя с ними через религию же — наши предки являлись приверженцами той же религии, что и ваши, но наших насильно обратили в мусульманскую религию. Здесь налицо попытка уравнивать себя с городскими.

Надо напомнить в этой связи, что именно в городах Дагестана не так давно очень часто встречались приверженцы христианской религии — армяне, грузины и русские, и приверженцы иудаизма — горские и европейские евреи, субботники.

Особенно легко в эту игру вовлекаются приверженцы иудаизма. Для них участие в данной игре позволяет вписаться в местную этническую среду. Они создают на основе этих преданий свои собственные, уже евреецентричные, а те, в свою очередь, обыгрываются сельскими на свой собственный манер, и, тем самым, эта игра может продолжаться

бесконечно долго. Участие в этой игре служит средством межкультурного диалога, через который происходит достижение каждой из сторон своих собственных целей.

Выше уже говорилось о необходимости привлечения к изучению особенностей фольклорных традиций территориальных групп горских евреев материалов, реконструирующих общую культурную специфику этих групп и, в частности, специфику говорную. В историографии сложилось мнение о наличии в языке горских евреев диалектного членения, а между тем, у них наблюдается лишь говорное членение. Обоснование точки зрения о диалектных различиях в этом языке в работах предшественников отсутствует; она в них принимается за аксиому.

О диалектном членении горско-еврейского языка говорится в труде Н. А. Анисимова. Диалекты Дагестана обоснованно рассматривались им как промежуточные между диалектами Северного Кавказа и современной Азербайджанской Республики (Anisimov 1932: 15). Это единство говора Дагестана сохраняют поныне.

О диалектном членении языка горских евреев пишет и Е. М. Назарова: «Язык горских евреев членится на диалекты и говоры. Особо заметные различия, в основном в фонетике и лексике, наблюдаются между тремя диалектами: северным, или кайтагским (к которому относятся махачкалинский, грозненский, нальчикский, моздокский говоры), средним — дербентским и южным — кубинским. Что же касается говоров варташенских и ширванских евреев, то они практически не изучены» (Назарова 1996: 124). Обоснование для выделения дербентского диалекта в качестве среднего ею не приводится.

На взгляд автора, от этого лучше отказаться. Дербентский говор, по ряду признаков фонетического и лексического порядка, может быть отнесен в одну группу с кубинским (см. ниже). По мнению автора, лучше отказаться и от используемого Е. М. Назаровой определения «северный, или кайтагский диалект». Аргументация следующая. В основе всех северных говоров действительно лежит маджалисский говор (с. Маджалис — административный центр Кайтагского района Республики Дагестан), известный у горских евреев также как кайтагский, однако, нельзя не заметить, что говоры, локализуемые севернее Маджалиса, содержат несвойственные маджалисскому говору азербайджанизмы и ногайизмы архаичного порядка (см. ниже). Это уже само по себе свидетельствует о том, что северные говоры успели за свою историю пройти столь значительную трансформацию, что имеют явно выраженные признаки особых говоров. Более детально эти различия будут описаны в работе, специально посвященной данной теме. Следует также считаться и с тем, что носителям каждого из говоров, локализуемых севернее Маджалиса, представляется недопустимым включение своего говора в состав группы, именуемой «кайтагской».

Разумеется, каждый носитель каждого из этих говоров подозревает о родстве своего собственного говора с кайтагским, но при этом он считает самым правильным, самым чистым свой собственный говор. Да и свою культуру в целом он также считает самой правильной, самой чистой, лишенной каких-либо заимствований (это же свойственно и самопозиционированию территориальных групп любого другого народа). Поэтому в данном случае лучше использовать более нейтральное определение «северные говоры».

Важную роль в освещении проблемы формирования и развития ряда территориальных групп горских евреев сыграла одна из работ М. С. Куповецкого (Куповецкий 2010).

Очень пространный текст по данной теме содержится в одной из статей В. И. Колесова. Этот текст лучше разобрать по частям. Первая цитата: «Отличительные особенности хозяйственной деятельности, бытовой культуры и языковых практик (дву-,

полиязычие) общин/групп горских евреев, ... актуализируют исследовательское внимание к артикулируемым параметрам границ локальных ареалов (например, противопоставление «кайтагские» vs. «дербентские», или «дербентские» vs. «губинские») или даже выделение отдельных локальных групп (например, совершенно особые «варташенцы», или «шурьё», выходцы из Темир-хан-Шуры среди «кайтагских»)» (Колесов 2023: 341).

Первое, что следует прокомментировать, это фразу «шурьё», выходцы из Темир-хан-Шуры». Термин, обозначающий обитателей квартала горских евреев в Темир-хан-Шуры (современный Буйнакск), передан В. И. Колесовым неточно; должно быть: *шурой*; его множественная форма: *шуроғьбó*. Что же касается противопоставления территориальных групп друг другу, то оно существует всегда и везде. Такое же противопоставление имеет место и между обитателями разных кварталов, даже если они населены представителями одного народа.

Далее В. И. Колесов пишет: «В качестве дискуссионной модели можно представить следующую иерархию: «горские евреи Кавказа» дифференцируются на две условные части — северную («кайтагские») и южную («губинские»), в свою очередь эти части делятся на группы и одноаульные общины, появившиеся в обозримый исторический период в связи с Кавказской войной, российской колонизацией и миграциями еврейского населения в регионе... Таким образом, кайтагские включают в себя уже упомянутых «шурьё», «нальчикских», «грозненских», «кизлярских» евреев, составивших общины при российской крепостях..., а также проживавших в «гуземных» аулах — Эндери (Андрей-аул), Костек, Дешлагар, Аксай, Енгикент, Ньюди и других. «Губинские» (жители Красной Слободы г. Куба, ныне — Губа, Азербайджан) же послужили основанием для формирования горско-еврейской общины г. Баку» (Колесов 2023: 341).

Здесь В. И. Колесовым допущена неточность: базой для формирования горско-еврейской общины Баку послужили не миграции из Красной Слободы, а миграции евреев из Гиляна в начале XIX в. (см. ниже). Миграции же горских евреев в этот город из Кубы разворачиваются лишь в последние десятилетия XIX в. (Куновецкий 2010: 162–164). И еще одна неточность В. И. Колесова: его утверждение о наличии общины горских евреев в крепости Кизляр в XIX в. не соответствует действительности. Их община в Кизляре возникает в XX в.

Что же касается предложения подразделять территориальные группы горских евреев на северные («кайтагские») и южные («губинские»), то оно, как будет аргументировано ниже, представляется вполне приемлемым. И, несмотря на то, что из указанной реконструкции В. И. Колесова выпадает дербентская группа, его предложение может быть принято за основу, но разумеется, оно требует детализации и более развернутого научного обоснования. От определения же им северной группы в качестве «кайтагской» лучше отказаться, даже употребляя это определение в скобках (см. выше).

Говорные различия в языке горских евреев в значительной степени обусловлены сравнительно небольшим числом лексических заимствований из различных языков соседних народов, причем в качестве языков доноров для них выступали тюркские языки Восточного и Северного Кавказа — азербайджанский, ногайский и кумыкский, что объяснимо тем, что до середины XX в. те выступали языками высокой культуры для местных народов. В языке горских евреев редко удается выявить лексические заимствования из северокавказских языков, причем все выявленные случаи обнаруживают посредничество тюркских языков. Пространное исследование этого вопроса будет представлено в другой статье автора. Говорные различия обусловлены также

рядом фонетических различий, обусловленных влиянием тех же тюркских языков. Очень редко, но все же наблюдаются различия и в синтаксисе говоров, причем и они также обусловлены влиянием тюркских языков.

Территориальные группы горских евреев и соответствующие им говоры подразделяется на две основные группы: северную и южную. В ареале распространения говоров северной группы языками межэтнического общения долгое время служили кумыкский и ногайский, тогда как в ареале распространения говоров южной группы таковым являлся азербайджанский. Представители северной группы свободно владели кумыкским или ногайским, но мало, кто понимал азербайджанский. В южной же группе все свободно владели азербайджанским, но мало, кто понимал кумыкский или ногайский. Южная группа представлена дербентской (на территории современной Республики Дагестан), кубинской, ширванской, варташенской (на территории современной Азербайджанской Республики) и тбилисской (на территории Грузии) подгруппами.

Указанные выше тюркские языки длительное время служили для народов Северного и Восточного Кавказа, в том числе и для горских евреев, языками высокой культуры, в том числе и поэтической (см. выше). Так, по сообщению И. Ш. Анисимова (1862–1928), свои песни горские евреи сочиняли только на тюркском (*Анисимов* 1888: 51, прим. «*»), и данная ситуация сохранялась до 30-х годов XX в. (см. ниже). Говоря о светской песенной культуре горских евреев, следует отметить, что для их южных групп характерна привязанность к азербайджанской песенной традиции, тогда как для северных — к кумыкской.

Разделение говоров горских евреев на северные и южные совпадает и с рядом других достаточно принципиальных различий в их культуре. Это, к примеру, различия в музыкальных и танцевальных традициях. Так, у носителей северных говоров принята так называемая кумыкская лезгинка, тогда как у южных — азербайджанская лезгинка. Автор этих строк родился и вырос в Дербенте (1961 г. р.), но еще в детском возрасте он неоднократно имел возможность убедиться в том, что горские евреи Буйнакса и Махачкалы играют и танцуют странную лезгинку, которая именуется ими кумыкской. Привычная же для автора лезгинка, именуется ими азербайджанской, причем далеко не каждый местный музыкант может ее сыграть.

Дербентская подгруппа называется горскими евреями *дербендиго* / «дербентцы» (здесь и ниже: термины языка горских евреев приводятся в литературных формах). Название их говора: *дербенди* / «дербентский». В нем присутствуют азербайджанизмы, но эти азербайджанизмы по своему набору и по своим диалектам источникам не совпадают с соответствующими наборами других говоров южной группы (об этих наборах см. ниже). Для него характерен ряд фонетических особенностей, обусловленных влиянием дербентского диалекта азербайджанского языка. В ряде выражений этого говора наблюдается калькирование синтаксиса, свойственного дербентскому диалекту азербайджанского. Лексические заимствования из северокавказских языков встречаются в дербентском говоре только в азербайджанской передаче. Мелодика их речи, на слух автора, близка к мелодике дербентских городских азербайджанцев.

Следует также отметить, что сельские говоры Дербентского, Табасаранского, Сулейман-Стальского и Магарамкентского районов современного Дагестана представляли собой подварианты дербентского городского говора, а говор сказителя Хизиги Эми Дадашева из с. Нюгди, со слов которого Х. Д. Авшалумовым, М. М. Дадашевым и Д. А. Атниловым был записан целый ряд сказок (см. выше), представлял собой нюгдинский подвариант дербентского городского говора.

Тот факт, что они были изданы на языке горских евреев, позволяет изучать и манеру повествования Х. А. Дадашева, и сами сюжеты этих сказок, и особенности языка их изложения. Следует также отметить, что только один из сельских говоров Табасаранского района, а именно говор жителей с. Бильгади, представлял собой не подвариант дербентского говора, а подвариант говора маджалисского (см. ниже). Следует также отметить, что в фольклоре дербентской подгруппы встречаются азербайджанские песни и сказания.

Еврейская слобода города Кубы (в 1926 г. переименована в Красную слободу) была образована в середине XVIII в. Это был один из крупнейших пунктов концентрации горских евреев. Данная подгруппа называется *гъубеигъó* / «кубинцы», а их говор — *гъубей* / «кубинский». Кубинский говор, благодаря публикациям словарей Я. М. Агарунова и М. Я. Агарунова (Агарунов 2005; Агарунов, Агарунов 2010), становится наиболее хорошо изученным. В нем присутствуют азербайджанизмы, но эти азербайджанизмы по своему набору и по своим диалектам источникам не совпадают с соответствующими наборами других говоров южной группы. Для него характерен ряд фонетических особенностей, обусловленных влиянием кубинского диалекта азербайджанского языка. Лексические заимствования из северокавказских языков встречаются в кубинском говоре только в азербайджанской передаче. Мелодика их речи, на слух автора, близка к мелодике кубинских азербайджанцев. У них можно услышать азербайджанские песни и сказания.

Ширванскую подгруппу составляют потомки евреев, выходцев из Гиляна. Последние в 80-е годы XVIII в. мигрируют в область Ширван и в Баку. Из Баку им в начале XIX в. пришлось перебраться в Еврейскую слободу Кубы (Куповецкий 2010: 161, 170), где ими со временем образуется квартал Гилекі. Часть этих мигрантов переселилась оттуда в Дербент, в их числе, и предок автора по отцовской линии Ишмоил по прозвищу *Ироні* «Иранец». Новая же бакинская община была основана спустя несколько десятилетий мигрантами из Ширвана (Куповецкий 2010: 162–164). Последние при Советской власти постепенно практически полностью мигрируют в Баку. Наименование этой подгруппы: *ширвонигъó* / «ширванцы». Их говор известен как *ширвоні* / «ширванский». Он известен также как *бокуі* / «бакинский». В их лексике встречаются азербайджанизмы. Для этого говора характерен ряд фонетических особенностей, обусловленных влиянием азербайджанского. В ряде выражений этого говора наблюдается калькирование синтаксиса, свойственного бакинскому диалекту азербайджанского. Заимствования из северокавказских языков встречаются у них только в азербайджанской передаче. Мелодика их речи, на слух автора, близка к мелодике бакинских азербайджанцев, но не до конца идентична ей. У них можно услышать азербайджанские песни и сказания.

Наиболее ранние сведения об общине с. Варташен относятся к концу XVII в. (Куповецкий 2010: 170). В этом селении они жили совместно с удиными и армянами. В Варташене у горских евреев были два квартала: верхний и нижний (Куповецкий 2010: 167). Они свободно владеют армянским и удинским. Удинизмов и арменизмов выявить в их говоре пока не удалось. Они свободно владеют также азербайджанским. В их лексике встречается ряд азербайджанизмов. Языком высокой культуры у них служит азербайджанский. Мелодика их речи близка к мелодике карабахских армян и карабахских азербайджанцев.

У них можно услышать азербайджанские и армянские песни и сказания. Ряд их преданий, легенд и сказок изданы в переводе на русский священником-удином

М. Бежановым (Бежанов 1894). Тот в ряде случаев, в ущерб литературным достоинствам своего перевода, стремясь передать самобытность и колорит горско-еврейских сказаний и манеру изложения рассказчика, дословно переводит свойственные языку горских евреев выражения, а также еще и выражения, азербайджанские по своему происхождению. Присутствие в этой публикации М. Бежанова дословного перевода горско-еврейских выражений позволяет использовать соответствующий материал для обратного их перевода, что позволит пролить некоторый свет на особенности синтаксиса варташенского говора по состоянию на конец XIX в.

Присутствие же в публикации М. Бежанова дословного перевода ряда азербайджанских по своему происхождению выражений позволяет использовать соответствующий материал для обратного их перевода и последующего анализа полученных реконструкций на предмет изучения диалектной принадлежности тех или иных азербайджанских выражений и изучение возможности привлечения полученных результатов к исследованию истории языковых контактов горских евреев Варташена с носителями различных азербайджанских диалектов, что, в свою очередь, позволит дополнительный свет на историю формирования этой подгруппы, на историю миграций населения, сформировавших ее горско-еврейские кварталы.

В первой половине XIX в. крупная группа горских евреев Варташена, спасаясь от произвола своего хана, мигрирует, по настоянию генерала А. П. Ермолова, в Тифлис (современный Тбилиси). В настоящее время она известна под названием *тифлисигьó* / «тифлисцы». Их говор известен как *тифлисí*. В нем присутствует незначительное число азербайджанизмов архаичного порядка, но куда больше в нем русизмов и грузинизмов, в том числе и архаичных по своей природе. Тбилисцы свободно владеют русским и классическим грузинским. Мелодика их речи, на слух автора, близка мелодике тбилисских грузин. В фольклоре тбилисской подгруппы встречаются русские и грузинские песни и сказания. Эта подгруппа до настоящего времени в литературе никак не была представлена.

В изложенную выше модель членения территориальных групп горских евреев на северные и южные, тбилисская подгруппа вписывается с некоторой натяжкой. Указанная модель подразумевает значительную роль в прошлом в культурном развитии южных групп азербайджанской культуры. Это справедливо и для тбилисской подгруппы, однако, в ее развитии существенную роль сыграли также грузинские и русские культурные традиции.

Моздокская подгруппа (на территории современной Республики Северная Осетия — Алания) была основана мигрантами из южного Дагестана и Кубы в 30-е годы XX в. Ряд других групп горских евреев, переселявшиеся в этот период на Северный Кавказ и в Крым, были истреблены фашистами в 1943. Значительные потери понесли и горские евреи, расселенные в Моздокском районе, но часть из них все же уцелела. Моздокская подгруппа известна у горских евреев под названием *моздокигьó* / «моздокцы», а их говор под название *моздоки́* / «моздокский». Последний представляет собой смесь дербентского и кубинского говоров.

Северная группа представлена маджалисской, янгикентской, махачкалинской, каспийской, буйнакской, хасавюртовской, кизлярской, грозненской, нальчикской, джегонасской подгруппами.

Для слуха уроженца Дербента, мелодика речи всех более северных по отношению к Дербенту говоров Дагестана проявляет родство с таковой у кумыков, но проявляет себя оно в разных говорах по-разному. Так, мелодика речи обитателей Маджалиса

и расположенного в 9 км от него Янгикента (горские евреи называют это селение *Нуьгедигъ*; это название имеет то же значение, что и его кумыкская калька *Янгикэнт*, «Новая деревня») близка мелодике маджалисских и янгикентских кумыков, хотя и не до конца с ней совпадает.

Наименование маджалисской подгруппы *меджелисиго́* / «маджалисцы», а их говора — *меджелиси́* / «маджалисский». Наименование янгикентской подгруппы *нуьгедигъ* «нюгединцы», а их говора — *нуьгедигы́* / «нюгединский». В их говорах встречаются кумыкизмы и, реже, азербайджанизмы. В ряде выражений этих говоров наблюдается калькирование синтаксиса, свойственного маджалисскому диалекту кумыкского. Они свободно владеют кумыкским. В фольклоре маджалисской и янгикентской подгрупп встречаются кумыкские сказания и песни.

По местному преданию, в период Кавказской войны немногочисленные группы жителей Маджалиса и Янгикента переселились в с. Бильгади (современный Табасаранский район Дагестана). К 1958 г. все жители этого села мигрируют в Дербент. Их говор представляет собой подвариант маджалисского.

Русская крепость Петровская на месте современной Махачкалы была устроена в 1844 г. В 1857 г. крепость получила статус города под названием Петровск. Там к этому времени сложился квартал горских евреев. В 1921 г. город был переименован в Махачкалу. В XX в. ее горско-еврейская община непрерывно росла за счет миграций из Маджалиса, Дербента и др. К 1989 г. она становится одной из крупнейших. Махачкалу горские евреи, так же как и другие местные народы, называют Г'эндж'и. Представителей местной общины они именуют г'энджиг'о «анджийцы», а их говор — Г'энджий «анджийский». В нем встречаются кумыкизмы и, реже, азербайджанизмы архаичного плана. Его носителям свойственно выпевание фраз на втором слове. Они свободно владеют кумыкским. Для слуха автора, мелодика их речи близка мелодике таркинских кумыков, но все же не во всем. У них можно услышать кумыкские песни и сказания.

В 1932 г. в 14 км к югу от Махачкалы был основан поселок Двигательстрой. В 1947 г. тот получил статус города под названием Каспийск. Первые группы горско-еврейского населения в этом городе были представлены мигрантами из Махачкалы. В настоящее время говор горских евреев Каспийска неотличим от махачкалинского. К махачкалинскому говору по своим основным характеристикам примыкают также хасавюртовский и кизлярский говоры.

Буйнакская община была образована в XIX в. Буйнакск горские евреи называют *Шур'о*. Производное от этого названия *шурог'о* / «шуроинцы» они применяют к представителям буйнакской подгруппы. Их говор они именуют *шуро́и* / «шуроинский». Буйнакский говор отличается очень высокий темп речи. Этим же отличается буйнакский диалект кумыкского, и можно полагать, что последнему тот и обязан наличием данного качества. В ряде выражений этого говора наблюдается калькирование синтаксиса, свойственного буйнакскому диалекту кумыкского. Мелодика речи носителей буйнакского говора проявляет родство с таковой у носителей буйнакского диалекта кумыкского, но все же не во всем. Еще одна особенность этого говора состоит в выпевании фраз в финальном слове. У них можно услышать кумыкские песни и сказания.

Грозненская община была образована в середине XIX в. Горские евреи называют Грозный *Сиву́ндж-гъэлеси́* / «Сунженская крепость». Это наименование Сунжи про-являет полное созвучие с формой, встречающейся в одном из говоров ногойцев со-

временной Чечни. Для сравнения: ее кумыкское наименование — *Сувъуьнч/ Сувъуьнч*. Производное от указанного наименования Грозного — *сиву́ндж-гъэлесигъо́* / «грозненцы» — горские евреи применяют к представителям грозненской общины. Их говор они именуют *сиву́ндж-гъэлесий́* / «грозненский». Мелодика речи их говора близка к мелодике терских казаков и ногойцев современной Чечни. В их говоре встречаются ногойизмы, кумыкизмы и, реже, азербайджанизмы архаичного плана. Встречаются в нем также лексические заимствования из терско-казачьей речи. Заимствования из северокавказских языков встречаются только в тюркской или же в терско-казачьей передаче. Они свободно владеют терско-казачьей речью, ногойским, чеченским. В фольклоре грозненской группы встречаются песни и сказания терских казаков, ногойцев современной Чечни и чеченцев.

Мелодика речи носителей нальчикского говора близка к мелодике кубанских казаков и кубанских ногойцев. В их говоре встречаются ногойизмы, а также кумыкизмы и азербайджанизмы архаичного плана. Встречаются в нем также заимствования из кубанско-казачьей речи. Заимствования из северокавказских языков встречаются только в тюркской или же в кубанско-казачьей передаче. Нальчикская община известна у них под названием *налчикигъо́* / «нальчикцы», а их говор под название *налчикй́* / «нальчикский». В их фольклоре встречаются песни и сказания кубанских казаков и кубанских ногойцев.

К нальчикскому говору по своим основным характеристикам примыкает джегонасский говор, но в последнем наблюдается больше заимствований из кубанско-казачьей речи. Джегонасская община известна у горских евреев под названием *гъубонигъо́* / «кубанцы», а их говор под название *гъубонй́* / «кубанский».

В прошлом существовал еще и ряд других говоров северной группы: андрейаульский, аксаевский, костекский, таркинский, дешлагарский, дюргелинский и др.

Приведенный выше пример с моздокским говором представляет собой редкий случай, когда носители разных говоров одновременно мигрируют на территорию, где до этого ни один из их говоров не был представлен. Те же случаи, когда мигранты попадают на территорию, уже освоенную представителями других говоров, можно рассмотреть на примере истории языкового развития нальчикской группы.

В XX в. наблюдаются активные миграции в Еврейскую колонку Нальчика уроженцев самых разных подгрупп, но, как и в других подобных случаях, побеждает говор старожилов. Так, в Нальчике в 1989 г. проживало около 10 тысяч горских евреев, и при этом мигрантов там в этот период было в несколько раз больше, чем коренных, но победил говор коренных. Гости Нальчика, посещающие его с разными целями, говорят в публичных местах на местном наречии или же хотя бы проявляют стремление говорить на нем, и, даже если они свободно владеют местной речью, говорят на нем с акцентом, подчеркивающим привычный тем языковый ландшафт. Если же у гостей возникают трудности с общением на местном говоре, они переходят на общепонятный для собравшихся тюркский язык или, чаще, на русский.

Общение приезжих на чужбине на родном говоре представляется допустимым лишь в кругу своих земляков. Уважительное отношение к культурным традициям коренных проявляется у горских евреев не только по отношению к их говору: оно охватывает все стороны их жизни, включая фольклорные традиции. Так, в Нальчике нельзя услышать привычные для представителей южных групп сказания и песни на азербайджанском, но там можно услышать кубанско-казачьи, ногойские и кабардинские сказания и песни.

Уважительное отношение гостей Налчика к культурным традициям старожилов имеет и обратную сторону: сравнительно немногочисленные культурные различия между группами вызывают у них скрытое раздражение. Первое и оно же и самое главное, что раздражает представителей их территориальных групп, это различия в мелодике речи. Оно уже создает психологический эффект наличия непреодолимой пропасти между культурами территориальных групп, а на различия в мелодике речи наслаиваются лексические и фонетические различия между ними. И хотя эти различия немногочисленны, они все же создают дискомфорт при общении представителей разных групп. В ситуации, сложившейся к настоящему времени, им комфортней общаться на русском. Это стало одной из причин перехода горских евреев к настоящему времени на русский.

Указанный дискомфорт усугубляется наличием других культурных различий между группами. Эти различия не афишируются перед внешним наблюдателем. Перед ним горские евреи позиционируют свою культуру в следующих словах: «Нет у нас ни языковых различий, ни каких-либо других культурных различий» (представителям территориальных групп любого народа свойственно, по возможности, утаивать от внешнего наблюдателя внутренние различия). Однако, для того, чтобы излечить болезнь, а речь в данном случае идет о вымирании языка, надо распознать ее причины.

* * *

Язык — наиболее динамично развивающийся элемент любой культуры, причем его развитие подобно реке, в которую невозможно войти дважды; происходящие в нем трансформации носят необратимый характер. У указанной болезни имеются и другие причины. Останавливаться здесь на их анализе автор не может. Здесь рассмотрены только те аспекты затронутой проблемы, которые прямо или косвенно имеют отношение к теме фольклорных традиций горских евреев.

Пока же язык вымирает, это прямо отражается на состоянии других сторон их культуры, в том числе и на состоянии их фольклора. Сказания, пословицы, поговорки, присказки и прибаутки у них теперь только традиционно русские. С традиционным же для них фольклором — на горско-еврейском языке — они знакомятся в переводах на русский.

Из сказанного выше видно, что фольклорные традиции территориальных групп горских евреев еще три десятилетия назад несколько отличались друг от друга. В настоящее же время, вследствие их перехода на русский язык и на русские традиции в целом, у них наблюдается универсализация фольклорных традиций. Во второй половине XX в. роль тюркских языков в культуре народов Восточного и Северного Кавказа постепенно сходит на нет, и куда более престижный характер приобретает русский язык. Свои стихи и песни горские евреи сочиняют уже преимущественно на русском. И только горские евреи Азербайджанской Республики продолжают писать стихи на азербайджанском.

На родном языке у горских евреев имеется только одна песня: она состоит из одного куплета. По легенде, сопутствующей этой песне, она поется от имени матери невесты во время проведения церемонии проводов невесты в дом жениха. Впрочем, в уцелевшем фрагменте этой песни сохранился лишь достаточно отдаленный намек на ее принадлежность к свадебному обряду. Между тем, тот факт, что от песни со-

хранился только один куплет, а также еще и тот факт, что ее содержание сохранилось только в легенде, сопутствующей этой песне, а не в составе ее уцелевшего фрагмента, позволяет утверждать, что оригинальный, полный вариант ее текста содержал элементы, расходящиеся с еврейскими религиозными представлениями. А в таком случае, ее текст не мог не стать объектом длительного и непрерывного цензурирования со стороны наиболее продвинутых раввинов. Представляется наиболее вероятным, что она содержала имена и функции демонов.

Указанная песня — очень жалостливая и тоскливая, как в поэтическом плане, так и в музыкальном. Ее музыкальный строй проявляет отдаленное родство со стилем религиозных гимнов, составляемых горскими евреями на древнееврейском (о них см. выше). Эта песня явно очень старинная, так как содержит ряд архаичных, малопонятных ныне оборотов, и, кроме того, в ней содержатся смыслы, не до конца понятные современному слушателю. Сюжет песни кратко проанализирован в одной из работ Г. Б. Мусахановой (Мусаханова 1993: 15). Ряд языковедческих аспектов текста этой песни будут проанализированы в одной из работ автора. Следует также отметить, что память о ее свадебной принадлежности и о ее исполнении матерью невесты сохранилась, но на свадьбах она не исполнялась — ни в городах, ни в селах; вероятно, из-за противодействия раввинов. На свадьбах горских евреев исполнялись, преимущественно, песни на тюркских языках. Среди них были и песни, сочиненные самими горскими евреями. Ими исполнялись песни и на северокавказских языках, но значительно реже, чем на тюркских. В настоящее время горские евреи сочиняют песни, преимущественно, на русском. Подавляющая их часть, на взгляд автора, пока не имеет достойной кондиции.

Отсутствие у горских евреев склонности к поэтическому и песенному творчеству на родном языке, они сами объясняют его недостаточной развитостью, по сравнению, например, с тюркскими. Не у одних только горских евреев, но и у ряда других еврейских групп, отношение к родному языку столь же критичное. В советский период у горских евреев, под влиянием властей, появляются образцы поэтического творчества на родном языке, но те долго еще появлялись на свет вперемежку с образцами на тюркских языках. Развитие поэзии на родном языке шло у них под явным идеологическим прессингом властей, требовавших от творческой общественности разностороннего развития культуры каждого народа, в том числе и поэтической. В последнее предвоенное десятилетие у горских евреев наблюдается количественный и качественный рост поэтических произведений на родном языке. Этот рост наблюдается поныне.

Как уже отмечалось, горскими евреями для религиозных праздничных ритуалов сочиняются гимны на древнееврейском. В их музыкальном оформлении использовалась архаичная, несвойственная другим еврейским группам, музыкальная традиция. В последние десятилетия она почти полностью вытеснена из обихода современными израильскими музыкальными традициями.

* * *

Следует также отметить, что сказители именуются горскими евреями *овосунечі́/ овсунечі́*, от *овосу́(н)/ овосунé/ овсунé* «сказка; небылица». Термин *овосунечі́/ овсунечі́* имеет полупрезрительное содержание, так как *овосу́(н)/ овосунé/ овсунé* ассоциируются у горских евреев с ложью, с лживыми историями. И это при том, что *овосунечі́/ овсунечі́* являлись знатоками и передатчиками их традиционного

фольклора. Множественная форма термина *овосу́(н)/овосунé/овсунé* — *овосунегьó/овсунегьó* — имеет значение «небылицы, сказки, легенды и предания», но в расширительном значении она служит также и для обозначения пословиц, поговорок, при сказок, прибауток.

Первым сказителем, с которым автор данного текста столкнулся в Дербенте лично, причем дважды, был некто *лелей Сосун* «дядя Сосун» (так к нему обращались окружающие), мужчина лет сорока. Он приходил на соболезнование к старшему дяде автора по отцу в 1975 г. Он был явно потомком — два-три поколения назад — выходцев из деревни, но говорил городским дербентским говором горско-еврейского языка. Он рассказывал сказки и на библейские сюжеты, и на общеиранские. Он рассказывал также предания о происхождении горских евреев, об их миграциях из одного населенного пункта в другой. Рассказчиком он был более, чем увлекательным.

В 1994 г. автор имел более двух десятков аудиенций у дербентского сказителя Рафаила Авияевича Рафаилова по прозвищу Тарзан (1924–1997). Рафаил Рафаилов был могучим мужчиной, ростом примерно 1,80. Он являлся потомком выходцев из дагестанского с. Карчаг и работал в одном из дербентских совхозов водителем МАЗа. С его слов автором записано несколько небылиц, более двух десятков сказок, около десяти исторических сказаний и несколько десятков пословиц и поговорок на горско-еврейском языке. Записана автором также песня на говоре горских евреев с. Маджалис. Пока удалось опубликовать только незначительную часть данного материала.

Автору удалось также несколько раз встречать Р. А. Рафаилова в дербентской чайхане. Стоит заметить в данной связи, что в прошлом данные заведения посещались только мужчинами. В них подавался черный чай, заваренный по-купечески в чайничках. По числу персон подавали стаканы-армуди. Подавали колотый сахар-рафинад. Курящим приносили пепельницу. Никакого варенья или меда и никаких хлебобулочных изделий там не подавали. Работали в чайхане азербайджанцы. Посещали ее преимущественно азербайджанцы, горские евреи и русские.

В чайхане Р. А. Рафаилов на призывы на родном языке «Э Тарзán, е-дúь ихтилий-отгъойтúьре мисохí эрíму?» («Тарзан, расскажешь нам одну–другую из своих историй?»), мог не согласиться, ссылаясь на усталость. Но мог и сам, без каких-либо просьб, обратиться к публике с предложением «послушать Тарзана». Обращался к публике он всегда без восклицательных знаков и не надрывая голос: «Шíновусит гый-могьóй, одомигьó. Тарзán е ихтилийóте ишмúре мисохú» («А теперь послушайте, люди. Тарзан расскажет вам одну историю»). Все, независимо от возраста и чина, от этнической и расовой принадлежности, и даже лица, переживающие в текущий момент состояние отравления продуктами распада алкоголя в крови, мгновенно замолкали.

Следует также отметить, что автору во время своих посещений дербентской чайханы не приходилось слышать от Р. А. Рафаилова ни одной небылицы. По всей видимости, это было связано с тем, что термин *овосу́(н)/овосунé/овсунé* имеет, как уже было сказано, отчасти пейоративный характер. Что же касается тех небылиц, которые автору удалось услышать от Р. А. Рафаилова, то они были рассказаны им в его собственном доме, и, кроме того, все они были рассказаны им со ссылками на других сказителей, причем в числе последних фигурировали персоны, жившие в начале XX в.

И еще одна деталь: несмотря на отчасти пейоративный характер термина *овосу́(н)/овосунé/овсунé* и производного от него *овосунечí/овсунечí* любая аудитория сказителей, по какому случаю бы она не собралась, внимала их историям с повышенным интересом.

Данную ситуацию можно сопоставить с низким социальным статусом музыкантов

на Кавказе (впрочем, в горско-еврейском обществе и у армян все наоборот: музыканты у них пользуются всеобщим уважением) и в ряде сопредельных с ним регионов, но поскольку музыка при этом — самое завораживающее из искусств, то достаточно талантливый музыкант может снискать себе и славу, и внимание общества.

Автору приходилось слышать от Р. А. Рафаилова и от дагестанских фольклористов Лазаря Амирова и Александра Захарова о дербентском сказителе по имени Исогъ (именно так у горских евреев звучит библейское *Исак*), являвшемся потомком выходцев из с. Араг. Его фамилию установить не удалось. В 1989 г. тот, будучи уже ветхим стариком, переехал в Израиль.

В настоящее время у горских евреев нет ни одного сказителя на родном языке — Р. А. Рафаилов был последним из них. Исчезновение у горских евреев традиции сказительства на родном языке связано с вытеснением последнего в семейном общении русским. Другая причина состоит в их почти полном отрыве от традиционного этнокультурного окружения. Разумеется, сказительская практика у них продолжает свое бытование, но ведется она уже, преимущественно, на русском.

* * *

Функционирование фольклорных сюжетов наблюдается у горских евреев и при проведении обряда оплакивания. Тот пока еще не описан в литературе. Следует отметить в данной связи, что детали поминальных церемоний у территориальных групп не во всем совпадают. Так, в Дербенте мужчинам и женщинам при проведении церемонии оплакивания и выражения соболезнований отводились разные комнаты, тогда как в Махачкале и Буйнакске такого правила не наблюдалось, но и там мужчины и женщины восседали на отдельных лавочках.

Обряд оплакивания в южных территориальных группах называется *гирйó*; в большинстве же северных этот термин имеет форму *гирйé*. Центральной фигурой в проведении данного обряда является *гирйосóх/ гирйесóх* «плакальщица».

Поминальные плачи повторяются не один раз, поэтому плакальщица должна иметь хорошую физическую и эмоциональную подготовку. От нее требуется и мастерство владения аудиторией, и умение владеть голосом, и соблюдение сложившихся традиций в проведении данной церемонии. Плакальщица располагается в женской части общества. Она запекает каждый очередной плач, а присутствующие женщины подпевают ей. Она сама следит за устройством перерывов между плачами. В этих перерывах плакальщица может, в очередной раз выразить соболезнования семье умершего, — от своего имени и от имени собравшихся — и, дабы несколько понизить общий накал эмоций, поделиться с присутствующими женщинами актуальными новостями. Во время таких перерывов плакальщица может рассказать какое-нибудь предание или сказку, или же попросить более искусную рассказчицу, чем она, рассказать что-нибудь присутствующим.

Во время таких перерывов в мужской части собравшиеся могут также перейти к обмену новостями и к сказыванию сказок. Несколько десятилетий назад сказывание сказаний происходило на родном языке, а в настоящее время чаще на русском. С появлением каждого нового участника траурных мероприятий, любого пола, и любого возраста, плакальщица запекает очередной плач, а присутствующие женщины его подхватывают. В прошлом плачи проводились на родном языке. Если же среди пришедших выразить соболезнования родственникам покойного был христианин или

мусульманин, то плакальщица при его появлении переходила на соответствующий ситуации язык. В настоящее время плакальщицы чаще ведут поминальные плачи по-русски — и в России, и в других странах пребывания горских евреев. Музыкальный строй плачей проявляет отдаленное родство со стилем религиозных гимнов горских евреев, составляемых ими на древнееврейском (о них см. выше).

* * *

Подводя итог, можно еще раз отметить, что до середины XX в. в сказительской практике горских евреев доминировали сказания на родном языке. Начиная же с указанного рубежа, у них наблюдается вытеснение родного языка русским. И сказания, пословицы, поговорки, присказки и прибаутки у них теперь только традиционно русские. С традиционным же для них фольклором на горско-еврейском языке они знакомятся в русских переводах.

Научная литература

- Агарунов М. Я.* Язык горских евреев. Кн. 1: Еврейско-русский словарь. Библиографический указатель. Баку: Абилов, Зейналов и сыновья, 2005. 367 с.
- Агарунов Я. М., Агарунов М. Я.* Большой словарь языка горских евреев — джуури. Пятигорск: ПЕРО «Геула», Рекламно-информационное агентство на Кавказских минеральных водах, 2010. 660 с.
- Анисимов И. Ш.* Кавказские еврей-горцы // Сб. материалов, издаваемый при Дашковском этнографическом музее / под ред. В. Ф. Миллера. Вып. III. М.: Тип. Е. Г. Потапова, 1888. С. 171–322.
- Бежанов М.* Евреи в с. Варташен (Елисаветпольской губ., Нухинский уезд) // Сб. материалов для описания местностей и племен Кавказа. Тифлис: Тип. Главного управления Наместника Кавказского, 1894. Вып. 18. Отдел 3. С. 111–127.
- Генеалогия горско-еврейской фамилии Дадашевых / текст, именник и алфавитный указ-ль И. Г. Семенова; генеалогическая карта С. П. Ханукаева и И. Г. Семенова / сост.-ль С. П. Ханукаев; отв. ред. Ю. И. Мурзаханов. Махачкала: Изд-во АЛЕФ (ИП Овчинников), 2013. 56 с., генеал. карта.
- Дадашев Х. Овосунегьо* / кура сохди ве гуьнжунди Даниил Агнйлов (*Дадашев Х.* Сказки / собрано и составлено Д. Агнйловым). Махач-Кала: Дагестанское госуд-е изд-во, 1947. 104 с.
- Золотой сундук (сказки татов Дагестана) / сост., пер. с татского и примеч. А. Кукуллу; отв. ред. А. Л. Грюнберг; типологический анализ сюжетов А. А. Яскеляйн. М.: Главная редакция восточной литературы изд-ва «Наука», 1974. 320 с.
- Колесов В. И.* История и культура джегонасских горских евреев в современных цифровых архивах / базах данных (источниковедческий аспект) // Электронный журнал «Кавказология». 2023. № 4. С. 339–351. <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2023-4-339-351> EDN: MVYOUN.
- Кукуллу А.* Упрямый воробей (татские народные сказки) / сост. серии А. Н. Нечаев; запись и обработка А. Кукуллу; пересказ Л. Мезинова. М.: Изд-во «Малыш», 1972. 28 с.
- Куповецкий М. С.* Социокультурный анализ формирования коллективной памяти и мифологем о происхождении евреев Восточного Кавказа до 80-х годов XIX в. // Этнографическое обозрение. 2009. № 6. С. 58–73.
- Куповецкий М. С.* К исторической демографии этнотерриториальных групп горских евреев Азербайджана в XVII–XIX вв. // *Studia Anthropologica*: Сб. статей в честь проф. М. А. Членова / редакторы-сост.-ли А. М. Федорчук и С. Ф. Членова; научн. ред. О. В. Белова. М.,

- Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2010. С. 145–175.
- Миллер В. Ф. Еврейско-татский ма'ни // Записки Восточного отделения Русского императорского археологического общ-ва. Т. XXI. Вып. IV. СПб.: Тип. императорской АН, 1913. С. 0117–0128.
- Мусаханова Г. Б. Татская литература (Очерк истории. 1917–1990) / науч. ред. З. Г. Османова. Махачкала: Дагестанское книжное изд-во, 1993. 356 с.
- Назарова Е. Язык горских евреев Дагестана // Вестник Еврейского университета в Москве. № 3 (13). 1996. С. 120–146.
- Семенов И. Г. Метаморфозы эпитета «еврейский» в дагестанских преданиях // Этнографическое обозрение. 2009а. № 5. С. 134–147.
- Семенов И. Г. Метаморфозы эпитета «еврейский» в дагестанских преданиях // Вестник Еврейского университета. История. Культура. Цивилизация. № 13 (31). М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2009б (5769). С. 81–98.
- Семенов И. Г. Легенды о «еврейском» и «христианском» прошлом мусульманских аулов Дагестана // История — Миф — Фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М.: Сэфер, 2009в. С. 259–273.
- Семенов И. Г. Тема израильских колен в легендах горских евреев о собственных этнических корнях // Научные труды по иудаике. Мат-лы XX Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. III. М.: Сэфер, 2013. С. 156–161.
- Фольклор тати (эн жугьрун догъи) / гуьнжунды предисловие ве комментариегъо нуьвуйсди Х. Авшалумов. Махачкала, 1940. 196 с.
- Черный И. Я. Горские евреи Терской области // Сб. сведений о Терской области / под ред. Н. Благовещенского. Вып. 1. Владикавказ, 1878. С. 309–313.
- Anisimov N. A. Gramatik zuhun tati. Maskov: Tsentroizdat, 1932. 185 p.

References

- Agarunov, M. Ya. 2005. *Yazyk gorskikh evreev. Kn. 1: Evreisko-russkii slovar'. Bibliograficheskii ukazatel'* [Language of Mountain Jews. Bk. 1: Jewish-Russian Dictionary. Bibliographic Index]. Baku: Abilov, Zeinalov i synov'ia. 367 p.
- Agarunov, Ya. M., and M. Ya. Agarunov. 2010. *Bol'shoi slovar' yazyka gorskikh evreev — juhuri* [Large dictionary of the language of Mountain Jews — Juhuri]. Piatigorsk: PERO “Geula”, Reklamno-informatsionnoe agentstvo na Kavkazskikh mineral'nykh vodakh. 660 p.
- Anisimov, I. Sh. 1888. Kavkazskie evrei-gortsy [Caucasian Mountain Jews]. In *Sbornik materialov, izdavaemyi pri Dashkovskom etnograficheskom muzee* [Collection of Materials Published by the Dashkov Ethnographic Museum], ed. by V. F. Miller. Issue III. Moscow: Tipografiia E. G. Potapova. 171–322.
- Anisimov, N. A. 1932. *Gramatik zuhun tati* [Grammar of the Tat language]. Moscow: Tsentroizdat. 185 p.
- Avshalumov, Kh. (ed.). 1940. *Fol'klor tati (en juhurun doqi)* [Tat Folklore (of the Mountain Jews)]. Makhachkala. 196 p.
- Bezhanov, M. 1894. Evrei v s. Vartashen (Elisavetpol'skoi gub., Nukhinskii uезд) [Jews in the village of Vartashen (Yelizavetpol province, Nukhinsky district)]. *Sbornik materialov dlia opisaniia mestnostei i plemen Kavkaza* 18(3): 111–127.
- Chyorny, I. Ya. 1878. Gorskie evrei Terskoi oblasti [Mountain Jews of the Terek region]. In *Sbornik svedenii o Terskoi oblasti* [Collection of Information about the Terek Region], ed. by N. Blagoveshchenskii. Is. 1. Vladikavkaz. 309–313.
- Dadashev, Kh. 1947. *Ovosuneg'o / kura sokhdi ve gu'njundi Daniil Atnilov (Dadashev, Kh. Skazki / Sobrano i sostavleno D. Atnilovym)* [Tales, ed. by D. Atnilov]. Makhach-Kala: Dagestanskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 104 p.
- Kolesov, V. I. 2023. Istoriia i kul'tura dzhegonasskikh gorskikh evreev v sovremennykh tsifrovyykh arkhivakh / bazakh dannyykh (istochnikovedcheskii aspekt) [History and Culture of the Jegonas

- Mountain Jews in Modern Digital Archives/Databases (Source Study Aspect)]. *Elektronnyi zhurnal "Kavkazologiya"* 4: 339–351. <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2023-4-339-351>
- Kukullu, A. 1972. *Upriami vorobei (tatskie narodnye skazki)* [The Stubborn Sparrow (Tat Folk Tales)]. Moscow: Izdatel'stvo "Malysh". 28 p.
- Kukullu, A., A. L. Griunberg, and A. A. Yaskeliain (eds.). 1974. *Zolotoi sunduk (skazki tatov Dagestana)* [The Golden Chest (Tales of the Tats of Dagestan)]. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". 320 p.
- Kupovetskii, M. S. 2009. Sotsiokul'turnyi analiz formirovaniia kollektivnoi pamiat i mifologem o proiskhozhdenii evreev Vostochnogo Kavkaza do 80-kh godov XIX v. [Sociocultural Analysis of the Formation of Collective Memory and Mythologies About the Origin of the Jews of the Eastern Caucasus Until the 80s of the 19th Century]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 58–73.
- Kupovetskii, M. S. 2010. K istoricheskoi demografii etnoterritorial'nykh grupp gorskikh evreev Azerbaidzhana v XVII–XIX vv. [On the Historical Demography of Ethnoterritorial Groups of Mountain Jews of Azerbaijan in the 17th–19th Centuries]. In *Studia Anthropologica: Sbornik statei v chest' prof. M. A. Chlenova* [Studia Anthropologica: Collection of articles in Honor of Professor M. A. Chlenov], ed. by A. M. Fedorchuk, S. F. Chlenova, and O. V. Belova. Moscow, Jerusalem: Mosty kul'tury/ Gescharim. 145–175.
- Miller, V. F. 1913. Evreisko-tatskii ma'ni [Jewish-Tat ma'ni (song)]. In *Zapiski Vostochnogo otdeleniia Russkogo imperatorskogo arkheologicheskogo obshchestva* 21(4): 0117–0128.
- Musakhanova, G. B. 1993. *Tatskaia literatura (Ocherk istorii. 1917–1990)* [Tat Literature (Historical Outline. 1917–1990)]. Makhachkala: Dagestanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 356 p.
- Nazarova, E. 1996. Yazyk gorskikh evreev Dagestana [The Language of the Mountain Jews of Dagestan]. *Vestnik Evreiskogo universiteta v Moskve* 3 (13): 120–146.
- Semyonov, I. G. 2009a. Metamorfozy epiteta "evreiskii" v dagestanskikh predaniakh [Metamorphoses of the Epithet "Jewish" in Dagestan Legends]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 134–147.
- Semyonov, I. G. 2009b. Metamorfozy epiteta "evreiskii" v dagestanskikh predaniakh [Metamorphoses of the Epithet "Jewish" in Dagestan Legends]. *Vestnik Evreiskogo universiteta. Istoriia. Kul'tura. Tsvilizatsiia* 13 (31): 81–98.
- Semyonov, I. G. 2009c. Legendy o "evreiskom" i "khristianskom" proshlom musul'manskikh aulov Dagestana [Legends about the "Jewish and "Christian past of the Muslim Villages of Dagestan]. In *Istoriia — Mif — Fol'klor v evreiskoi i slavianskoi kul'turnoi traditsii* [History — Myth — Folklore in the Jewish and Slavic Cultural Tradition], ed. by O. V. Belova, V. V. Mochalova, V. Ia. Petrukhin, L. A. Chulkova. Moscow: Sefer. 259–273.
- Semyonov, I. G. 2013. Tema izrail'skikh kolen v legendakh gorskikh evreev o sobstvennykh etnicheskikh korniakh [The Theme of the Israeli Tribes in the Legends of the Mountain Jews about Their Own Ethnic Roots]. In *Nauchnye trudy po iudaike. Materialy XX Mezhdunarodnoi ezhegodnoi konferentsii po iudaike* [Scientific Works on Jewish Studies. Proceedings of the 20th International Annual Conference on Jewish Studies], ed. by L. V. Kalmina, T. A. Karasova, V. (Z.) Khanin, I. V. Kopchenova, V. V. Mochalova, I. G. Semyonov. Vol. III. Moscow: Sefer. 156–161.
- Semyonov, I. G., S. P. Khanukaev and Yu. I. Murzakhanov (eds.). 2013. *Genealogiia gorsko-evreiskoi familii Dadashevykh* [Genealogy of the Mountain Jewish Family Dadashevs]. Makhachkala: ALEF (IP Ovchinnikov). 56 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/145-158

Научная статья

© З. Б. Цаллагова

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ЭТНОПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АФОРИСТИКИ НАРОДОВ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Система восприятия, систематизации и интерпретации окружающего человека мира во многом антропоцентрична, она базируется на мировоззрении, определяющем человека как мерило среды его обитания. В традиционных культурах человек — центр, через который проходит жизнь народа. Поэтому изучая этнопедагогические средства формирования личности, анализируя афористические сентенции, сопровождающие его взросление и социализацию, мы получаем сведения о характере традиционного воспитания: в чем ребенка ограничивали, как поощряли, утешали, наказывали, назидали, вдохновляли. А знание этих закономерностей, в свою очередь, помогает шире использовать антропологизм этнопедагогической афористики в качестве содержательной основы этнокультурного компонента современных образовательных программ: рассматривать человека во всех его универсальных и национально-специфических личностных особенностях, во всех сферах деятельности индивида от быта до дипломатии и образования. Важно иметь в виду и то, что присутствие антропоцентризма в народной афористике может быть выражено не только эксплицитно, но и имплицитно: о чем бы не повествовала афористическая единица (флора, фауна, явления природы т. д.), в конечном счете она посредством сравнения, метафоры, намека, параллелизма, синекдохи и других поэтико-художественных средств повествует о человеке.

Ключевые слова: этнопедагогика, антропоцентризм, этнокультурное образование, народы Северного Кавказа, афористические жанры фольклора

Ссылка при цитировании: Цаллагова З. Б. Антропоцентризм этнопедагогической афористики народов Северного Кавказа // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 145–158.

Цаллагова Зарифа Борисовна — д. педагог. н., профессор, ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр-т, 32А). Эл. почта: sozieva@mail.ru

*Статья выполнена в рамках тем НИР: «Общегражданские и этнокультурные ценности в образовании российской молодежи: поиск баланса» (в рамках Программы научных исследований, связанных с изучением этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023–2025 гг.); «Народы Северного и Южного Кавказа: цивилизационные и этнокультурные взаимодействия».

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/145-158

Original article

© Zarifa Tsallagova

ANTHROPOCENTRISM OF ETHNOPEDAGOGICAL APHORISMS IN THE NORTH CAUCASUS

The human system of perceiving, systematizing and interpreting the world is inherently anthropocentric — it defines a man as the measure of all surrounding objects. By studying the ethnopedagogical means of forming a personality, by analyzing the aphoristic maxims that accompany one's upbringing and socialization, we can learn about the nature of ethnic education: how a child is encouraged, consoled, punished, edified, inspired. Knowledge of these patterns enables us to use the anthropologism of ethnopedagogical aphorisms in modern educational programs, considering a man in all his universal characteristics and in all spheres of activity from everyday life to diplomacy and education. It is also important to keep in mind that the anthropocentrism of folk aphorisms can be expressed not only explicitly, but also implicitly: no matter what an aphorism talks about (flora, fauna, natural phenomena, etc.), ultimately, through comparison, metaphor, synecdoche and other poetic and artistic means, it talks about man.

Keywords: *ethnopedagogy, anthropocentrism, ethnocultural education, peoples of the North Caucasus, aphoristic genres of folklore*

Author Info: Tsallagova, Zarifa B. — Doctor of Sciences in Education, Professor, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: sozieva@mail.ru

For citation: Tsallagova, Z. B. 2026. Anthropocentrism of Ethnopedagogical Aphorisms in the North Caucasus. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 145–158.

Funding: The article was carried out within the framework of the research project: “General Civil and Ethnocultural Values in the Education of Russian Youth: Finding a Balance” (within the framework of the Scientific Research Program related to the study of the ethnocultural diversity of Russian society and aimed at strengthening Russian identity, 2023–2025); “Peoples of the North and South Caucasus: Civilizational and Ethnocultural Interactions”.

Каждая личность является носителем языка, традиций, духовных ценностей, мировоззренческих установок и приоритетов своей этнокультурной группы, которые он получает в процессе взросления и социализации. Именно эти качества и формируют у человека представления о мире, в котором он является и субъектом, и объектом. Известные ученые Э. Бенвенист, В. Фон Гумбольдт, А. А. Потебня, Ф. И. Буславев, А. Н. Афанасьев и др., каждый на своем материале исследуя проблемы языка и фольклора, говорили о человеке как личности, которая отражает воззрения целого народа, заключённые в организации языка, специфике фольклора и традиционной культуры. Все эти народные знания, передаваемые из уст в уста, из поколения в по-

коление, были антропоцентричны (от др.-греч. ἄνθρωπος — человек и лат. *centrum* — центр), нацелены на сопровождение человека по жизни: на то, чтобы обеспечить его эталонными идеалами, отгородить от аутсайдерства, дать яркие и запоминающиеся рецепты предпочитаемых моделей социального и семейного взаимодействия (Волков 1993; Мартынова 2004; Свитин 2016: 151–155; Шестакова, Юздова 2019: 203–209; Джусупов 2022: 37–52).

Известна антропоцентрическая направленность народной афористики, в которой преобладает пословично-поговорочная форма. Такие антропоцентрические пословицы направляют внимание слушателя на человека, на образное, прямое, собирательное или обобщенное отражение его деятельности и характера, его жизненного опыта и национального менталитета. Как правило, в таких изречениях присутствуют два взаимосвязанных плана: план содержания, который содержит выводы и умозаключения общечеловеческого, универсального характера и план выражения, который передает эти смыслы посредством национально-культурных, специфических для данного народа образов, понятий, сюжетов, художественных средств. Общечеловеческий, универсальный аспект пословиц показывает, что у всего человечества, независимо от этнических, языковых, исторических, культурных различий, есть нечто общее, присущее им как видовому понятию (дух, душа, тело, род, труд, семья, родина и т. д. (Волков 1999: 18–21; Свитин 2016: 151–155; Мартынова 2025: 14–48).

Антропоцентризм пронизывает и многовековой опыт наблюдений многих поколений горцев Северного Кавказа за закономерностями развития и воспитания детей. В народных сказках, загадках, песнях, баснях, эпических сказаниях, преданиях, легендах, содержащих сюжеты и идеи воспитательного характера, в художественной форме запечатлены закономерности, факторы и рекомендации, способствующие воспитанию и становлению гармонически развитой личности. Квинтэссенцию этнопедагогических знаний фольклорная традиция хранила в форме народных афоризмов — пословичных назиданий (пословиц, поговорок, народных паремий, изречений, крылатых слов, нефигуративных выражений). Перечисленные малые афористические жанры горского фольклора, имеющее форму законченного предложения, даже в том случае, когда они говорят о явлениях природы, красоте растений, повадках зверей и птиц, движении планет и т. д., в конечном итоге все равно антропоцентричны, т. к. образный, иносказательный план этих изречений несет информацию о человеке и для человека, типизируя самые различные проявления его жизни.

По своей форме афористические выражения северокавказских народов отвечают принципам краткости, сжатости, устойчивости, выразительности; наряду с прямой обладают образной мотивировкой общего значения и при всей своей специфичности у разных народов имеют много схожего по значению, смыслу, заключенному в них, а иногда совпадают с пословицами других народов, чему можно привести множество примеров.

Анализ рассматриваемого материала позволяет отметить такую ее функциональную особенность, как антропоцентризм, предполагающий установку на нравовоспитание, назидание, поучение, предостережение, помощь человеку в различных жизненных и житейских ситуациях. Эта нацеленность характеризует афоризм не только как категорию поэтическую, эстетическую, философскую, но и педагогическую.

Поскольку в исследованиях по этнопедагогике нет общепринятых терминологических формулировок для данного понятия, представляется правомочным предло-

жить следующее определение: афоризм — исторически сложившееся народно-поэтическое средство традиционного воспитания, характеризующееся предельной краткостью объема, сжатостью информации, образной выразительностью, антропоцентризмом, наличием прямого и переносного смысла, функциональной назидательной установкой (Цаллагова 1997).

В пословичных назиданиях горцев Северного Кавказа сублимирована жизненная информация, прошедшая синтез и анализ фактов, их обобщение и художественную трансформацию. Такая сублимация осуществляется или в форме прямого изложения континуума взглядов, представлений, установок, которыми руководствуется тот или иной народ (пословицы и поговорки с прямой мотивировкой общего значения) или же посредством художественного описания объекта (пословицы с образной мотивировкой общего значения).

Анализ закономерностей современного функционирования назидательных высказываний у народов Северного Кавказа показывает, что такие пословичные изречения воспринимаются носителями этнокультуры не как глубокое прошлое, а как живой голос народа. Люди уверены не только в их сегодняшней актуальности, но и в том, что они потребуются и завтра. Прежде всего, они объясняют их востребованность тем, что пословица создается всем народом и выражает коллективное, апробированное временем, мнение человека, что они не только являются действенным средств традиционного воспитания, но и способствуют поддержанию регламентационных норм общества, так как используются людьми с целью передать свой опыт и заставить слушателя воспринять этот опыт через посредство опасения оказаться социальным аутстайдером в случае неприсоединения к народному опыту (ПМА 1973–2023).

Как правило, указанные средства традиционного воспитания в их живом бытовании выступают одновременно в качестве такой воспитательной формы, как разъяснение (Арсалиев 2007: 263–269; Цаллагова 2011: 198–202). Отвечающие случаю и вплетаемые в речь пословичные изречения аргументируют те или иные доводы говорящего. А поскольку пословицы охватывают самый широкий круг явлений и предметов, то авторитетным афористическим разъяснением в воспитательных целях может воспользоваться каждый человек в любой типичной ситуации.

Наряду с разъяснением пословичные афоризмы могут выступать в таких формах словесного воздействия на личность, как убеждение, поучение, назидание, нравоучение, совет, завет, зарок (Волков 1999: 71–79). К формам морального воздействия (возвышения личности или ее подавления) относятся пословицы, пословичные приметы, отражающие обычаи, запреты, поверья, презрение (как проявление общественного мнения), упрек, а также проклятия и благословения (Табулова 1977: 18; Хубецова 1977: 34; Гуртуева 1970: 56–59). Цели формирования эмоционально благополучной среды служили такие формы традиционного воспитания, как благопожелания, приветствия, благодарность, клятва, косвенная угроза (Арсалиев 2007: 226–231; Цаллагова 1997: 119–123).

Такой многочисленности и популярности словесных форм традиционного воспитания способствовало убежденное неприятие горцами физических наказаний для детей. Вся их воспитательная практика свидетельствует об отрицательном отношении к насилию над ребенком (Гуртуева 1977: 140; Мирзоев 1986: 54).

Воспитательная действенность афористических форм народного воспитания обеспечивалась не только заключенным в них лексическим смыслом, но и особым

тоном их произношения, выразительной мимикой говорившего, характерными жестами, сопровождавшими афористическое изречение, приложимостью к создавшейся ситуации (Габния 1990: 13; Кудеева 2006: 18). Эта синкретичность во многом объясняет их педагогическую весомость. В свое время воспитательная значимость афористических наставлений усугублялась и преклонением перед особой, не до конца понятной силой слова, а также заключенным в звучащее и целенаправленное слово «магическим» аспектом. Еще в древних цивилизациях люди знали об особом воздействии слов на психику и даже здоровье человека, а также жизнедеятельность растений и животных, предметов окружающей среды.

Смысл и учет условий использования афористических высказываний свидетельствует о глубоком понимании горцами непростой природы слова, заключенной в нем силы: «Сказанное слово — выстреленная пуля» (абх.), «Слово спасает, но оно же и убивает» (абх.), «Доброе слово вершину Казбека расплавил» (чечен.), «Хорошее слово и змею выманит из гнезда» (чечен.), «Вовремя сказанное слово — точно выстрелившее ружье» (чечен.), «Владеющий словом — конный, не владеющий — пеший с поклажей» (осет.), «Неречистый человек — башня без двери» (осет.), «И счастье и несчастье человека связаны с его языком» (осет.), «Слово — быстрее ветра, сильнее ружья» (осет.).

Должная систематизация высказываний о природе слова, правилах ведения речи, позволяет обнаружить целую систему запретов и предписаний в области речевой деятельности (Гуртуева 1977: 140; Мирзоев 1986: 54; Кудеева 2006: 88). Прежде всего, обращает на себя внимание большая группа изречений, рекомендующих слушающему, воспринимающему, воспитуемому всегда отдавать предпочтение слушанию перед говорением и любым другим занятием. В случае, если человек занят, ему также рекомендуется отложить все дела и выслушать обращенную к нему речь. Народная афористическая традиция усматривает в молчании не только пользу, но и красноречивость: «Из болтливого мальчика хорошего мужчины не выйдет» (осет.), «Мальчик-болтун да жеребенок иноходец хорошими никогда не бывают» (осет.), «Еле плетущаяся лошадь и болтливый мужчина хорошими не бывают» (осет.); «Брехливой собаке достается много ударов» (осет.); «Брехливая собака лучше болтливого мужчины» (осет.); «Молчаливому рыба достается, а болтуну побои» (осет.); «Кто молчит, тот услышит больше» (осет.).

Не свободен от определенных неписанных, но само собой разумеющихся обязательств и говорящий, наставляющий, воспитатель. Прежде всего, он никогда не должен наносить вреда людям, воспринимающим его речь. Как правило, это табуирование проклятий, брани, выражений, посредством магии, могущих принести адресату речи моральный или телесный ущерб. Пословицы предупреждают человека о возможных негативных последствиях его речи и возлагают на него ответственность за нарушение речевых запретов. Говорящий предупреждается: «Слово — меч» (чечен.), «Слово ранит сильнее, чем топор» (осет.), «Язык — причина бед» (осет.).

Народные наставления содержат и прямые воспитательные советы, подчас почти полностью соответствующие рекомендациям современных педагогов и педагогических психологов. Так, педагогическая рекомендация о необходимости поощрения и похвалы детям; о том, что любой выговор, любое порицание должно быть дозированным и должно сочетаться с обязательной констатацией позитива в ребенке имеет этнопедагогическую параллель в народной афористике: «Не спеши с порицанием, опаздывая с похвалой» (осет.)

Средством коррекции поведения были не только приемы словесного воздействия на личность, не только методы и приемы нравственного возвышения и подавления воспитуемых, но и этикетные правила и сопровождающие их этикетные афористические формулы. Нелегкие природные и экономические условия диктовали свои условия оптимального существования социосообразных этикетных традиций. Достойное следование им было мерилом достоинства человека и несло свою особую красоту, заключающуюся в ненарушении социальной гармонии. Горский поведенческий идеал, нивелируя проявления экстремистского поведения в индивиде, был нацелен не только на профилактику многих межличностных, общественных конфликтов, чреватых для человека серьезным психологическим дискомфортом и психическими болезнями, но и эффективно решал на поведенческом уровне извечную проблему взаимодействия личного и общественного (Арсалиев 2007: 86–91; Кудеева 2006: 4–6; Мирзоев 1986: 11).

Несмотря на всю свою внешнюю суровость, этикет адыгских народов (адыгэ хабзэ), балкарцев и карачаевцев (тау адет), осетин (оэфсарм), чеченцев и ингушей (сий) направлен на установление гармонии, поддержание мира и спокойствия на межличностном и межгрупповом, в том числе межэтническом, уровнях. Выполняя стабилизирующие и направляющие функции, национальный этикет реализуется в постоянно повторяющихся ситуациях, становясь передаточным механизмом связи между поколениями. Горский этикет иерархизирует и регламентирует свойственную природе человека устремленность к духовности, нацеленность на добро, истину, правду, смирение, бесконфликтность, уступчивость. Этими понятиями пронизаны также древнейшие обряды и этикетные традиции северокавказских народов.

Знание древнего этикета, приверженность ему смиряют, не дают стать привычными сиюминутным настроениям и эмоциям, не дают отходить от высших этических норм, экономя внутреннюю энергию, которая вместо бесплодных претензий идет на рост духовности. Бестселлером в Америке стала книга психолога Роджерса «Жизнь-101», в которой он увещевает своих соотечественников: поздно переделывать родителей, бесполезно им возражать, по крайней мере, внешне. Это вы к ним должны приноравливаться, терпеть, чтобы не было потом мучительно больно. Уважайте, прощайте, терпите — этот крест нести легче, чем мучительные сожаления, часто запоздалые и бесплодные. Все это, по идее, возврат к ясно формулируемой в горских пословицах установке уважения к старшим, родителям: «У старшего вытри нос и спроси у него совета» (осет.), «Молодого наставляют, старого не поучают» (адыг., абаз.), «Кто старшего не послушался, в большую яму упал» (чечен.), «Где нет хороших стариков, там нет хорошей молодежи» (адыг.).

В перечисленные нравственные императивы горских обществ составным элементом входили умеренность, умение прощать, снисходительность, благоразумие: «Гнев — лезвие ножа, разум — рукоять ножа» (балкар.); «Достойное поведение выше всякого богатства» (балкар.); «Прощающий — благороден», «Прощение от могущества» (осет.); «Снисходительность дополняет щедрость», «Будь милостив к тем, кто ниже, слабей тебя» (кабард.).

На пестование и поддержание в человеке терпения, скромности, благородства направлены популярные в народных традициях афоризмы: «Адыгский конь и выдержанный (терпеливый) мужчина — самое лучшее» (адыг.); «Не хвали себя: если ты хорош, тебя увидят!» (адыг.); «Мужчина о своих подвигах не рассказывает»

(адыг.); «К почетному месту не тянись: если достоин, оно достанется тебе» (адыг.); «С достойным мужчиной вести вражду легче, чем с недостойным водить дружбу» (чечен.); «Благородный человек хозяин своему слову» (осет.).

Издавна в горских обществах знание и соблюдение речевого этикета было общепризнанным показателем развитости и элитарности личности. Такие люди пользовались авторитетом, к их мнению прислушивались. Многочисленны были пословично-поговорочные изречения на эту тему, несущие регулятивные начала речевых взаимоотношений, правила ведения и поддержания беседы (*Шоров 1999; Цаллагова 2011; Халидова 1973; Гуртуева 1970*). Такие пословицы отдают предпочтение диалогу и беседе, ведущимся согласно речевому этикету, что предполагает использование формул вежливости, поддержание вежливого диалога, запрет на оскорбление собеседника: «Коня узнают по выездке, человека — по общению» (осет.); «Одно благопожелание лучше ста проклятий» (осет.); «Да будешь ты благословен» (букв.: «Пусть в твой адрес будет сказано много благопожеланий») (осет.).

Афористическая традиция рекомендует внимательно выслушать собеседника «Язык — один, уха — два, раз скажи, два послушай» (балк.); «Подумай, прежде чем говорить», «Умный не говорит, невежда не дает говорить» (осет.). Пословицы советуют в полученном сообщении выделить новое знание, исключить ложную информацию и дифференцировать характер информанта от содержания его сообщения. Предписывалось не принимать близко к сердцу негативную информацию от озлобленного человека: «Собака лает — ветер носит» (балкар., осет.).

В ходе беседы предписывается реагировать способом, не вызывающим ответную агрессивную реакцию: «Иногда лучше промолчать, чем сказать (вариант: правду сказать)» (осет.); «Пока слово не вылетит из рта, оно твой раб, вылетит — ты его раб» (чечен.); «Язык твой — конь твой: не удержишь его, он тебя сбросит» (карач.); «Молчание — это ответ (вариант: речь)» (абаз.).

Приветствовалась умеренность в вербальных проявлениях: «Свое слово дорогим сделай» (адыг.); «У умного разговор бывает коротким» (чечен.). Резко осуждалось чревоугодие, как всякая неводержанность вообще: «Если ты не властен над своим ртом, одень на шею петлю» (адыг.); «Даже если голоден, что угодно не запихивай в рот, даже если зол, что попало не говори!» (адыг.); «Если неумеренно ешь, то и мед горек» (адыг.).

Исходя из далеко идущей целесообразности, народная традиция и соответствующие афористические предписания регламентировали поведение женщины в семье и общине (*Шоров 1999; Цаллагова 2011; Мафедзев 1991; Мирзоев 1986; Гуртуева 1970*). Сочувствие и понимание непростой ее доли прочитывается в афористических образах: «Не приведи снохе быть в роли веника, и венику быть в роли снохи» (чечен.). Аналогичный метафорический образ и в осетинской загадке: «За нашей дверью стоит молодая невестка. Веник» (осет.). У такой дискриминации, безусловно, была своя логика, нацеленная на необходимость трансформации вынужденного смирения в мягкость и гибкость поведения, способность к состраданию, сопереживанию, милосердию, нацеленность на культивирование соответствующего идеала. Прибегая к излюбленному антитетическому приему, пословицы при сопоставлении женщины и мужчины пальму первенства отдают первой: «Когда муж плох — сгорает коридор (сени, веранда), когда жена плоха — дом» (осет.), «Муж — голова, а жена — шея; куда шея повернется, туда и голова» (осет.), «Муж — блин, жена — переворачивальщица (пекарь)» (осет.).

Наряду с функционирующей в разных вариантах почти во всех северокавказских афористических традициях фразой: «У женщины волос долог, а ум короток» (осет.), «Женский ум короче лягушачего хвоста» (чечен.) и т. п., много афоризмов, свидетельствующих об уважительном к ней отношении: «Женщина — украшение дома» (балк.), «Там, где нет женщины, нет и счастья» (балк.), «Лев и львица одинаково сильны» (балк.), «Самое дорогое из того, что может добиться мужчина, он посвящает женщине, чтобы обрадовать ее» (кабард., черкес.), «Женщина — маленькое солнце дома, его ангел» (осет.), «Женщина — безветренное мягкое солнце, ангел семьи» (осет.), «Хорошая жена — счастье мужа» (осет.), «В этом несправедливом мире нет лучшего блага, чем хорошая жена» (осет.).

Разумеется, что женщина, имевшая в обществе такой авторитет, должна была обладать незаурядными качествами. В частотном отношении на первом месте пословицы, утверждающие важность женской скромности: «Мужество женщины в ее скромности» (адыг.), «Женщина красна своей скромностью» (осет.). Высоко ценились ее деловые качества, расторопность, беззлобность, услужливость, воспитанность и умение воспитывать, мягкость в общении: «Из рук хозяйки капает жир» (осет.) (хозяйка как олицетворение изобилия в семье); «У хорошей хозяйки глаз — весы, слово — мед» (букв. сладко); «Сплоченность семьи связана с хозяйкой» (осет.); «Хорошая хозяйка — дом, плохая жена — могила» (адыг.); «С хорошей женой муж статен, с плохой — ничтожен» (адыг.); «Одинокая женщина может воспитать детей, а одинокий мужчина — нет» (адыг.); «Парня делающая парнем — хозяйка дома, хозяйку делающая хозяйкой — воспитанность» (адыг.); «Дом в отсутствии женщины пылен» (адыг.); «С хорошей женой легче переносится горе» (адыг.).

Вследствие строгих регламентаций и психика детей не была отягощена бременем перепалок, что наряду с другими особенностями семейного уклада, не могло не способствовать душевному здоровью, созданию того радостного, благожелательного климата в семье и обществе, существование которого еще в недавнем прошлом с такой ностальгией и неизменным постоянством отмечали почти все наши информаторы преклонного возраста. Не случайно именно в «несдержанной» матери, семейных ссорах, непрочном семейном очаге усматривает истоки неуравновешенности, угнетенности, беспокойства своих соотечественников известный французский педагог и педиатр Лоранс Пэрну (*Пэрну* 2019: 262). Более того, отталкиваясь от современной ей юридической статистики, она приходит к выводу, что спокойствие и стабильность в семье гораздо важнее для ребенка, чем благосостояние, обеспеченность. Академика РАО Г. Н. Волкова обширные лонгитюдные наблюдения за современным состоянием семейного воспитания подвели к выводам о том, что «регулирование цивилизованного поведения ни в семье, ни в обществе немыслимо без естественной иерархии отношений: “...Борьба за равенство в семье часто имеет ...разрушительные последствия”» (*Волков* 1993: 26–27).

Народные наставления северокавказцев вменяют не только женщинам терпеливое несение всех выпавших на долю тягот жизни, афоризмы проповедуют идею долготерпения как достойную черту характера каждого человека. Особенно она необходима младшим в их общении со старшими (*Габния* 1990: 183; *Мафедзев* 1991: 87). Уважение к старшим впитывалось с молоком матери и благодаря воспитанию становилось своего рода рефлексом, когда поругание седины становилось просто невозможным. «Старость следует беречь (к старикам следует бережно относиться)»; «Долг младше-

го — слушаться старшего», — гласят популярные осетинские пословицы. С самого раннего детства такое отношение определялось стандартами поведения. Это, в том числе, и проксемически значимое поведение (расположение в помещении, за столом, на улице, формы приветствия, стандарты речевого поведения): «Старший идет с правой стороны» (осет.); «Место старшего — во главе стола» (осет.).

В афористическом творчестве старшие предстают как источник информации, ума, опыта, поборники нравственности: «В семье, где нет пожилого человека, нет нравственности, а в семье, где нет молодого человека, нет счастья» (адыг.); «В доме, где нет старших, много плача» (адыг.); «Молодого наставляют, а старого разве поучают?» (адыг.); «Где нет хороших стариков, там нет и хорошей молодежи» (адыг.); «Где нет старшего, нет и младшего» (абазин.); «Молодые дерутся, старшие советуются» (адыг.); «Старшего не окликают, его догоняют» (адыг.); «Пусть слаб старик и беспомощен, но держи его при себе как советчика» (балкар.); «Старшему нос подотри и держи его для совета» (карач., балкар.); «Много живший много знает» (балкар.); «Не станет сам старшим не слушающий старшего» (балкар.); «Очаг не светит в той семье, где нет старшего» (балкар.); «Кто старшего не послушался, в большую яму упал» (чечен.); «У старика вытри нос и спроси у него совета (ума)» (осет.).

Пословицы содержат конкретные указания на необходимость почтительного отношения к старшим: «Старшего почитать — сам станешь почитаем» (адыг.); «К старшему прислушивающийся в делах преуспевает» (адыг.); «Кто не считается со своим старшим, тот не считается с самим собой» (адыг.); «Почитание, какое ты оказываешь своим родителям, окажут тебе твои дети»; «Старшего следует слушаться» (осет.); «Старший чихнул и младшие встали» (поднялись в знак уважения) (осет.).

Та же мысль в афористике кавказских народов передается и посредством образного сравнения старого человека со старым животным: «Старую птицу приманкой не проведешь» (осет.); «Старый бык и ночью дорогу в хлев найдет» (осет.); «Старый бык умеет ходить в борозде» (осет.); «Старая собака сумеет поросенка поймать» (абхаз.); «Старого воробья на мякине не проведешь» (осет.).

Показательно, что не по годам умного, понятливого ребенка осетины характеризуют через посредство сравнения со старым человеком, несущим элемент одобрения. «Похожа на старушку» говорят о девочке, «как старик» — о мальчике; в обоих случаях этим выражением предельно положительно оцениваются ум, рассудительность, серьезность, ответственность ребенка. А вот сам старик имеет для сравнения в палитре пословичных тропов другой образ; о мудром, красивом, седом, благообразном старике говорят: «Он как ангел».

Многие северокавказские неfigurативные паремии фиксируют такую деталь горского этикета, когда младшему вменялось в обязанность умение слушать и выслушивать старшего. Даже маленькие дети понимали, что ему необходимо выслушать и вобрать в себя то, что внушается старшими, диалог возникал редко и исключительно по инициативе старшего. (ПМА).

Пословичные изречения наставляют: «Из болтливового мальчика хорошего мужчины не выйдет» (осет.), «Мальчик-болтун да жеребенок иноходец хорошими никогда не бывают» (осет.), «Молчаливому рыба достается, а болтуну — побои» (осет.), «Сведущий не говорит, невежда не дает говорить» (русс.), «Кто молчит, тот услышит больше» (осет.). Схожие выражения и у соседних народов. К аналогичным выводам пришел и автор весьма популярного во второй половине XX в. бестсел-

лера Дейл Карнеги в книге «Как завоевать друзей и оказывать влияние на людей». Наставление «Будьте хорошим слушателем!» — он считает открытым им рецептом успешности, и резюмирует этой фразой содержание целой главы под названием «Легкий способ стать хорошим собеседником».

Множество северокавказских пословичных изречений связано с важнейшим в горском быту институтом гостеприимства (Николаева 1995: 311–324; Гасанов 1968; Мафедзев 1991; Мирзоев 1986; Гуртуева 1970). Пословицы наставляют: «Сам голодай, но гостя накорми» (чечен.); «Того, кто не любит гостя, не любит людей» (чечен.); «Дом, в который не приходит гость, подобен могиле» (чечен.); «В дом, в который не приходит гость, не приходит благодать» (чечен.); «У абхаза будет одна корова, сыворотку будет пить сам, а сыр оставит для гостя» (абх.); «Гость адыга сидит в крепости» (т. е. в безопасности (адыг.); «Гость, если три дня пробудет, становится одним из детей» (адыг.); «Для адыга гость — любимец» (адыг.); «Если гость грустен — это вина хозяина» (адыг.); «Гостя лишнего не бывает» (адыг.); «Гость приносит семь удач» (абх.), «Для абхаза гость подобен Аублаа (Аублаа для абхазов — воплощение идеальных человеческих качеств, самые уважаемые люди)».

В осетинских паремиях на данную тему утверждается, что «Гость счастье приносит», «Когда гость откроет двери дома, даже колья плетня расцветают»; «Место гостя, по обычаю, уважаемо»; «Неожиданный друг — гость — дар божий». По представлениям осетин, дом, в который не вхожи гости, лишен изобилия, уважения, отсюда понятен глубокий смысл мудрого благопожелания: «Да не будем мы лишены счастья принимать гостей!». Афоризмы сообщают: «Кто не любит гостя, того не почитают в гостях» (чечен.); «Не кормящий гостя — знаменит» (адыг.) — настолько это позорно и из ряда вон выходяще; «Приглашение гостя существует, выпроваживания гостя не существует» (адыг.).

На Северном Кавказе хорошо принять гостя не только обязанность, но и святой долг, прочно укоренившийся в сознании. Этот обычай являлся элементарной защитой в мире, таившем множество опасностей для жизни: трудно представить путника в горах без поддержки местного населения. Поэтому сама жизнь диктовала необходимость выработки норм, согласно которым каждый путешественник был вправе рассчитывать на гостеприимство.

В представлениях горца даже небесные силы не могут игнорировать правила гостеприимства: «Ты — гость своего создателя» (абх.); «Гость — божий гость» (осет.), более того: «Гость — посланец бога» (чечен.). Осетинская заговорная (охранный) формула: «Я — Божий гость!» (более распространенный вариант: «Боже, отдайся под твою защиту» /букв.: «Становимся твоими гостями/!)), — зафиксирована нами в момент, когда бабушка наставляла внучку, со страхом рассказывающую ей о своем кошмарном сне. Девочке было рекомендовано страшившим ее существам представляться как Божья гостя. Здесь наряду с самой афористической формулой важен рекомендуемый момент ее произнесения: во сне, т. е. ребенок должен настолько глубоко в подсознание вобрать идею неприкосновенности гостя (а уж тем более гостя самого Господа), чтобы даже во сне воспроизвести охранную паремию.

Приведенные афоризмы, как и ряд других афористических выражений со словом «гость», становятся понятными с учетом реалий горского социального института гостеприимства. Обращение к представителям божественного пантеона с

просьбой сделать себя или кого-либо его гостем на самом деле означало моление, выпрашивание защиты и покровительства этого святого.

Предельная краткость и огромная емкость смысла делают народные афоризмы портативнымместилищем поэтико-педагогической мысли народа (Хубецова 1977; Гасанов 1968; Мафедзев 1991; Мирзоев 1986; Гуртуева 1970). Однако, краткая форма, облегчая восприятие и запоминание афоризма, затрудняет их интерпретацию, зависящую от знания смыслового ключа, корнящегося в общей культурной традиции народа. Анализ обширного массива афористических форм позволяет констатировать их антропоцентризм, нацеленность на передачу жизненного опыта, подготовку подрастающих поколений к принятию и бережному созиданию мира, профилактике ошибок, индивидуальных и социальных бед и т. д. Такое содержание обуславливает их сентенциозность, поучительность, педагогическую направленность и непреходящую актуальность. Являясь выражением педагогической мудрости народа и народно-педагогическим средством воспитания, афоризмы учат не только жить и воспитывать, воздействовать на сознание людей, но и позволяют убедиться, что мир, в котором жили предки современных кавказских народов не был примитивным и простым, что достойная жизнь в нем требовала от каждого члена общества определенных внутренних усилий, приложения силы воли, ума, духа.

«Большое счастье и утешение для людей, что свет мудрости не погаснет никогда. В этом нас еще раз убеждают горские пословицы, вечно новые, подобно созреванию зерна... Они — наши бессмертия: Личного бессмертия нет, а есть коллективное бессмертие людей, их труда, их общих усилий, их мыслей, совместных стремлений. Каждый, уходя из жизни, оставляет живым свой опыт, умение, мастерство. Так передавались умения печь хлеб, строить жилища, ковать оружие, пахать землю, слагать песню. И во всем этом велика была роль слова» (Так сказали мудрецы 1965: 10). Приведенные слова балкарского народного поэта Кайсына Кулиева, так образно передавшего антропоцентрическую направленность пословичных назиданий и их непреходящее воспитательное значение, — своеобразный торжественный гимн народному афористическому творчеству, в нем схвачена и поэтично выражена педагогическая суть народных афоризмов.

Антропоцентрическая парадигма афористики энциклопедически всеохватна: нет тем и проблем человеческой жизни, на которые бы она не откликнулась. Поэтому она так отзывается в душе каждого человека в самые разные периоды его жизни, в различных житейских ситуациях. Поэтому, по статистике, именно афористическая книжная продукция одна из самых востребованных людьми.

Особо отметим, что антропоцентризм афористики — традиционное исследовательское поле для целого ряда смежных наук: такие фольклорные единицы изучаются с позиции как фольклористики, этнопедагогики, этнологии, теории языка, сопоставительной лингвистики, так и с позиции лингводидактики и методики обучения родному и неродному языкам, с позиции использования в содержании образования учебных заведений самых разных звеньев, а также во внеучебной педагогической деятельности взаимодействия (Джусупов 2022: 37–52; Свитин 2016: 151–155; Мартынова 2025: 14–48; Шестакова, Юздова 2019: 203–209). В последнее время в связи с активизацией принципов поликультурного и полилингвального образования усилилось внимание к антропоцентрическим пословицам, пословичным изречениям, афоризмам неродного языка, которые в методике преподавания изучаются посред-

ством сравнительно-сопоставительного рассмотрения с аналогичными умозаключениями родного языка обучающихся. Именно афористические тексты — один из самых богатых материалов для обучения этнокультурной и этностраниковедческой лексике, становления переводческого мастерства. Эта работа находит отражение в издаваемых хрестоматиях, словарях, пособиях для преподавателей, методических рекомендациях, в которых представлен отобранный учебно-языковой и фольклорный материал, он сопровождается системой упражнений, построенной с учетом положений теории этнокультурно детерминированного перевода.

Таким образом, овладение инофонами афористическим материалом способствует не только усвоению соответствующих филологических, этнокультурных знаний, более осознанной и корректной межъязыковой и межкультурной коммуникации, совершенствованию билингвально-коммуникативной компетенции обучающихся, но и глубокому влиянию народной мудрости на становление личностных устремлений, идеалов, поведенческих паттернов личности. Это достигается, по мнению большинства педагогов-практиков, благодаря тому, что привитие ценностных этнокультурных установок происходит имплицитно и не встречается у обучаемых неприятия, которое зачастую возникает у подростков при прямом директивном навязывании тех или иных установок и предписаний.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора (1973–2023).

Так сказали мудрецы 1965 — Так сказали мудрецы. Сборник пословиц / Перевод. Н. Гребнева; [Вступ. статья К. Кулиева]; Нальчик: Кабард.-Балкар. кн. изд-во, 1965. 204 с.

Научная литература

Арсалиев Ш. М.-Х. Этнопедагогика чеченцев. М.: Гелиос-АРВ, 2007. 382 с.

Волков Г. Н. Этнопедагогика. М.: Академия, 1999. 168 с.

Волков Г. Н. Современное функционирование народной педагогики как феномена демократии и гуманизма в сфере воспитания. Чебоксары: РИПКРНО, 1993. 88 с.

Габния Ц. С. Абхазские пословицы и поговорки. Сухум: Алашара, 1990. 96 с.

Гасанов М. М. Афористические жанры дагестанского фольклора. Дис. ... канд. филол. наук. Махачкала: Дагест. ун-т им. В. И. Ленина, 1968.

Гуртуева М. Б. Балкарский фольклор о народном опыте воспитания. Нальчик: Эльбрус, 1970. 142 с.

Джусупов М. Антропоцентрические пословицы как лингвоконтрастивная и лингвометодическая проблема // O‘zbekistonda xorijiy tillar / Foreign Languages in Uzbekistan / Иностранные языки в Узбекистане. 2022. № 5 (46). С. 37–52.

Джусупов М. Антропоцентрические пословицы как лингвоконтрастивная и лингвометодическая проблема // O‘zbekistonda xorijiy tillar / Foreign Languages in Uzbekistan / Иностранные языки в Узбекистане. 2022. № 5 (46). С. 37–52.

Кудаева З. Ж. Мифо-эпическая модель адыгской словесной культуры: (на материале паремий). Дис. ... доктора филол. наук. Нальчик, 2006. 362 с.

Мартынова М. Ю. Социальные ориентации школьного образования в условиях культурного разнообразия общества как фактор благополучия // Образование детей и идентичность: взгляд социального антрополога: коллективная монография / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2025. С. 14–48.

Мартынова М. Ю. Мир традиций и межкультурное общение. В помощь школьному учителю. М.: РУДН, 2004. 348 с.

- Мафедзев С. Х. Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в начале XX века. Нальчик: Эльбрус, 1991. 253 с.
- Мирзоев Ш. А. Народная педагогика Дагестана. Махачкала: Дагучпедгиз, 1986. 123 с.
- Николаева Т. М. Обобщенное, конкретное и неопределенное в поговорке. // Малые формы фольклора / [Составитель Т. Н. Свешникова]. М.: Вост. лит., 1995. С. 311–324.
- Пэрну Л. Я воспитываю ребенка. М.: Прогресс, 2019. 272 с.
- Свитин И. А. Познавательный потенциал принципа антропоцентризма // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 1 (63). С. 151–155.
- Табулова Н. Т. Афористическая поэзия абазин. Черкесск: б/и., 1977. 143 с.
- Халидова М. Р. Малые дидактические жанры аварского фольклора. Дис. ...канд. филол. наук. Махачкала, 1973.
- Хубецова З. Р. Осетинские клятвенные формулы // Вопросы осетинского языкознания. Т. XXXII. Орджоникидзе: СОНИИ, 1977. С. 63–86.
- Цаллагова З. Б. Афористические жанры осетинского фольклора. Владикавказ: Ир, 1993. 196 с.
- Цаллагова З. Б. Этнопедагогическая афористика. М.: Магистр, 1997. 223 с.
- Цаллагова З. Б. Этнопедагогическая афористика народов Северного Кавказа. Владикавказ, 2011. 363 с.
- Шестакова Е. В., Юздова Л. П. Антропоцентризм как принцип исследования лексических и фразеологических единиц русского языка // Вестник Челябинского государственного университета. 2019. № 6 (428). Филологические науки. Вып. 117. С. 203–209.
- Шоров И. А. Адыгейская народная педагогика. Майкоп: Адыг. респ. кн. изд-во, 1999. 467 с.

References

- Arsaliev, Sh. M.-Kh. 2007. *Etnopedagogika chechentsev* [Ethnopedagogy of Chechens]. Moscow: Gelios-ARV. 382 p.
- Dzhusupov, M. 2022. Antropocentricheskie poslovitsy kak lingvokontrastivnaia i lingvometodicheskaia problema [Anthropocentric Proverbs as a Linguocontrastive and Linguometrical Problem]. *Foreign Languages in Uzbekistan* 5(46): 37–52.
- Gabniya, Ts. S. 1990. *Abkhazskie poslovitsy i pogovorki* [Abkhazian Proverbs and Sayings]. Sukhum: Alashara. 96 p.
- Gasarov, M. M. 1968. *Aforisticheskie zhanry dagestanskogo fol'klora* [Aphoristic Genres of Dagestan Folklore]. Ph.D. diss., V. I. Lenin Dagestan University.
- Gurtueva, M. B. 1970. *Balkarskii fol'klor o narodnom opyte vospitaniia* [Balkar Folklore on Folk Experience in Education]. Nalchik: Elbrus. 142 p.
- Khalidova, M. R. 1973. *Malye didakticheskie zhanry avarskogo fol'klora* [Small Didactic Genres of Avar Folklore]. Ph.D. diss., V. I. Lenin Dagestan University.
- Khubetsova, Z. R. 1977. Osetinskie kiatvennye formuly [Ossetian Oath Formulas]. *Voprosy osetinskogo yazykoznanii* 32: 63–86.
- Kudaeva, Z. Zh. 2006. *Mifo-epicheskaia model adygskoi slovesnoi kultury (na materiale paremii)* [The Mytho-Epic Model of the Adyghe Verbal Culture (Based on the Material of Paremias)]. Nalchik. 362 p.
- Mafedzev, S. Kh. 1991. *Mezhpokolennaia transmissiia traditsionnoi kul'tury adygov v nachale 20 veka* [Intergenerational Transmission of the Traditional Culture of the Adygs in the Early 20th century]. Nalchik: El'brus. 253 p.
- Martynova, M. Yu. 2004. *Mir traditsii i mezhekul'turnoe obshchenie. V pomoshch' shkol'nomu uchitel'iu* [The World of Traditions and Intercultural Communication: A Guide for School Teachers]. Moscow: RUDN. 348 p.
- Martynova, M. Yu. 2025. Sotsial'nye orientatsii shkol'nogo obrazovaniia v usloviakh kul'turnogo raznoobraziia obshchestva kak faktor blagopoluchii [Social Orientations of School Education

- in the Context of Cultural Diversity of Society as a Factor of Well-Being]. In *Obrazovanie detei i identichnost': vzgliad sotsial'nogo antropologa* [Children's Education and Identity: A Social Anthropologist's Perspective: Collective Monograph], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAS. 14–48.
- Mirzoev, Sh. A. 1986. *Narodnaia pedagogika Dagestana* [Folk Pedagogy of Dagestan]. Makhachkala: Daguchpedgiz. 123 p.
- Nikolaeva, T. M. 1995. Obobshchennoe, konkretnoe i neopredelennoe v paremii [General, Concrete, and Indefinite in Proverbs]. In *Malye formy fol'klora* [Small Forms of Folklore], ed. by T. N. Sveshnikova. Moscow: Vostochnaia literatura. 311–324.
- Pernu, L. 2019. *Ya vospityvaiu rebenka* [I Am Raising a Child]. Moscow: Progress. 272 p.
- Shestakova, E. V., and L. P. Yuzdova. 2019. Antropotsentrizm kak printsip issledovaniia leksicheskikh i frazeologicheskikh edinit russkogo yazyka [Anthropocentrism as a Principle for Studying Lexical and Phraseological Units of the Russian Language]. *Vestnik Cheliabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 6 (428), issue 117: 203–209.
- Shorov, I. A. 1999. *Adygeiskaia narodnaia pedagogika* [Adyghe Folk Pedagogy]. Maikop: Adygheiskoe Respublikanskoe knizhnoe izdatel'stvo. 467 p.
- Svitin, I. A. 2016. Poznavatel'nyi potentsial printsipa antropotsentrizma [Cognitive Potential of the Anthropocentric Principle]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 1 (63): 151–155.
- Tabulova, N. T. 1977. *Aforisticheskaia poeziia abazin* [Aphoristic Poetry of Abaza]. Cherkessk. 143 p.
- Tsallagova, Z. B. 1993. *Aforisticheskie zhanry osetinskogo fol'klora* [Aphoristic Genres of Ossetian Folklore]. Vladikavkaz: Ir. 196 p.
- Tsallagova, Z. B. 1997. *Etnopedagogicheskaja aforistika* [Ethnopedagogic Aphorisms]. Moscow: Magistr. 223 p.
- Tsallagova, Z. B. 2011. *Etnopedagogicheskaja aforistika narodov Severnogo Kavkaza* [Ethnopedagogic Aphorisms of the Peoples of the North Caucasus]. Vladikavkaz. 363 p.
- Volkov, G. N. 1993. *Sovremennoe funkcionirovanie narodnoi pedagogiki kak fenomena demokratii i gumanizma v sfere vospitaniia* [The Modern Functioning of Folk Pedagogy as a Phenomenon of Democracy and Humanism in Education]. Cheboksary: RIPKRNO. 88 p.
- Volkov, G. N. 1999. *Etnopedagogika* [Ethnopedagogy]. Moscow: Akademiia. 168 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/159-169

Научная статья

© Л. С. Гуцяян

СВЯТЫЕ МЕСТА И САКРАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ В АРМЕНИЮ СОТРУДНИКОВ ГМЭ НАРОДОВ СССР — РЭМ (1958 И 2021 г.)

В 1950-х гг. ленинградскими этнографами был совершен ряд исследовательских и собирательских поездок в рамках подготовки к экспозициям традиционной культуры народов Кавказа в ГМЭ народов СССР (ныне — РЭМ). Одной из таких поездок стала экспедиция в Армянскую ССР в 1958 г. заведующей отделом Кавказа Е. Н. Студенецкой и сотрудника отдела А. Л. Натансон. Полевой отчет экспедиции в г. Ереван, Горисский, Мартунинский, Басаргечарский и Октемберянский районы АрмССР, составленный по ее итогам, представляет материал по ряду тем, одна из которых — «религиозные верования», зафиксированные экспедиционерами как в нескольких селах указанных районов, так и в Эчмиадзине — историческом духовном центре армян. Данный раздел отчета имеет особую значимость, поскольку отражает сохранившиеся в советский период локальные и общеармянские религиозные практики, а также точку зрения сотрудников музея на данную сферу исследуемой культуры. В 2021 г. была совершена повторная экспедиция в указанные районы сотрудника отдела Кавказа РЭМ Л. Гуцяян, что позволило сформировать сравнительный экспедиционный материал для армянских локальных сакральных практик в XX–XXI в. Основным источником для данной публикации послужили хранящиеся в РЭМ архивные документы и фотоколлекции экспедиции 1958 г., а также экспедиционный материал автора статьи.

Ключевые слова: этнографический музей, советская этнография, религия, Армения, Е. Н. Студенецкая, А. Л. Натансон

Ссылка при цитировании: Гуцяян Л. С. Святые места и сакральные практики по материалам экспедиций в Армению сотрудников ГМЭ народов СССР — РЭМ (1958 и 2021 г.) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 159–169.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/159-169

Original article

© *Lusine Gushchian*

SACRED PLACES AND PRACTICES BASED ON THE MATERIALS OF EXPEDITIONS TO ARMENIA ORGANIZED BY THE STATE MUSEUM OF ETHNOGRAPHY OF THE PEOPLES OF THE USSR — RUSSIAN MUSEUM OF ETHNOGRAPHY (1958 AND 2021)

In the 1950s, ethnographers from Leningrad conducted a series of expeditions in preparation for exhibitions on the traditional culture of Caucasian peoples at the State Museum of Ethnography of the USSR Peoples (now the Russian Ethnographic Museum). One such trip was an expedition to the Armenian SSR in 1958 led by E. N. Studenetskaia, head of the Caucasus department, and A. L. Natanson, a department employee. The field report on the expedition to the city of Yerevan, and the Goris, Martuni, Basargechar, and Oktemberyan districts of the Armenian SSR presents, among other topics, the results of research into the religious beliefs of Armenians, recorded in several villages as well as in Etchmiadzin — the historical and spiritual center of the Armenian people. This section of the report is particularly important as it reflects local and pan-Armenian religious practices that persisted during the Soviet period, and the museum staff's perspective on this aspect of the culture they studied. In 2021, a follow-up expedition to the mentioned districts was conducted by L. Gushchyan, Leading Researcher of the Caucasus department of the Russian Ethnographic Museum, which allowed for the formation of comparative expedition material on Armenian local sacred practices in the 20th–21st centuries. The paper is based on the archival documents and photographic collections from the 1958 expedition stored in the Russian Ethnographic Museum, as well as the author's own field material.

Keywords: *ethnographical museum, Soviet ethnography, religion, Armenia, E. N. Studenetskaia, A. L. Natanson*

Author Info: **Gushchian, Lusine S.** — Ph.D. in Cultural Studies, Leading Researcher, Russian Museum of Ethnography (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: Medievist1425@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-7550-5315>

For citation: Gushchian, L. S. 2026. Sacred Places and Practices Based on the Materials of Expeditions to Armenia Organized by the State Museum of Ethnography of the Peoples of the USSR — Russian Museum of Ethnography (1958 and 2021). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 159–169.

Одним из направлений деятельности ленинградского Государственного музея этнографии народов СССР (далее — ГМЭ)¹ являлись экспедиции научных сотрудников музея, целью которых был сбор данных для создания новых экспозиций и выставок. В 1950-х гг. этнографами из ГМЭ был совершен ряд исследовательских и собирательских поездок, среди которых была также экспедиция в Армянскую ССР в 1958 г. заведующей отделом Кавказа Е. Н. Студенецкой и сотрудника отдела А. Л. Натансон (Студенецкая 1958: 1). Среди тем, отмеченных в отчете и в фотоматериалах экспедиционеров (ОК 8974), важное место заняли сведения о церквях, святых местах, нарративы о паломнических практиках в ряде населенных пунктов Мартунинского², Басаргечарского³ и Октемберянского⁴ районов Армянской ССР (Студенецкая 1958: 2–5), а также в престольном Эчмиадзине.

Материалы экспедиции, хранящиеся в фондах РЭМ, стали основанием для моего исследования идеологически выверенных музейных научных стратегий середины XX в. (Хирш 2022) и христианских практик в рамках вернакулярной религиозности (Primiano 1995). В свою очередь, сравнительным материалом для анализа локальных сакральных традиций становятся мои полевые материалы, собранные уже в 2021 г. в областях Армавир и Гехаркуник Республики Армения, включающих соответствующие районы. Следует также отметить, что интерес к приватной и публичной религиозности в армянской культуре привлекает внимание исследователей, рассматривающих сакральные практики в ряде работ, посвященных как презентации и анализу отдельных объектов корпуса сакрализованных предметов (Simonyan et al. 2022), так и феномену культа локальных святынь в целом (Крюкова 2018: 80–90; Крюкова 2019: 256–265; Antonyan 2021: 367–391).

В тексте экспедиционного отчета в Армению (Студенецкая 1958) представлены не только маршрут, стратегия поездки и сбора материалов, но и зафиксировано восприятие экспедиционеров исследуемого ими поля. Угол зрения, зафиксированный в отчете, демонстрирует авторов как наблюдателей, сочетающих роль исследователей–этнографов и чиновников из центральной институции. От их взгляда не ускользали ни новая асфальтовая дорога, ни отношение к церкви, ни религиозные практики и их значение в армянской среде, которое они оценивали со своей точки зрения (Студенецкая 1958: 25–30).

Как указывают авторы, «один из вопросов, привлекающих наше внимание во время экспедиции, был вопрос религиозных верований. При этом он выплыл, пожалуй, сам собой. Несмотря на древнейшее христианство, в Армении сохранилось большое количество пережитков, связанных с различными моментами жизни, занятий и т. п. Особое значение имеет поклонение *сурб*⁵, арм. *Сурб* — святой. Св. Карапет, Св. Саркис и т. п., но вместе с тем, *сурб* может быть и не связано с каким-либо святым, а просто с священным местом, священным камнем и т. п. При болезни и каком-нибудь несчастье делали (и кое-где делают до сих пор) *матах* — жертву или у святого ме-

¹ ГМЭ народов СССР является преемником Этнографического отдела Русского музея императора Александра III (официальное название музея, без именованя императора, до 1934 г.), в 1992 г. он был переименован в Российский этнографический музей (далее — РЭМ).

² В настоящее время входит в область Гехаркуник.

³ В настоящее время входит в область Гехаркуник.

⁴ В настоящее время входит в область Армавир.

⁵ Об этимологии и употреблении слова «сурб» см. ст. А. Месропян (*Учиртцуйи* 2001: 118–124).

ста, или у церкви¹. В жертву приносят чаще всего курицу², а в более важных случаях барана. Барана намечали в жертву заранее, делали отметку на ухе и резали в день этого святого» (*Студенецкая* 1958: 25–26).

В отчете упоминаются следующие населенные пункты, в которых сотрудники музея столкнулись с различными проявлениями «религиозных верований»: это села Вагашен и Мартуни Мартунинского района (*Студенецкая* 1958: 26), село Басаргечар (ныне Варденис) Басаргечарского района (*Студенецкая* 1958: 28, 29), а также в селе Октембер (ныне Сардарапат) Октемберянского района (*Студенецкая* 1958: 27).

Особенно подробно ленинградские ученые останавливаются на описании бывшей церкви в селе Вагашен, неточно датируемой ими IX в. (верная датировка — 1695 г.): «В сел. Вагашен Мартунинского района есть старинная церковь. Она представляет собой большое каменное здание прямоугольной формы с плоской земляной крышей. Постройка без окон... Около этой церкви раскинулось старинное громадное кладбище с надгробиями разного рода» (*Студенецкая* 1958: 26). Далее перечисляются типы надгробий и отмечается, что «У церкви есть пристройка, углубленная в землю с земляной крышей — по преданию гробница св. Варвары. Около нее что-то делали с ребенком, но мы не видели в чем дело» (*Студенецкая* 1958: 26).

Здесь следует обратить внимание на имя святой, которое в описях фотоколлекции отличается от отчетного. В описях фотоколлекций регистратор Е. Н. Студенецкая называет ее Параскевой (ОК 8974), однако эта святая в армянской традиции не значится особо почитаемой. Мы лишь можем предположить механизм, приведший к недоразумению и путанице святых: согласно армянской традиции, в которой весьма почитаема дева Варвара Илиопольская, ее день совмещается с памятью о двух других святых девах-мученицах — Феклы Иконийской и Пелагеи Тарсонской. С большой степенью вероятности, еще в середине XX в. жители села помнили об общем дне святых дев или двух из них, сообщив экспедиционерам как о Варваре, так и о Пелагее, однако Е. Н. Студенецкая заместила имя второй святой на имя весьма популярной и чтимой в православии Параскевы.

О некой триаде святых дев помнят в Вагашене до сих пор. Так, пожилой местный житель (около 70 лет) на мой вопрос, кто такая святая Варвара ответил следующим образом: «А вот тут были три сестры, как бы. Вот как есть церковь Св. Богородицы, которая в ущелье. Там есть камни, хачкары. И есть еще церковь на горе, там поставили крест на церкви. И вот еще эта. Три сестры было их. Одна на горе, другая в ущелье, третья здесь» (ПМА 2021).

¹ Здесь нам кажется уместным привести цитату из статьи С. А. Арутюнова, посвященной ритуалам, связанным с закланием животных, где он описывает свои полевые наблюдения (хронологические рамки наблюдений автором не уточняются) по поводу соотношения уровня религиозности (воцерковленности) с тем, насколько тщательно исполняется матах: «Наши наблюдения показывают между прочим что различия относительно слабы (армяне вообще набожный народ), но чем относительно менее выражена церковная набожность (как например, среди данного сельского населения), тем ярче выражены эти жертвенные предписания и тем последовательнее им следуют. И наоборот, чем больше выражена церковная набожность, значит они слабее. Церковность наименьшая — это Сунник, это южная часть Армении, в районе Мегри и Кафана, а чем больше выражена церковная набожность — это в северной части Армении, тем более стертыми, необязательными оказываются эти существующие традиции» (*Арутюнов* 2006: 18–19); о традиции исполнения матаха в современной армянской культуре см. также статью «Обряд матах: практики и интерпретации в армянской среде» (*Гуцян* 2011: 385–389).

² Редкое свидетельство об использовании в качестве жертвенного животного не самца, как предписывает канон, а самки.

В настоящее время церковь святой Богородицы представляет собой руинированную молельню. Деревянные перекрытия кровли с бывшим верхним световым окном значительно повреждены, однако поверх здания надстроено покрытие из профилированного шифера. На западной стороне, напротив алтаря и в алтарной части имеются небольшие окна. Внутри церкви сохранилась пристройка святой Варвары. У бывшего алтаря и в пристройке имеются множественные умолительные и обетные дары, которые можно разделить на группы по материалу изготовления и технике нанесения изображения. Итак, здесь представлены: 1. Полиграфические изображения на религиозные темы; 2. Платки с указанием а) имени просящего или давшего обет и б) написанными обращениями к святой, Богородице или Иисусу; 3. Сюжетные рисунки на бумаге; 4. Изображения крестов из гипса, дерева и других жестких материалов; кроме того, атрибутом молельни также являются свечи. Наконец, хотелось бы отдельно выделить 5. Кресты, инициалы, обозначающие Богородицу, любовные формулы, инициалы или полные имена людей на внутренних стенах молельни.

Еще одним святым местом, на которое обратили внимание сотрудники музея, стала могила у церкви в селе Мартуни. Авторы отчета пишут о ней следующее «возле второй церкви IX–X в. в сел. Мартуни мы обратили внимание на полукруг, выложенный из камня, около которого было много битого стекла. Когда мы стали расспрашивать в чем дело, оказалось, что это тоже святое место — свежая могила девушки Лусик¹, которая считается святой, так как на могиле появляется свет. Сюда ходят молиться, когда болеют дети болезнью «злое змея» (ребенок худеет и не растет). Ребенка купают на могиле, поливая водой. Затем [сосуд] разбивают» (*Студенецкая* 1958: 27), сообщают экспедиционеры.

Следует сразу уточнить, что церковь св. Богородицы представляет собой типовую базилику XIX в., которая в настоящее время не только реставрирована, но и имеет пристройку 2017 г. — колокольню, в стены которой помещены хачкары. Во дворе церкви сохранилась могила священника (с трудом читается «Тер Аракел»), именно над ней проводится обряд изгнания страха, как нам сообщила местная свечница за 60 лет: «Вы должны прийти тихо–молча, не разговаривая друг с другом... Должны умыться этой водой, обойти. Раз воду плеснуть на лицо, раз — обойти, раз — плеснуть, раз — обойти, так семь раз, потом надо разбить над ним бутылку и уйти...» (ПМА 2021). Наискосок от могилы находится небольшое строение-молельня, поднимающая со смертного одра, согласно той же информантке, это могила двух молодых девушек, на которую снисходит свет: «Это Сурб Луйс могила. На нее опустился свет, поэтому называют Луйс могила» (ПМА 2021). Далее она сообщила о личном опыте видения света. Убранство молельни аскетично, кроме свечей, из предметного ряда представлена лишь одна гипсовая статуэтка и фотоикона с изображением Христа.

¹ В документе: лусих. Согласно словарю Р. Ачаряна, имя Лусик встречается в армянской письменной традиции уже в эпоху раннего Средневековья. Значение имени, этимологию которого Р. Ачарян относит к слову լույս — *луйс*, т. е. «свет», сохранилось в современном армянском языке (*Цициш* 1944: 439). Таким образом, явление чудесного света, зафиксированное экспедиционерами в локальной традиции, очевидно коррелирует для почитающих могилу со значением имени девушки.

Кроме фиксации таких явлений как «святое место», экспедиционеры обращают внимание на феномен «*тан сурб*»¹: «В одном из домов в Мартуни А. Л. Натансон обнаружила домашний *сурб*. Он представлял собой маленькую пристройку к дому, куда вела из жилого помещения небольшая лесенка. Само помещение имело площадь не более 3,5х4 метров. В нем был устроен алтарь в виде [стола], на 4 ножках, на котором висела розовая занавесочка... В ящике лежали старинные армянские книги [*аветаран*], вынутые салфеточки, платочки и др., лежали кресты, привезенные еще из Турции. Висели иконы. Одна медная с изображением тельца² тоже из Турции, а другая — современная, нарисованная (встречаются также в быту фотоиконы). Внизу, на скамейке стояло несколько подсвечников со свечами, в углу лежала люстра, снятая в церкви, когда ее закрывали. В молельне молятся сами и приходят соседи... Молельня называется *аветран*» (Студенецкая 1958: 27).

Тан сурбы в Вагашене, в котором живут переселенцы из различных сел вокруг города Алашкерта³, сохраняются до настоящего времени. Нам удалось зафиксировать два из них. При этом основанием для первого *тан сурба* служило Евангелие, которое ныне находится вне усадьбы, а для второго — молитвенные свитки-талисманы — *hmaил*. Интересно, что Евангелие, называемое владельцем *кармир беран аветран*⁴, хранится в помещении, которое расположено в доме, где прежде проживала семья. Здание типа *ghatun* имеет ныне верхнее световое отверстие *ертик* и печь *тонир* с выводной трубой-дымоходом. Следует также заметить, что дом, превращенный в общественное святое место, согласно надписи над входом, построен Андо в 1832 г. и реставрирован его родом в 2002 г. в честь Иоанна Златоуста, обращения к которому встречается и на дарственных платках. В целом корпус предметов из этого *тан сурба* включает ряд, уже известный нам по св. Варваре — это полиграфические изображения, платки с обращениями и крестами. К ним добавляются также макеты зданий церквей и фигурки, в том числе и шитая кукла. Заметим, что какие-либо отметки на стенах здесь отсутствуют.

Тан сурб на основании талисмана-*hmaил* находится в парадной комнате жилого дома. Отметим, что на противоположной стене от алтаря *тан сурба* находится рисунок с изображением генеалогического древа фамилии. Святыня — рукописный свиток-молитвенник 1655 г., помещена на подложку из платков и покрыта ими, находится в специальном деревянном ящике. Сам ящик на столе, перед которым находится металлический подсвечник. Предметный ряд, представленный здесь, делится

² Экспедиционеры зафиксировали распространенное среди переселившихся армян явление, называемое в научной литературе *тан сурб* или «святыня дома». Феномен «*тан сурб*»-а или «святыни дома» рассмотрен в посвященной этому явлению статье А. Марутяна, написанной на основе многолетних полевых исследований — 1980–1999 г. Автор отмечает, что ««святыни дома», встречаемые в традиционных населенных домах, имеют в целом следующее оформление: покрытые «*шушпами*» (вышитыми покрывалами или платками), они помещаются в одном из углов или у одной из стен дома, в вырытом углублении или же на искусственном возвышении, которые ограждаются занавесью, перед которым помещается необходимое для выжигания свечей: подсвечники или наполненные песком чаши, вокруг чего крепятся вышитые «*шушпа*». Кроме «*шушпа*» эта часть [дома — Л. Г.] в последние десятилетия иногда оформляется также изображениями Христа, Богородицы и различных святых» (Ушницкий 2001: 337)

³ С большой степенью вероятности речь идет не о Тельце, а об Агнце. Починаемые изображения с тельцом, которые можно было бы соотнести с иконой, в отличие от изображений агнца — одного из символов Христа и христианства, в армянской церкви не распространены.

⁴ Ныне на территории Турции.

⁴ Т. е. Евангелие в красной обложке.

на поддерживающий — это старопечатная книга и латунная иконка с Богоматерью Оранта с младенцем, принадлежавшие семье, и подношений *hmaulu*, в виде уже известных нам полиграфических сюжетных изображений, платков с надписями, написанными или вышитыми с указанием адресата — *hmaila*, с изображениями крестов и, реже, других религиозных символов. Сюда же входят кресты, иногда с указанием имени дарителя. Особенностью данного *тан сурба* является деревянная фигурка святого в съемной одежде. По сообщению хозяйки дома, это и есть сам святой. Здесь хотелось бы отметить, что подавляющее большинство надписанных платков были принесены в дар вернувшимся из армии молодыми людьми из этого квартала. Следует также отметить, что особенно популярны были такие дарения в 1990–2000 г., сейчас эта традиция постепенно уходит.

Аналогичное явление *тан сурба* было отмечено экспедиционерами также в Октемберянской районе: «Позднее в Араратской долине, в сел. Октембер (бывш. Сардарабад) также нам говорили о домашних молельнях, но познакомиться с ними уже не удалось. В этом селении есть церковь Майрам Аствацацин и Мерелһароц Аветран¹ — молельня» (Студенецкая 1958: 27). Интересно, что следы *тан сурба* оказываются также в доме, покинутом армянами: «В том же селении, в одном армянском доме, в котором уже давно живут курды, мы видели *сурб* в виде небольшой ниши в стене 20–30 см, завешанной белой занавеской с вышитым на ней цветным мулине крестом, напоминающим знак трэф. Такая же постилка спускалась из ниши. Ниша пустая, в ней были только следы копоти от свечей» (Студенецкая 1958: 27).

В настоящее время указанная церковь является действующей, что же касается *тан сурбов* то удалось зафиксировать новопостроенное из оранжевого туфа небольшое здание, расположенное в усадьбе. Согласно сведениям, полученным от хозяев и соседей, аветран в помещении отсутствует, несмотря на это, ряд известных нам атрибутов в нем представлены. Среди них фото и типографические иконы, пасторальные изображения, платки с самодельными рисунками, фигурки молящихся из гипса. Какие-либо отметки на стенах здесь отсутствуют.

В Октемберянском районе, в селе Бамбакашат сотрудниками музея была зафиксирована закрытая церковь, которая во время экспедиции 1958 г. служила складом для зерна (Студенецкая 1958: 28). В настоящее время она отреставрирована. В этом же селе, основную часть населения которого составляют репатрианты 1946 г., у нас появилась возможность ознакомиться с *тан сурбом*, вывезенным из Ирана. Основу его составляет Евангелие 1645 г. с многочисленными колофонами. Предметный ряд включает поддерживающие святыню православный крест, привезенный из ссылки священником — владельцем Евангелия, его осиняльный крест, портреты священника и внука семьи, погибшего во время последней карабахской войны. Книга хранится в платке, изготовленном в Иране, покрывается алтарь большим платом с обращением к Троице, изготовленном там же. После гибели молодого человека семья решила перестроить помещение, в котором размещено Евангелие.

Наконец, экспедиционеры описали результат восстановления церкви в Варденисе (Студенецкая 1958: 28), а также отметили особенности празднования юбилея и трехлетней годовщины избрания католикоса всех армян Вазгена I (Студенецкая 1958: 30). Так, о восстановлении церкви в тексте отчета говорится следующим об-

¹ В документе: Мерелоук Аветран.

разом: «В воскресенье 21.IX в райцентре Басаргечар была открыта церковь¹, которая много лет служила складом для зерна. Церковь эта довольно поздняя, обычной армянской архитектуры. Возле нее кладбище с хачкарами и гробницами. Крест с церкви был снят, и, хотя человек, сделавший это, умер два года тому назад, его до сих пор поминают недобром. Сейчас крест снова установлен, причем сделал это инспектор базара, брат героя Советского Союза Мадаляна, человек лет 45. Ему за это обещали золотые часы. Кстати говоря, он весь покрыт татуировкой, причем спереди у него «армянский крест», а сзади «русский». Мы, — продолжают экспедиционеры, — были в церкви накануне ее открытия. Она большая, посередине разгорожена перилами с дверцами. В одной из половин возвышение, по краю которого стоит ряд подсвечников с горящими свечами и лежали церковные книги и разные приношения — куски ткани и т. п. Перед возвышением² два пюпитра с книгами... На открытие церкви прибыл епископ из Эчмиадзина и другие духовные лица... Около церкви перед хачкаром на камне приносятся жертвы. Накануне открытия мы видели там головы куриц³, а в воскресенье вечером весь камень был залит кровью» (*Студенецкая* 1958: 28). Таким образом, сотрудники советского музея впервые фиксируют церковные книги не как центральный объект *тан сурба*, а как функциональный предмет для исполнения религиозной службы.

Продолжая рассказ о действующих церквях, экспедиционеры обращаются к Эчмиадзину: «Действующую церковь мы видели еще в Эчмиадзине... Там же находится духовная академия, собирается громадное количество богомольцев и просто любопытствующих. Попасть на автобус, идущий из Эчмиадзина после службы в храме, дело почти немыслимое, хотя мы были в обычное воскресенье». Важной для авторов отчета является фиксация проведения таинства крещения: «Мы наблюдали массовое крещение ребят разного возраста. Священник, опускавший ребят в купель, сделанную в нише стены, буквально валился с ног от усталости и время от времени приваливался к стене» (*Студенецкая* 1958: 30). От внимания авторов не ускользает поведение священнослужителей и прихожан, кроме того, их интересует, куда направляются щедрые денежные подношения церкви: «Духовные лица в Эчмиадзине держат себя очень просто, охотно беседуют с посетителями на любые темы. Снимаются со всеми желающими, в т. ч. модными дамами. Это относится и к такому высокому сану, как епископ. Эчмиадзин привлекает громадное количество иностранцев с щедрыми дарами. Так, на деньги каких-то зарубежных благотворителей для Духовной Академии заказано за границей оборудование типографии. На вопрос к епископу, что они собираются там печатать, он ответил, «что свою духовную литературу и труды академиков. За послевоенные годы в Армении, как и в других местах, можно констатировать оживление деятельности церковников» (*Студенецкая* 1958: 29). Экспедиционеры резюмируют: «Все это, несомненно ведет к укреплению религии среди некоторой части населения, что необходимо было бы учитывать и, соответственно, усиливать атеистическую пропаганду» (*Студенецкая* 1958: 30).

Итак, рассмотрев хронологически различные экспедиционные материалы, относящиеся к сакральным объектам и практикам в двух армянских областях, мы мо-

¹ Речь идет о церкви Сурб Аствацацин, построенной в 1902–1912 г.

² Речь идет об алтаре.

³ С большой степенью вероятности речь идет все же о петушиных, а не куриных головах, поскольку в *матахе* традиционно используются самцы птиц и животных.

жем сделать следующие выводы: «святые места» в целом могут быть ранжированы по своим статусам, которые, в свою очередь, определяются таким явлением как отметки на стенах внутри построек-святых мест. В отличие от *тан сурбов*, где мы не встречаем процарапанные на стенах инициалы и кресты, в *матурах*-молельнях и церквях, изменивших свой статус с действующей церкви на молельню, граффити встречаются как снаружи, так и внутри здания, а на действующих церквях — на внешних стенах. Объясняется это, вероятно, возможностью присвоения или демонстрацией своего присутствия в «общественном» святом месте, которая не может быть проявлена в относительно частном *тан сурбе*. В свою очередь, *тан сурб* — пример самоорганизации сообщества. Феномен предполагает мигрировавшие сообщества беженцев или репатриантов, в той или иной степени лишенных экспертов-посредников. Внутри таких сообществ компенсаторно генерируется новая группа знающих, чьи сведения не нуждаются в подтверждении специальным образованием. Непресекаемость потока обращающихся к данным святым местам, в свою очередь, объясняется временной систематичностью мистических практик, сформировавших локальную репутацию сакрального локуса, которая может быть охарактеризована категорией «намоленности места». В первой части этого определения важной является отсылка к охваченности сакральным действием сообщества во времени, т. е. локальное сообщество в течении хронологической долготы обращалось за подтверждением святости места. А вторая часть указывает на деперсонализацию проводника между просящим/молящимся и святым. Т. е. просящий не нуждается в посреднике-эксперте в виде священника-человека с присущими ему слабостями. Группа сведущих о святом месте, его свойствах и необходимых практиках формируется в группу причастных к святому месту, т. е. практически окказионально является приходом, однако не нуждающимся в посредничестве эксперта-ведущего. Это, с другой стороны, демонстрирует высшую степень индивидуализации практик, которые могут сводиться к дару, сопровождаемому негласной молитвой. При этом никто не говорит о специальных, необходимых именно здесь словах.

Мы отмечаем категориальную трансформацию регулярных, входящих в официальный церковный канон текстов — книг, молитвенников, переход их из утилитарного церковного ряда в разряд реликвий — предметов религиозно-магического свойства, обращение к которым не предполагает, не нуждается в посредниках-профессионалах, получивших специальное образование. Таким образом, эти предметы, утратив свое изначальное практическое значение, необходимое в церковном ритуале/таинствах в пользу как таковых мемориальных магических объектов.

Наконец, следует отметить распределение ритуальных и паломнических практик между церквями и святыми местами. Обряды годового и жизненного цикла не будут проводиться в молельнях и святынях дома, т. е. социализация происходит в рамках официальных церковных практик. Ситуативные же потребности, связанные с окказиональными обращениями, ведут к святыням или *сурбам*. Единственным обстоятельством жизненного цикла, включающим зафиксированное обращение к *сурбам* и, вероятно, к церкви, являются проводы в армию и возвращение после службы. Следовательно, *тан сурб* в целом монофункционален и носит характер локального защитника (человека, семьи, села). Таким образом, церкви и молельни с *тан сурбам* можно представить, как две системы, зоны функционирования которых в рамках сообщества различаются, и каждая из них имеет собственное пространство компетенции.

Источники и материалы

- Студенецкая 1958 — Студенецкая Е. Н. Отчет об экспедиции в Армянскую ССР. Архив РЭМ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1311. 30 л.
 ОК 8974 — Описание коллекции № 8974. Фототека РЭМ.
 ПМА 2021 — Полевые материалы автора, собранные в Армении в 2021 г.

Научная литература

- Арутюнов С. А. Традиция жертвоприношения: Общее и частное // Расы и народы. Том 31. М.: Наука, 2006. С. 13–19.
- Гуцян Л. С. Обряд *матах*: практики и интерпретации в армянской среде // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений / отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. Санкт-Петербург: ИПЦ СПГУТД, 2011. С. 385–389.
- Крюкова Н. В. Народное христианство в Армении: традиции и современность // Традиционная культура. 2018. Том 19, № 3. С. 80–90. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2019-47-3/256-265>
- Крюкова Н. В. Религия паствы: сельские сурбы в современной Армении // Вестник антропологии. 2019. № 3. С. 256–265.
- Хирш Ф. Империя наций: этнографическое знание и формирование Советского Союза / авториз. пер. с англ. Р. Ибатуллина. М.: Новое литературное обозрение, 2022. 472 с.
- Antonyan Y. Worship of Shrines in Armenia. Between Soviet and Post-Soviet Modernities // Journal of Religion in Europe. 2021. № 14. P. 367–391.
- Home Saint Manuscripts. Album / by L. Simonyan, K. Hovhannisyan, H. Hakobyan. Yerevan., 2022. 481 p.
- Primiano L. N. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore // Western Folklore. 1995. Vol. 54. № 1. P. 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Մարտիկյան Ա. «Թան սուրբ» երևույթը. ակունքների հարցը և մերօրյա դրսևորումները // Հայոց սրբերն ու սրբավայրերը. Երևան: Հայաստան. 2001. էջ 337–347.
- Մարտիկյան Ա. «Սուրբ» բառի գործածության առանձնահատկությունները հայերենի տարբեր դրսևորումներում // Հայոց սրբեր և սրբատեղիներ. Երևան: Հայաստան. 2001. էջ 118–124.
- Անճադյան Հ. Հայոց Անձնանունների բառարան. Հ. Բ. ՀՍՍՌ Մոլոտովի անվ. Երևանի պետ. համալս. Երևան: Պետ. համալս. հրատ. 1944. 682 էջ.

References

- Acharyan, H. 1944. *Hayoc andznanneri bararan* [Dictionary of Armenian Personal Names]. Vol. 2. Yerevan: HSSR Molotovi anvan Yerevani petakan hamalsarani ratarakutyun. 682 p.
- Antonyan, Y. 2021. Worship of Shrines in Armenia. Between Soviet and Post-Soviet Modernities. *Journal of Religion in Europe* 14: 367–391.
- Arutunov, S. A. 2006. Traditsiia zhertvoprinosheniia: Obshee i chastnoe [The Tradition of Sacrifice: The General and the Particular]. *Rasy i narody* [Races and Peoples], ed. by S. A. Arutunov, and Z. B. Tsallagova. Vol. 31. Moscow: Nauka. 13–19.
- Gushchyan, L. Obriad matak: praktiki i interpretatsii v armianskoi srede [The Rite of “Matagh”: Practices and Interpretations in the Armenian Environment]. In *Prazdniki i obriady kak fenomeny etnicheskoi kul'tury: Materialy Desiatykh Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [Holidays and Rituals as Phenomena of Ethnic Culture: Proceedings of the Tenth Saint Petersburg Ethnographic Readings], ed. by V. M. Grusman, E. E. Gerasimenko. Saint Petersburg: IPTs SPGUTD. 385–389.

- Khirsch, F. 2022. *Imperiia natsii: etnograficheskoe znanie i formirovanie Sovetskogo Soiuza* [Empire of Nations: Ethnographic Knowledge and the Making of the Soviet Union]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 472 p.
- Kriukova, N. V. 2018. Narodnoe khristianstvo v Armenii: traditsii i sovremennost' [Folk Christianity in Armenia: Traditions and Nowadays]. *Traditsionnaia kul'tura* 19 (3): 80–90.
- Kriukova, N. V. 2019. Religiia pastvy: sel'skie surby v sovremennoi Armenii [The Religion of the Flock: Rural Surbs in Modern Armenia]. *Vestnik antropologii* 3: 256–265. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2019-47-3/256-265>
- Marutyan, H. 2001. "Tan surb erevuythe": akunqneri harce ev merorya drsevorumnere [The Phenomenon of "The Saint of the Home": The Question of Origins and Modern Manifestations]. In *Hayoc srbern u srbateghere* [Armenian Saints and Holy Places], ed. by. S. Harutyunyan, and A. Qalantaryan. Yerevan: Hayastan. 337–347.
- Mesropyan, A. 2001. "Surb" bari gorcacutyany arandznahatkutyunnere hayereni tarber drsevorumnere [Peculiarities of the Use of the Word "Saint" in Various Manifestations of Armenian]. In *Hayoc srbern u srbateghere* [Armenian Saints and Holy Places], ed. by. S. Harutyunyan, and A. Qalantaryan. Yerevan: Hayastan. 118–124.
- Primiano, L. N. 1995. Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklore. *Western Folklore* 54(1): 37–56. <https://doi.org/10.2307/1499910>
- Simonyan, L., K. Hovhannisyan, and H. Hakobyan. 2022. *Home Saint Manuscripts*. Album. Yerevan. 481 p.

УДК 39+781

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/170-180

Научная статья

© С. Вуйошевич-Йованович

ПОНЯТИЕ «ПОЭТИКА» В МУЗЫКОВЕДЕНИИ: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПОДХОДЫ

В статье автор сосредоточился на применении понятия «поэтика» по отношению к музыкальному искусству. В качестве междисциплинарного понятия и в разных контекстах оно широко используется в литературоведении, театроведении, музыковедении и прочих областях гуманитарных наук, однако изначально оно сформировалось в литературоведении. Поэтика как методологический подход изучает не только эстетические проблемы искусства, но также стилистику музыкального языка и технику композиции. Она может проецироваться в музыковедении на анализ разного уровня, кроме того, очевидна тенденция сформировать музыкальную поэтику как теоретическую дисциплину. Целью статьи является сопоставление подходов к интерпретации понятия поэтика в литературоведении и музыковедении, а также уточнение методологических основ поэтологического подхода в историческом и теоретическом ракурсах. Рассматривая все эти аспекты на основе исторического и семантического подходов, автор использовал методы контекстного и сравнительного анализа. В качестве обобщения результатов можно подчеркнуть, что современный поэтологический подход, выработанный в российском музыкознании, основывается на многомерности организации произведения, в частности, на дуализме содержания и формы. Теоретическому обоснованию этой проблемы много внимания уделили прежде всего Е. В. Назайкинский и Н. С. Гуляницкая. В их трудах очевидны два основных ракурса в отношении обращения к поэтике музыкальной композиции — изучение стилистики как системы выразительных средств и выделение из «музыкального» содержания его «духовной» концепции. Однако музыковеды заявляют и о сугубо музыкальной поэтике, объединяющей теоретическое и историческое музыкознания. Идеи осмыслить перспективы анализа, учитывающего аспект поэтики произведения, запечатлены еще в лекциях И. Ф. Стравинского и Л. Берио. Безусловно, осмысление художественной целостности произведения с позиции его поэтики помогает найти баланс между структурным и содержательным аспектами композиции. В результате поэтологический подход дает возможность сосредоточиться на раскрытии семантики произведения и специфике стилистических качеств.

Вуйошевич-Йованович Сара — Ph.D. (музыковедение), доцент, заместитель декана по науке и международным связям, факультет драматического искусства, Государственный университет Черногории (Черногория, 81250 Цетинье, ул. Байова, 51). Эл. почта: sara.vujosevic@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9902-4225>

Ключевые слова: поэтика, Аристотель, поэтологический, музыковедение, жанр, стилистика

Ссылка при цитировании: Вуйошевич-Йованович С. Понятие «поэтика» в музыковедении: исторический контекст и методологические подходы // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 170–180.

UDC: 39+781

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/170-180

Original article

© Sara Vujošević Jovanović

“POETICS” IN MUSICOLOGY: HISTORICAL BACKGROUND AND METHODOLOGICAL FRAMEWORKS

The article focuses on the application of the concept of “poetics” in musicology. As an interdisciplinary concept, it is widely used in the literary criticism, theater studies, musicology and other areas of the humanities, although it was initially formed in the literary criticism. As a methodological approach, poetics studies not only the aesthetic problems of art, but also the stylistics of musical language and composition techniques. In musicology, it can be applied to the analysis of different levels; in addition, there is an obvious tendency to establish musical poetics as a theoretical discipline. The purpose of the article is to compare the interpretation of the concept of poetics in literary criticism and musicology, and to clarify the methodological foundations of the poetological approach from historical and theoretical perspectives. Considering all these aspects on the basis of the historical and semantic approaches, the author used the methods of contextual and comparative analysis. The main result of the study is that the modern poetological approach developed in Russian musicology is based on the multidimensionality of the work’s organization, in particular, on the dualism of content and form. Much attention has been paid to the theoretical substantiation of this problem by E. V. Nazaikinsky and N. S. Gulyanitskaya, in particular. Their works reveal two main perspectives in relation to the poetics of musical composition — the study of stylistics as a system of expressive means and the extraction of the “spiritual” concept from the “musical” content. However, musicologists also declare a purely theoretical musical poetics, combining theoretical and historical musicology. The idea of analyzing works with a poetic aspect is evident in the lectures of Stravinsky and Berio. Understanding the artistic integrity of a work from the standpoint of its poetics helps to strike a balance between the structural and substantive aspects of the composition. It is concluded that the poetological approach makes it possible to focus on the semantics of the work and the specifics of its stylistic qualities.

Keywords: poetics, Aristotle, poetological, musicology, genre, stylistics

Author Info: Vujošević Jovanović, Sara — Ph.D. in musicology, Assistant Professor, Vice Dean for Science and International Cooperation, Faculty of Dramatic Arts, The Montenegro University (Cetinje, Montenegro). E-mail: sara.vujosevic@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-9902-4225>

For citation: Vujošević Jovanović, S. 2026. "Poetics" in Musicology: Historical Background and Methodological Frameworks. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 170–180.

Введение. О понятии «поэтика» в историческом контексте

Понятие «поэтика»¹ сформировалось в области эстетики и философии литературы и в настоящее время широко используется в различных контекстах при обсуждении широкого круга проблем искусства. Пристальное внимание ученых оно привлекло еще в середине XX в., причем интерес к его интерпретациям и к возможностям использования категории поэтики в теоретическом анализе проявляли не только представители литературы, но и музыканты. Начиная с 1980-х годов поэтика как одна из категорий анализа стала применяться в музыковедении, которое в поисках новых подходов обратилось к методологиям и понятиям других искусствоведческих наук (прежде всего литературоведения), в связи с чем можно вспомнить аналогичный путь музыковедов к широко используемому ныне стилистическому анализу. Наиболее популярные обращения к понятию и категориям поэтики связаны как с рассмотрением эстетических доминант творчества композитора, так и конкретного произведения в связи с жанром. В частности, эту позицию демонстрирует сборник научных статей Астраханской государственной консерватории, в котором представлены анализы произведений различных жанров, и лишь вступительная статья затрагивает теоретические аспекты проблемы (Петров 2012).

Исходя из этого, автор считает целесообразным сопоставить литературоведческие и музыковедческие принципы поэтологического анализа, ссылаясь на наиболее авторитетные мнения, а также обосновать перспективные критерии подхода к музыковедческому анализу с позиции поэтики музыкального произведения или творчества в целом.

Как известно, понятие «поэтика» обязано происхождением одноименному трактату Аристотеля², в котором выдающийся философ античности обратился к композиции античной трагедии и к поиску сути поэтического произведения в целом. Формулируя критерии их создания и осмысления, Аристотель впервые обосновал принципы внутреннего строения поэтического произведения. Основной смысл его трактата сохранил свою актуальность: и сегодня понятие «поэтика» используется в отношении совокупности художественных средств, применяемых автором при создании того или иного художественного (в широком понятии) текста. Именно благодаря этому для анализа жанров в искусствоведении XX в. обращение к категории поэтики оказалось вполне закономерным, однако прежде поэтика оказалась востребована в литературоведении, где и были выработаны основные критерии поэтологического подхода.

Трактат Аристотеля считается также первым теоретическим трудом, посвященным философии искусства, но по существу он создан как осмысление жанровых основ трагедии. Важнейший аспект, который невозможно обойти, говоря о содержании «Поэтики» — это два понятия, «катарсис» и «мимесис», которые позволяют

¹ От греч. *poietike* — поэтическое искусство или *poietike techne* — поэтические технологии.

² «Поэтика» (др.-греч. Περὶ ποιητικῆς, лат. *Ars Poetica*) — трактат Аристотеля (335 до н. э.), который, согласно античным каталогам, состоял из двух частей, в наше время известна первая. Сохранилось пять рукописей, относящихся к раннему Средневековью (См., например, Аристотель 1927).

упоминать трактат как новое слово в античной эстетике и философии. Именно в нем Аристотель заявил, что «мимесис» является основным эстетическим принципом искусства, связанным с подражанием художественного приема действительности. Как видим, философа интересовали не только общие вопросы жанра, но и техника использования художественных средств, механизмы, при помощи которых художественный текст соотносится с действительностью — именно те проблемы, которые поднимает современная поэтика.

Категория поэтики музыки разрабатывалась уже в XVII в. Цитируя сайт «Academic», термин *musica poetica* «впервые появился в музыкальной теории еще на рубеже XVI–XVII вв. по отношению как к музыкальному произведению, так и самой технике композиции. Прилагательное *poetica* служило признаком творчества, а термин получил широкое распространение в немецкой музыкальной науке в период раннего барокко после издания трактата Николая Листения «Основы музыки» (Виттенберг, 1533)¹. Среди авторов трудов, посвященных теории и технике музыкальной композиции, Генрих Фабер (1548), Иоахим Бурмейстер (1606), Иоахим Турингус (1624), Иоганн Андреас Хербст (1643), Афанасий Кирхер (1650) и др. Музыкальная поэтика в то время подразделялась на «сортизацию» (*sortisatio*, отсылавшую к уже известным жанрам) и «композицию» (*compositio*, описывавшую технику сочинения)» (Musica poetica 2025).

Как правило, поэтика проецировалась на композиционные особенности, но эпоху барокко затрагивали и принципы музыкальной риторики, которой посвящались внушительные трактаты. Например, в труде Иоганна Нуция «Поэтика музыки» (*Musices poeticae* 1613) седьмая глава демонстрировала приемы, которые следовало использовать для выражения различных чувств. Полный труд состоял из девяти глав, в которых автор, аббат-цистерцианец, изучал свойства звука, интервалов, аккордов, тональностей; давал советы по технике композиции для различного количества голосов и организации самой формы (Мальцева 2023: 49–50).

После длительного перерыва композиторы и музыковеды обратили внимание на категорию поэтики только в XX в. Особенно интересен факт проведения И. Ф. Стравинским курса из шести лекций в Гарвардском университете (1939–1940), рассчитанных на неподготовленный круг слушателей. Категория поэтики, видимо, привлекла композитора потому, что помогла расшифровать источники вдохновения, процесс создания произведения (вторая лекция названа «Феномен музыки», а четвертая — «Музыкальная типология»), проблемы интерпретации его текста (в том числе, исполнительской — в последней лекции «Исполнение» и в пятой, посвященной «воплощениям» русской музыки). Помимо этого, центр курса («Музыкальная композиция») посвящен композиторскому ремеслу, которое, в представлении Стравинского, как и в представлении композиторов эпохи Барокко, вписывается в контекст музыкальной поэтики (Стравинский 2024). С. С. Ермакова считает публикацию лекций (1942) первым музыкально-эстетическим изданием, «посвященным специальному изучению вопросов музыкальной поэтики», в котором Стравинский явно сформулировал «мысль об иерархии музыкального содержания». Рассуждения о поэтике в этом ракурсе имели историко-стилевой характер, который позволял «увидеть в музыкальной культуре часть общей картины современной духовной жизни» (Ермакова 2017: 7).

¹ Rudimenta musicae in gratiam studiosae iuventutis diligenter comportata a M. Nicolao Listenio. Wittenberg: Georg Rhau, 1533.

Категория поэтики в литературоведении. Структура и методы поэтологического анализа

Структура и методы поэтологического анализа были разработаны в литературоведении. Методологическое обоснование понятия можно найти в разделе теории литературы «Поэтика», посвященном изучению не только структурных качеств текста, но и эстетических особенностей произведения. Внимание этому аспекту уделили в своих трудах В. М. Жирмунский (*Жирмунский* 2001), М. М. Бахтин (*Бахтин* 1975), М. Я. Поляков (*Поляков* 1986), Д. С. Лихачев, Г. М. Фридлендер (*Фридлендер* 1975), С. С. Аверинцев, чешский эстетик и лингвист Ян Мукаржовский, французский эстетик, адепт семиотики и структурализма Ролан Барт и многие другие, обоснования определения и принципы использования категорий поэтики имеются в специализированных изданиях. Поэтика в литературоведении достаточно давно сфокусирована на нескольких основных ракурсах, которые касаются жанровых и композиционных особенностей, конкретных художественных направлений, а также изучают проблемы творчества, связанные с социокультурным и историческим контекстом.

Среди энциклопедических интерпретаций выделим статью Г. М. Фридлендера, который характеризует поэтику как одну «из дисциплин литературоведения, <...> отдельное произведение словесного искусства; <...> определение законов сцепления и эволюции этих элементов, общих структурно-типологических закономерностей движения литературы как системы» (*Фридлендер* 1975). В. В. Иванов подчеркивает аналогичные направления: «Поэтика — наука о строении литературных произведений и системе эстетических средств, в них используемых. Состоит из общей поэтики, исследующей художественные средства и законы построения любого произведения; описательной поэтики, занимающейся описанием структуры конкретных произведений отдельных авторов или целых периодов, и исторической поэтики, изучающей развитие литературно-художественных средств. При более широком понимании поэтика совпадает с теорией литературы, при более узком — с исследованием поэтического языка или художественной речи» (*Иванов* 1968: 937).

Как видим, в это определение попадают категории разного порядка, важно подчеркнуть, что, в числе прочих, это конкретные проблемы стиля автора, специфики художественного приема в рамках стилистики произведения, в результате чего формируется обширный понятийный ряд, охватывающий все стороны анализа. Таким образом, поэтологический анализ включает все аспекты произведения художественного творчества, создавая некоторую путаницу в использовании самого понятия. Опираясь на мнения, можно отметить неоднозначность понятия поэтики, которое может относиться как к образному миру произведения («художественный мир произведения»), так и к структурной организации, и, в результате, определения поэтики соотносятся с концепцией изучения взаимодействия традиционных аспектов художественного произведения — формы и содержания. Интересно, что многие авторы в качестве предмета поэтики как художественной структуры произведения выдвигают прежде всего формообразующие элементы. Однако такая позиция, сфокусированная на формальных критериях, не устраивала тех эстетиков, которые стремились интерпретировать понятие поэтики как онтологическое, относящееся к сферам миропонимания и идеологических концепций. Например, М. М. Бахтин акцентирует «этический момент» художественного текста: «Содержание не может быть чисто познавательным, совершенно лишенным этического момента; более того <...> эти-

ческому принадлежит существенный примат в содержании» (Бахтин 1975: 37). «Выделив <...> теоретический момент содержания в его чисто познавательной весомости, собственно эстетический анализ должен, далее, понять его связь с этическим моментом и его значение в единстве содержания» (Бахтин 1975: 39–40).

Поскольку поэтика оказалась слишком всеобъемлющим пластичным понятием, способным отвечать разным методологическим запросам, искусствоведы стремились найти более конкретное основание в смежных принципах — в том числе, семантики, онтологии, интертекста, герменевтики. Выделяя семантику как перспективный сопутствующий метод, С. С. Ермакова обращается к идеям М. Я. Полякова, который «в основу поэтологического анализа положил принцип семантичности, то есть содержательности художественного произведения. Исследователь определяет фундаментальный вопрос семантической поэтики: описание и объяснение механизма, порождающего художественный смысл. Он заключается, по Полякову, в трансформации «глубинных структур», выражающих «основной комплекс смысла», «духовное содержание произведения», в «поверхностные» — «предметное образное содержание» (Ермакова 2014: 72). Согласно М. Я. Полякову, этот основной смысл произведения и создает его многомерный контекст — текстовый, образный и идейный. В результате, предложенный Поляковым метод семантического анализа помогает установить иерархию содержания любого художественного текста, в том числе, музыкального.

В контексте сугубо индивидуальных воззрений ученых поэтика может принимать несколько неожиданные конфигурации. В частности, по выводам Н. В. Бычковой, Фридлендер обозначает «две составные части поэтики: общую поэтику (литературу в целом) и частную (поэтику определенного писателя, жанра, произведения). При этом в качестве особой области частной поэтики предполагается поэтика, представляющая одну из сторон структуры произведения. Вместе с тем, ученый разделяет также макропоэтику (жанр и композиция произведений большой формы) и микропоэтику (стилистика текста)» (Бычкова 2006: 68).

Поэтика как категория музыкознания.

Особенности интерпретации понятия по отношению к музыкальному искусству

В последнее время все чаще музыковеды приходят к выводу о том, что поэтика — это «система стилистических и языковых средств, определяющих закономерности содержания и формы сочинения, то есть — все, из чего оно состоит. С этой точки зрения в семантическое поле исследователя попадает практически все — и соотношение двух или более звуков в акустическом пространстве (низший уровень), и составление представления о целостной драматургии музыкального произведения, сотканной из ряда волн, кульминаций и т. д. (высший уровень)» (Петров 2012: 62–63).

Н. С. Гуляницкая также обращает внимание на то, что определение поэтики «как системы эстетических средств», «структуры произведений вполне соответствует музыкальной поэтике» и считает, что «музыкальная поэтика тесно соприкасается <...> с изучением музыкального языка во всех его ответвлениях». На основании последнего она упоминает «образцы теоретической музыкальной поэтики», которые в ее интерпретации связаны с изучением стилистики (Гуляницкая 2001: 12). В результате одной из наиболее соответствующих категорий в области поэтики по-прежнему, как и в трактате Аристотеля, остается музыкальный жанр и конкретное музыкальное

произведение — наибольшее количество музыковедческих статей основаны именно на таком подходе к пониманию поэтики и на аналитических приемах, обусловленных выявлением взаимосвязи формы и содержания.

Однако идея поэтологического подхода позволила обсуждать проблематику как произведения, так и творчества на более высоком уровне — его духовного значения, целеполагания художественных идей на более низкие уровни — содержание и форму. Этот третий, высший уровень поэтической организации с самого начала особенно интересовал многих эстетиков и музыковедов — С. С. Аверинцева, В. В. Медушевского, Е. В. Назайкинского, И. А. Ильина и других. В данном случае музыкальная поэтика предстает как художественно-эстетическая категория, которая помогает установить важнейшие, онтологические смыслы творческого явления.

Например, Н. В. Бычкова подчеркивает, что «следуя позиции Е. В. Назайкинского, поэтика предстает как особый «слог» исследования о музыке, обусловленный специфической «тональностью» самой музыки, ее внутренними художественно-эстетическими качествами. В этом аспекте поэтика понимается как подход, позволяющий сосредоточиться на раскрытии глубинного смысла музыки, погрузиться в ее семантическое, содержательно-смысловое пространство, обнаружить богатства ассоциаций с внемузыкальными областями и выйти на обобщающие характеристики специфики ее различных стилевых параметров» (Бычкова 2006: 69). Автор обобщает результат своего анализа поэтологического подхода в музыковедении следующим образом: «В результате поэтика понимается в двух основных значениях: как научное понятие и как объект науки, где поэтика предстает сводом теоретических научных представлений о различных сторонах художественного произведения вне их конкретной художественной реализации (о системе выразительных средств и способах их структурной организации) или как синоним выражения «система выразительных средств», — и как художественное явление <...> Следует отметить, что в музыковедении понятие поэтики обладает огромным научным потенциалом: оно способно раскрыть специфику музыкального искусства, выявить глубинные стороны содержания музыкального произведения, особенности его стилистики и композиции, авторское своеобразие художественной реализации замысла» (Бычкова 2006: 70–71).

Действительно, на практике в анализе порой очень непросто затрагивать эфемерные для современного понятия поэтики, сугубо специальные категории, которые касаются композиционных технологий. Барочная интерпретация поэтики как техники композиции оказывается слишком условной для нынешнего времени, намного органичнее в музыкальном контексте оказывается обращение к онтологии или семиотике. И, напротив, характеристика поэтики в контексте семиологии логично вписывается в междисциплинарные исследования, популярные для нынешней гуманитарной парадигмы. Не случайно в качестве дисциплины музыковедения известна только одна попытка внедрения учебной экспериментальной программы в Челябинском «Южно-Уральском государственном институте искусств имени П. И. Чайковского»; автор которой представляет возможности поэтологического подхода «как наиболее общий принцип осмысления художественной целостности произведения» который «выражает воплощение в его рамках идеи единства структурного и содержательного начал» (Рабочая программа дисциплины 2020).

Именно эта позиция запечатлена в лекции знаменитого итальянского композитора-новатора Лучано Берио «Поэтика анализа», в которой, по мнению Т. В. Царе-

градской, композитор высказал «свое критическое отношение к проблеме словесного представления музыкальной композиции способами различных аналитических подходов, полагая поэтику неисчерпаемым пространством музыкальных смыслов» (Берио 2012). Берио рассуждает о возможности такой музыковедческой интерпретации музыкального текста, которая бы давала о нем адекватное представление, учитывающее всю атмосферу, связанную с его созданием, а не только вычисление организующих его структур: «Здравый смысл мог бы предположить, что поэтика и анализ суть синонимы, и мог бы совместить одно с другим: поэтика Стравинского, например, находит подтверждение и должна быть идентифицирована с гармонией, ритмом и метрикой «Весны священной», а структурный анализ «Свадебки» подтвердит новую фазу в эволюции Стравинского. Но поэтика композитора есть всегда нечто иное, чем те аспекты, которые можно анализировать, — как и форма, которая есть всегда нечто большее, чем сумма ее частей. Текст есть всегда множество текстов. Великие сочинения неизменно подразумевают неисчислимое множество других текстов, не всегда различимых на поверхности <...> В прошлом нас соблазнила семиология. С настойчивым желанием все каталогизировать и неудержимым стремлением к безграничному семиозису, семиологи часто казались впереди всех. Но музыка не торопится: время музыки — это время деревьев, лесов, морей и больших городов. Музыкальная семиология была попыткой выйти за грань дуализма, свойственного музыкальным процессам, и уменьшить дистанцию между музыкой и анализом» (Берио 2012: 82, 86).

Некоторые ученые считают, что установление иерархии содержания художественного произведения должно пониматься не однозначно, на уровне содержания и формы, а в качестве «диалектического противопоставления при переходе от одного (более низкого, структурного) уровня к другому <...> взаимосвязь формы и содержания обретает явную иерархию уровней текста. Более удачно, на наш взгляд, диадой формы и содержания можно сопоставить с триадой «тело, душа, дух», выработанной средневековыми герменевтами. <...> Данная аналогия подводит к мысли о возможности под «формальным» уровнем подразумевать всю грамматику музыкального языка, а содержание мыслить двусоставно: как иерархию нижней и верхней частей, соответствующих «душевному» и «духовному» уровням. Соотношение этих трех уровней могло бы лечь в основу музыкальной поэтики» (Ермакова 2014: 70).

Интерес к разработке различных аспектов музыкального содержания как ключа к целостному музыковедческому анализу с 1970-х годов вызвал усиление интереса к поэтологическому анализу, который стал приобретать более конкретные задачи. Ермакова усматривает в этом увлечение семиотикой в литературоведении и утверждает, что под призмой семиотики в ракурсе поэтики рассматривались стиль, жанр, сюжет, фабула. Интересно, что даже композицию и персонаж в музыкально-сценических или сюжетных композициях она относит к структурно-содержательным аспектам (Ермакова 2017: 7–8). Однако, несмотря на новые акценты, теория музыкального содержания, разработанная в трудах В. Н. Холоповой, Л. П. Казанцевой, Е. В. Назайкинского, нового подхода к теории музыкальной поэтики не содержала: формируя теорию музыкальной поэтики, музыковедение опиралось на опыт эстетики и литературоведения и идею иерархичности (структурной многоплановости) художественного текста.

Если анализировать выводы С. С. Ермаковой о более высоком уровне интерпретации понятия поэтики в концепциях семиотиков, герменевтов и религиозных философов, становится очевидно, что в соответствии с определенной позицией, задачей

поэтики некоторые исследователи выдвигают необходимость акцента на уровне этических идей: «Гартман, Шуранов, Поляков подчеркивают важность выражения в произведении духовного начала и онтологического смысла художественного содержания. Другие ученые под содержательной глубиной понимают социокультурный контекст идей» (Ермакова 2014: 73). Она же выделяет труд «Логика музыкально композиции» Е. В. Назайкинского, пользующегося категорией «художественный мир произведения»: «В его идеальном пространстве, в трактовке музыковеда, разворачиваются музыкальный сюжет, эстетические ценности, идеи и образы, музыкальный смысл. Музыкальное содержание, отмечает музыковед, включенное в философско-эстетический контекст, имеет иерархическую структуру» (Ермакова 2017: 7).

Заключение

Подводя итоги, отметим следующее. Наиболее перспективной оказалась идея иерархии художественного содержания и диалектической взаимосвязи формы и содержания. В целом, обозначенная междисциплинарная научная позиция выражена в постулате о том, что «поэтика изучает проблему приемов, порождающих художественный смысл» (Поляков 1986: 16). Наиболее продуктивным представляется подход к интерпретации поэтики, который органично используется в музыковедении: анализ художественных средств, объединяющий «внешний» уровень идей (эстетика и социокультурная направленность) и «внутренний», образованный системой художественных средств в их органичной взаимосвязи с композицией («микрopoэтика» и «макрopoэтика»). Не случайно структурная основа художественного текста, подчиненная определенной системе, является основным принципом структурной поэтики¹.

В музыкальном тексте такую систему образует комплекс выразительных средств, сюжета и многих других параметров, представляющих некую иерархию. Обращение к категориям поэтики в музыкальном искусстве позволяет выходить на различные уровни художественного текста — литературного или музыкального — и преломлять аспекты содержания и формы в любых контекстах, касающихся бытования произведения искусства, от формальных до онтологических. Таким образом поэтологический подход позволяет рассматривать любое художественное явление целостно, соотносить аспекты формы и содержания. Такой подход органично сочетается с некоторыми теориями, касающимися взаимодействия различных сторон творчества — например, теории интертекста, имеющей важное значение для современного структурализма. Однако, до настоящего времени разработка инструментов и подходов к рассмотрению индивидуального стиля композитора или конкретного произведения с точки зрения его поэтики, а также рассмотрение самой поэтики как предмета, и одновременно способа анализа, остаются актуальными.

Источники и материалы

Аристотель 1927 — *Аристотель*. Поэтика / Перевод, введение и примечания Н. И. Новосадского. Ленинград: Akademia, 1927. 122 с.

¹ Структурная поэтика в ракурсе преемственности научных идей формальной школы во второй половине XX века связана с Москвой и Тарту. Ее представители: Ю. Лотман, З. Минц, И. Чернов (Тарту); В. Топоров, Вяч. Вс. Иванов, Б. Успенский (Москва).

- Берио 2012 — Лучано Берио. Поэтика анализа (перевод Татьяны Цареградской) // Ученые записки Российской академии музыки имени Гнесиных. 2012. № 2. С. 80–90. <https://nbpublish.com/Library/readarticle.php?id=66264> (дата обращения: 10.05.2025).
- Рабочая программа дисциплины — Рабочая программа дисциплины «Поэтика музыкальной композиции» / Разработчик: Растворова Н. В. Челябинск: Государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Южно-Уральский государственный институт искусств имени П. И. Чайковского», 2020. 24 с. https://uyrgii.ru/sites/default/files/eduop/rpd/poetika_muzykalnoy_kompozicii_9.pdf (дата обращения: 10.05.2025).
- Musica poetica — Musica poetica // Academic [интернет-портал] https://ru.wikipedia.org/wiki/Musica_poetica (дата обращения: 10.05.2025).

Научная литература

- Бахтин М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики. Исследования различных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 6–72.
- Бычкова Н. В. Понятие поэтики в музыкознании // Весці Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі: навукова-тэарэтычны часопіс. 2006. № 9. С. 68–71. Мінск, 2006. <http://elib.bspu.by/bitstream/doc/2656/1/%D0%91%D1%8B%D1%87%D0%BA%D0%BE> (дата обращения: 10.05.2025).
- Гуляницкая Н. С. Предисловие. О современной композиторской музыкологии // Слово композитора: сб. тр. РАМ им. Гнесиных. М., 2001. Вып. 145. С. 4–13.
- Ермакова С. С. Поэтика как термин музыковедения и литературоведения // Актуальные проблемы высшего музыкального образования. 2014. № 1 (31). С. 70–73.
- Ермакова С. С. О трактовке музыкальной поэтики в отечественном музыкознании // В мире науки и искусства: Вопросы филологии, искусствоведения и культурологии. 2017. № 3 (70). С. 5–10.
- Жирмунский В. М. Задачи поэтики // Поэтика русской поэзии. СПб.: Азбука, 2001. С. 25–79.
- Иванов Вяч. Вс. Поэтика // Краткая литературная энциклопедия. Т. 5. М.: Сов. энциклопедия, 1968. С. 936–943.
- Мальцева А. А. Музыкальные фигуры Иоганна Нудия и их генезис // Вестник музыкальной науки. 2023. Т. 11, № 3. С. 47–59. DOI: <https://doi.org/10.24412/2308-1031-2023-3-47-59> <https://vestnik.nsglinka.ru/uploads/pdf/2023-T11-3/047-059.pdf>
- Петров В. О. Сборник научных статей Астраханской государственной консерватории // MUSICUS. 2012. № 1 (29). С. 62–64.
- Поляков М. Я. Вопросы поэтики и художественной семантики: монография. М.: Советский писатель, 1986. 480 с.
- Стравинский И. Ф. Музыкальная поэтика. В шести лекциях / пер. с англ. И. Красовской. М.: Издательство АСТ, 2024. 160 с.
- Фридлендер Г. М. Поэтика // Большая советская энциклопедия. 3-е изд. / Гл. ред. А. М. Прохоров. М.: Сов. энциклопедия, 1975. Т. 20: Плата-Проб. Стлб. 1380.

References

- Bakhtin, M. M. 1975. Problema sodержaniia, materiala i formy v slovesnom khudozhestvennom tvorchestve [The Problem of Content, Material and Form in Verbal Artistic Creativity]. In *Voprosy literatury i estetiki. Issledovaniya razlichnykh let* [Issues of Literature and Aesthetics. Research from Different Years], by M. M. Bakhtin. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. P. 6–72.
- Berio, L. 2012. Poetika analiza [Poetics of Analysis]. *Uchenye zapiski Rossiiskoi akademii muzyki imeni Gnesinykh* 2: 80–90. https://nbpublish.com/library_read_article.php?id=66264
- Bychkova, N. V. 2006. Ponyatie poetiki v muzykoznanii [The Concept of Poetics in Musicology]. *Vesti Belaruskai dzyarzhainai akademii muzyki* 9: 68–71. <http://elib.bspu.by/bitstream/doc/2656/1/%D0%91%D1%8B%D1%87%D0%BA%D0%BE>

- Ermakova, S. S. 2014. Poetika как termin muzykovedeniia i literaturovedeniia [Poetics as a Term in Musicology and Literary Criticism]. *Aktual'nye problemy vysshego muzykal'nogo obrazovaniia* 1(31): 70–73.
- Ermakova, S. S. 2017. O traktovke muzykal'noi poetiki v otechestvennom muzykoznanii [On the Interpretation of Musical Poetics in Domestic Musicology]. *V mire nauki i iskusstva: Voprosy filologii, iskusstvovedeniya i kul'turologii* 3(70): 5–10.
- Fridlender, G. M. 1975. Poetika [Poetics]. In *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia* [The Great Soviet Encyclopedia], ed. by A. M. Prokhorov. Vol. 20: Plata-Prob. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. R. 1380.
- Gulianitskaia, N. S. 2001. Predislovie. O sovremennoi kompozitorskoi muzykologii [Preface. On Contemporary Composer Musicology]. In *Slovo kompozitora: mysli o muzyke* [The Word of a Composer: Thoughts About Music], ed. by N. S. Gulianitskaia. Iss. 145. Moscow: RAM imeni Gnesinykh. 4–13.
- Ivanov, V. V. 1968. Poetika [Poetics]. In *Kratkaia literaturnaia entsiklopediia* [Brief Literary Encyclopedia], ed. by A. A. Surkov. Vol. 5. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 936–943.
- Maltseva, A. A. 2023. Muzykal'nye figury Ioganna Nutsiia i ikh genesis [Musical Figures of Johann Nucus and Their Genesis]. *Vestnik muzykal'noi nauki* 11(3): 47–59. <https://doi.org/10.24412/2308-1031-2023-3-47-59>
- Petrov, V. O. 2012. Sbornik nauchnykh statei Astrakhanskoi gosudarstvennoi konservatorii [Collection of Scientific Articles of the Astrakhan State Conservatory]. *MUSICUS* 1(29): 62–64.
- Poliakov, M. Ya. 1986. *Voprosy poetiki i khudozhestvennoi semantiki* [Questions of Poetics and Artistic Semantics]. Moscow: Sovetskii pisatel'. 480 p.
- Stravinskii, I. F. 2024. *Muzykal'naia poetika. V shesti lektsiakh* [Poetics of Music. In the Form of Six Lessons]. Moscow: Izdatel'stvo AST. 160 p.
- Zhirmunskii, V. M. 2001. Zadachi poetiki [The Tasks for Poetics]. In *Poetika russkoi poezii* [Poetics of Russian Poetry], by V. M. Zhirmunskii. Saint Petersburg: Azbuka. 25–79.

УДК 39+730

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/181-189

Научная статья

© П. И. Тахнаева

СКУЛЬПТУРА В ТВОРЧЕСТВЕ ДАГЕСТАНСКИХ НАРОДНЫХ МАСТЕРОВ 1930–1940-Х ГГ. (ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ, ПРОВЕДЕННЫХ В ГУНИБСКОМ РАЙОНЕ РЕСПУБЛИКИ ДАГЕСТАН В 2010–2020-Е ГГ.)

Со времен средневековья Дагестан не знал скульптуры, за исключением объемных решений орнаментальных форм декоративного искусства и отсылок к памятникам культуры эпохи бронзы. Процесс советизации, охвативший регион с начала 1920-х гг., сопровождался его де-исламизацией, существенно изменившей положение в том числе и в искусстве. Актуальность статьи заключается в том, что в ней впервые выявлены работы первых дагестанских скульпторов-самоучек, ставших известными в республике к началу 1930-х годов. Скульптура в творчестве дагестанских народных мастеров как явление до настоящего времени так и не стала предметом внимания специалистов. Статья написана по материалам полевых исследований, проведенных в Гунибском районе республики Дагестан в 2010–2020-е гг. Установлено, что до конца 1940-х гг. дагестанская скульптура развивалась силами местных резчиков по камню. В 1990-е г. многие их работы стали жертвами всплеска вандализма, вызванного реисламизацией. В результате проведенных полевых исследований установлены биографические данные мастеров, составлен полный список их работ, выявлено современное местонахождение памятников, создан фото-банк.

Ключевые слова: дагестанская скульптура, рельефные портреты, народные мастера, Мусаев Халил, Магомед Муртузалиев, Омар Мусалиев, Мухудин Идрисов, вандализм, ре-исламизация

Ссылка при цитировании: Тахнаева П. И. Скульптура в творчестве дагестанских народных мастеров 1930–1940-х гг. (по материалам полевых исследований, проведенных в Гунибском районе Республики Дагестан в 2010–2020-е гг.) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 181–189.

UDC: 39+730

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/181-189

Original article

© Patimat Takhnaeva

SCULPTURE IN DAGESTANI FOLK ART (1930^s–1940^s): FIELD RESEARCH IN GUNIB DISTRICT, 2010^s–2020^s

Since the Middle Ages, no sculptures had been created in Dagestan, except for volumetric ornamental forms of decorative arts and references to the art of the Bronze

Тахнаева Патимат Ибрагимовна — к. и. н., старший научный сотрудник, заведующая сектором Кавказа, Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, д. 12). Эл. почта: ptakhnaeva@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>

Age. The process of Sovietization that engulfed the region from the early 1920s was accompanied by de-Islamisation, which drastically changed all spheres of life, including art. Based on field research, the author of the paper is the first to reveal the names of the first self-taught Dagestani sculptors who had become well known in the republic by the early 1930s. The phenomenon of sculpture by Dagestani folk craftsmen has so far failed to catch the eye of specialists. This paper is based on field research materials collected in the Gunib district of Dagestan in the 2010s and 2020s. It was revealed that, prior to the late 1940s, Dagestani sculpture had developed thanks to local stone carvers. Many of their works fell victim to an outburst of vandalism caused by re-Islamisation in the 1990s. The study also revealed the biographies of the folk craftsmen, helped compile a complete list of their works, to create a photographic bank, and to identify the current location of the monuments.

Keywords: *Dagestani sculpture, relief portraits, folk craftsmen, Khalil Musaev, Magomed Murtuzalev, Omar Musalaliev, Mukhudin Idrisov, vandalism, re-Islamization*

Author Info: Takhnaeva, Patimat — Ph.D. in History, Head of the Department for Caucasus Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: ptakhnaeva@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-8830-5444>

For citation: Takhnaeva, P. 2026. Sculpture in Dagestani Folk Art (1930s–1940s): Field Research in Gunib District, 2010s–2020s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 181–189.

Со времен средневековья Дагестан не знал скульптуры, за исключением объемных орнаментальных форм декоративного искусства, хотя известны следы ее бывшего существования, на что указывают многочисленные археологические находки времен эпохи бронзы — в камне, металле (бронзовые литые антропоморфные и зооморфные статуэтки, каменные скульптуры животных и др.) (Маммаев 1987: 101–127; Дебиров 1966: 11). Существенный перелом наступил с 1920 г., с тех пор как Дагестан, вошедший в состав Советской России на правах автономной республики, стал подвергаться интенсивному процессу советизации, характеризовавшемуся в том числе де-исламизацией (в 1927 г. закрыты шариатские суды, в 1928 г. ликвидированы органы управления духовными делами, в 1929 г. закрыты мечети и создан Даготдел «Союза воинствующих безбожников», на 1932–1936 гг. принята антирелигиозная пятилетка) (Даниялов 1975: 184). Определенным образом этот процесс повлиял на достижения в культурном строительстве, в котором с начала 1930-х гг. наблюдался общий подъем искусства и становление его профессиональных форм (Очерки 1987: 174).

Дагестанская скульптура с начала 1930-х и до 1950-х гг. развивалась силами местных народных мастеров, резчиков по камню, в творчестве которых возникло новое направление — скульптурное изображение видных деятелей Октябрьской революции и Гражданской войны. Однако это явление, кроме короткого упоминания в различных публикациях, так и не стало предметом исследования специалистов.

С начала 1930-х гг. в республике стали широко известны имена трех народных мастеров-искусных резчиков по камню из Гунибского района, снискавших славу «скульпторов-самоучек» и отмеченных наградами правительства, — Магомеда Муртазалиева и Халила Мусаева из с. Согратль, Омара Мусалалиева из с. Чох (Мар-

ковин 2015: 247). В течение одного десятилетия, в 1933–1944 гг. мастера выполнили каменные бюсты и статуи В. И. Ленина, С. М. Кирова и Серго Орджоникидзе, героя Гражданской войны М. Омарова-Чохского, дагестанского революционера М. Дахадаева, героев Советского Союза М. Гаджиева и М. Гамзатова.

Дагестан не знал традиции возведения каких-либо сооружений для увековечивания памяти о подвигах или свершениях отдельных личностей, а уж тем более с изображением человека. Исключение составляли пиры или зияраты, небольшие строения, возведенные на месте погребения религиозных деятелей. Скульптурное изображение заслуженных людей, героев войны и видных политических деятелей — новшество, которое появилось в творчестве дагестанских мастеров-самоучек с начала 1930-х годов. Возможно, основанием этому явлению послужило состоявшееся 1 мая 1932 г. в г. Махачкале, столице республики, торжественное открытие памятника В. И. Ленину (копии работы скульптора В. Козлова, установленного в 1927 г. у Смольного). В местном официозе, в газете «Дагестанская правда» тогда же было отмечено, что это событие стало значительным явлением в политической, общественной и культурной жизни республики (Дагестанская правда 1937).

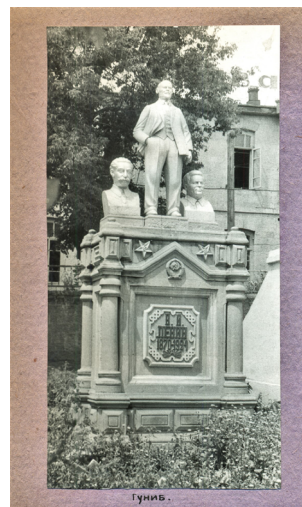


Рис. 1. Муртазалиев М. Памятник В. И. Ленину, бюсты С. Орджоникидзе, С. М. Кирова. 1937 г. С. Гуниб. Фото В. И. Марковина

* * *

Мусаев Халил (с. Согратль, 1886–1962; даты установлены по надмогильной плите Х. Мусаева на кладбище с. Согратль). Первая скульптурная работа мастера, бюст вождя пролетариата В. И. Ленина, высеченный из местного камня, на высоком каменном постаменте, был установлен в мае 1933 г. на площади селения Согратль. Односельчане немало тем гордились, что первый бюст В. И. Ленина в Дагестане принадлежал их земляку Х. Мусаеву. Они не могли знать о том, что первый памятник В. И. Ленину, бюст на постаменте, был установлен в 1921 г. в Темир-Хан-Шуре, на месте памятника российскому военачальнику периода Кавказской войны, генерал-адъютанту М. З. Аргутинскому-Долгорукову. Автор работы и дальнейшая судьба памятника неизвестны, но сохранилось архивное фото (Фонд Марковина 2024: 26). По сельским рассказам, в те же годы бюст был перевезен в столицу республики на некую важную юбилейную выставку и уже обратно не вернулся (позже, один из сельчан, Варис Варисов, утверждал, что в 1960-х гг. видел тот бюст в обкоме партии, в г. Махачкале). В настоящее время его местонахождение неизвестно. Из очерка



Рис. 2. Мусаев Х. Памятник С. М. Кирову. 1937. С. Согратль. Фото автора



Рис. 3. Муртазалиев М.
Памятник С. М. Кирову.
1938. С. Согратль.
Фото автора

П. Павленко 1936 г. известно, что тогда же самодеятельный скульптор задумал осуществить барельеф на тему «Маркс, читающий “Капитал” народу» для интерьера нового здания согратлинской школы (Павленко 1936: 47). Как выяснилось, задумка не была реализована.

Х. Мусаеву также принадлежит памятник С. М. Кирову, выполненный им в 1937 г., — поясной скульптурный портрет, высеченный из местного камня. Он был установлен в сквере согратлинской сельской школы, на необычном постаменте — высоком архитектурном сооружении из четырех сквозных арок. Постамент создали согратлинские мастера-каменщики Магомед Агаев и Магомед Гаджиев (Хаджил Махама), предположительно из мегебского камня. Сам скульптор Халил Мусаев рассказывал, что для работы над бюстом он использовал единственное доступное для него тогда изображение С. М. Кирова на почтовой марке, выпущенной в 1935 г., к годовщине его смерти. На фасаде постамента выбита табличка с надписью на русском языке, кириллицей: «С. М. Киров 1886–1934. Мастер Халилов Х.». Памятник находится на том же месте, бюст покрыт краской под бронзу.

Магомед Муртазалиев (Хакуч Магомед, с. Согратль, 1891–1966; даты установлены по надмогильной плите М. Муртазалиева). Магомед Муртазалиев, еще один из-

вестный мастер из с. Согратль, свою первую скульптуру, бюст В. И. Ленина, высеченный из камня, выполнил в 1935 г. Он был установлен в с. Ури Лакского района, возле нового водопровода (в настоящее время местонахождение памятника не известно).

Первая монументальная работа М. Муртазалиева, памятник В. И. Ленину, была торжественно установлена в 1937 г. в с. Гуниб, как сообщала местная пресса «в 20-ю годовщину великой Октябрьской революции», на площади. На массивном пьедестале из камня, с рельефно высеченным гербом СССР на фасаде и именем «В. И. Ленин. 1870–1924», возвышался монумент вождю Октябрьской революции. Он стоял во весь рост, правая рука в кармане брюк, левой прижимал к себе книгу, с крупной рельефной надписью «К. Маркс. Капитал». Рядом, у его ног, слева и справа, были установлены два бюста, С. М. Кирова и Серго Орджоникидзе. В том же году «Дагестанская правда» информировала, что бюсты были выполнены немногим позднее, чем основной памятник: «Недавно Муртазалиев высек из камня в натуральный рост статую В. И. Ленина. Сейчас Муртазалиев заканчивает работу над бюстом тов. Кирова и одновременно высекает из камня бюст Серго Орджоникидзе». Примечательно, что автор короткой заметки называл мастера М. Муртазалиева «талантливым скульптором-самоучкой», «скульптором-колхозником» и «колхозником-каменщиком» (Дагестанская правда 1937). На задней стороне постамента выбита надпись на русском языке, кириллицей, оформленная в раму: «Сооружен согратлинским к. х. [колхоза] им. Сталина мастером Муртазалиевым». Отдельно выбита дата установки памятника «1937». Газета сообщала, что после открытия памятника «президиум Гунибского райисполкома премировал т. Муртазалиева 1.500 рублями». Известен сни-

мок, выполненный в 1970-х годах археологом и художником В. И. Марковиным, на котором памятник выглядит в первозданном виде (фото из фонда В. И. Марковина, хранится в Научном архиве НППЦ «ДАРС», г. Махачкала). В настоящее время памятник находится на том же месте, но его цельность разрушена — в 1990-е гг. бюсты были разбиты и утеряны, памятник и пьедестал местами покрыт краской под бронзу.

Еще до открытия памятника, как сообщала «Дагестанская правда», ознакомиться с работами мастера в район приехали «председатель союза архитекторов Дагестана Муррадханов, начальник управления по делам искусств Асельдеров, художник Джемал и скульптор Аскар Сарыджа». Работы произвели на специалистов впечатление, «управление по делам искусств решило послать тов. Муртазалиева в творческую командировку в скульптурная мастерская Москва», а работы мастера «если представятся к тому технические возможности, перевезти в Махачкалу» (Дагестанская правда 1937). Как известно, поездка не состоялась, но личное знакомство двух мастеров, самоучки и профессионала, возможно, имела дальнейшие творческие пересечения. В частности, в 1930-е гг. Х.-Б. Аскар-Сарыджа создал из глины небольшую по размеру скульптуру «Колхозный удаман», чабана в бурке, с ярлыгой (посохом) в руках и лежащей собакой у ног (Очерки 1987: 227). Тогда же М. Муртазалиев высек из камня, в рост человека, памятник с условным названием «Чабан с собакой у ног» (не сохранился, был разбит), по описаниям напоминавший «Колхозного удамана» (ПМА 2015, информатор Ахдуханов Магомед Ахмедович, 1945 г. р., с. Согратль).

М. Муртазалиеву принадлежит бюст В. И. Ленина, выполненный им в 1937 г. — он был установлен на фасаде согратлинского сельского клуба, в архитектурной нише, специально выложенной для него искусным каменщиком Магомедом Агаевым. Образцом для работы, как утверждал мастер, послужил портрет вождя пролетариата с бумажного «червонца», первого советского денежного знака с изображением В. И. Ленина, которое появилось в 1937 г. С начала 1990-х годов бюст хранится в школьном музее с. Согратль, покрыт краской-серебрянкой.

В селении Согратль известна еще одна его монументальная работа, выполненная в 1938 г. из местного камня — памятник С. М. Кирову в полный рост, с правой рукой, приподнятой в приветствии, левой опирающейся на трибуну. Он был размещен на постаменте из камня возле сельской площади. Известно, что первый памятник С. М. Кирову был воздвигнут в Ленинграде в 1938 г. (с приветственно поднятой правой рукой), выполненный скульптором Н. В. Томским (очень скоро его стали тиражировать по всей стране, в частности, были известны реплики в г. Баку и г. Махачкале). Однако памятник М. Муртазалиева, установленный в тот же год, что и памятник Н. В. Томского, отличался тем, что С. М. Киров им был изображен без кепки и без короткой шинели. В 1990-е г. местные жители разрушили памятник (отломана правая рука), впоследствии он был отреставрирован местным мастером Хваровым Газимагомедом, покрыт краской под бронзу и перенесен в другое место, в небольшой сквер перед сельской больницей, где находится по настоящее время.

В 1941 г. мастер выполнил еще одну монументальную работу — памятник В. И. Ленину, такой же, как и в Гунибе, в рост, с правой рукой, спрятанной в кармане брюк и левой, придерживающей толстую книгу. Памятник был установлен в с. Бухты Гунибского района, на круглом постаменте — перед сельским клубом и школой. Монумент разрушили местные жители в 1990-е гг. Он известен по фотографиям, на одной из них отчетливо просматривается дата его установления — 1941 г. В 1943—

1944 г. мастер выполнил еще три бюста — И. В. Сталина и Героев Советского Союза, мегебцев Магомеда Имадуддиновича Гаджиева (это был первый дагестанец, удостоенный звания Героя Советского Союза, 1942 г.) и Магомеда Юсуповича Гамзатова (удостоен звания Героя Советского Союза в 1943 г.). Бюсты были выполнены для возводимого в 1943–1944 гг. двухэтажного Дома культуры с. Мегеб. Их установили в специально выстроенной архитектурной нише на фасаде здания, с резными витыми колоннами из камня, где они находятся по настоящее время.

В 1943 г. М. Муртазалиев был награжден Почетной грамотой Верховного совета ДАССР. Известно, что в 1944 г. мастер получил ответственное задание от СНК ДАССР и обкома ВКП (б) изготовить памятник И. В. Сталину к 25-летию ДАССР (Изобразительное искусство Дагестана 2020: 224). По всей видимости, памятник был выполнен, вывезен из с. Согратль — один из учеников чохской средней школы вспоминал, что их с урока отпустили помочь подтолкнуть на подъеме арбу, запряженную быками, в которой из с. Согратля везли в город (или райцентр?) «большой памятник Сталину» (ПМА 2024, информатор Ризванов Сулейман Магомедович, 1936 г. р., с. Бухты). О дальнейшей судьбе заказа или памятника неизвестно.

Мусалалиев Омар (с. Чох, 1898–1969; даты установлены по надмогильной плите О. Мусалалиева). Мастера в селении знали как искусного резчика по мемориальному камню — на Нижнем и Верхнем сельских кладбищах его работы надмогильных плит по форме, обработке камня и безупречной технике исполнения геометрического и растительного орнамента узнавали безошибочно. Первая скульптурная работа О. Мусалалиева — бюст героя Гражданской войны Магомеда Омарова-Чохского, выточенный в 1931 г. из местного камня, была выполнена ранее памятников согратлинских мастеров. В том же году она была поднята на высокий постамент из мегебского камня, известного особой прочностью, и воздвигнута на сельской площади в с. Чох. Постамент был сложен из четырех цельновыточенных колонн, вокруг бюста расположены четыре округлые вазы-подставки для флажков, сам памятник огорожен металлической решеткой (в 1990-е годы замененный балюстрадами из бетона, покрашенными в белый цвет). На постаменте выбито рельефом, кириллицей, на русском и аварском языках: «Начальник краснопартизанского отряда Магомед Омаров-Чохский, погиб на фронте Гражданской войны 1921 г.». На самом бюсте значится фамилия «М. Омаров», на груди — изображение ордена. На обороте бюста указаны дата установки памятника, «1 мая 1931 г.» и фамилия мастера: «Работа Омара Алиева» (приставка «Мусал» к фамилии появилась немногим позднее). По настоящее время памятник находится на том же месте, покрыт краской-серебрянкой.



Рис. 4. Мусалалиев О.
Бюст И. В. Сталину.
1933 г. С. Чох.
Фото автора

Другая знаменитая работа мастера — бюст И. В. Сталина, высеченный из камня, была изготовлена специально для сельского Дома культуры, каменного двухэтажного здания, возведенного в 1933 г. Для размещения бюста, на фасаде была сделана особая архитектурная

Другая знаменитая работа мастера — бюст И. В. Сталина, высеченный из камня, была изготовлена специально для сельского Дома культуры, каменного двухэтажного здания, возведенного в 1933 г. Для размещения бюста, на фасаде была сделана особая архитектурная

ниша, фигурно выточенная в камне, ее выполнил мастер из селения Гамсутль Магомед Абдулазизов (ПМА 2023, информатор Ибрагимов Саид Ибрагимович, с. Гамсутль, 1929 г. р. Записано: август, 2023 г., с. Чох-Коммуна). В настоящее время памятник находится на прежнем месте, выкрашен краской под бронзу.

В те же годы О. Мусалалиев создал еще два монументальных памятника — В. И. Ленину (в рост, известно по фото), установленному в с. Унцукуль и дагестанскому революционеру Махача Дахадаеву, также установленному в Унцукуле, на его родине. Оба памятника были разрушены местными жителями в 1990-е гг. (по неуточненной информации, сохранилась голова монумента, которая в настоящее время хранится в «Доме пионеров» с. Унцукуль). В 1940 г., по сообщению в «Дагестанской правде», мастер выполнил бюсты С. Орджоникидзе и М. Горького, но их местонахождение пока выявить не удалось.

Мухудин Идрисов (с. Хациноб, конец 1890-х—1941 гг.). Куядинский мастер Мухудин Идрисов, искусный резчик по камню, стоял несколько особняком от своих упомянутых выше мастеров одноземельцев Гунибского района — он не создавал памятники героям революции. Новое явление, возникшее в среде творческих горцев-мастеров, изображение людей в скульптуре, он реализовал в рельефных скульптурных портретах современников, изображения которых он вырезал в камне на надмогильных плитах. Известно девять рельефных портретов в рост (в селениях Урала, Тлогоб, Чарах, Голотль, Гочатль), три конных портрета, всадников (в селениях Тлогоб, Урала, Голотль), самая ранняя работа датируется 1913 г., последняя — 1939 г.

Мастер Мухудин стал первым художником в горах, который видоизменив традиционную орнаментированную мемориальную плиту, нанес на нее изображение человека — рельефный портрет покойного. Помимо реалистичных изображений своих героев (он выполнял их по фотографиям или же по памяти), которые раскрашивал, к некоторым мужским портретам мастер монтировал выполненные с ювелирной тонкостью миниатюрные декоративные детали из металла — кинжал, поясную пряжку, стремяна, элементы украшения оружия. Затем мастер закрывал портреты под стекло, используя особую замазку. После смерти Мухудина Идрисова, уже к концу 1940-х годов, ни один памятник в целости не сохранился — стекла были разбиты, портреты разграблены.

Свои знаменитые раскрашенные скульптурные портреты мастер воспроизводил на



Рис. 5. Идрисов М. Рельефный портрет Имангазали, сына Гаджиомара. 1922 г. с. Урала. Фото автора



Рис. 6. Идрисов М. Рельефный портрет Маазат, дочь Сулаймана. 1939 г. С. Гочатль. Фото автора

лицевой стороне плиты, а на тыльной стороне обычно размещал невероятно реалистичное рельефное изображение богатого оружия горца, холодного и огнестрельного — кинжала, шашки, револьвера, винтовки, обоймы пуль, непременно вместе с «подвешенным» по центру композиции мужским наборным ремнем. Детальное и виртуозное исполнение каждого предмета, вкупе с раскраской под металл, серебро и золото, производили неизгладимое впечатление. Плиты с рельефными скульптурными портретами, тщательно заполненные мастером роскошными орнаментами, раскрашивались в разные цвета. Мастер обычно применял красную, синюю и черную масляные краски, а для цветового оформления оружия (кинжалы, шашки и др.) — золотистые и серебряные порошки (Дебиров 1966: 57). На своих работах он ставил автограф арабскими буквами, размещая имя «Мухийдин¹» обычно на плашке изображенного им на плите холодного оружия.

В результате проведенных полевых исследований в Гунибском районе Республики Дагестан удалось установить биографические данные народных мастеров, скульпторов-самоучек, определить количество выполненных ими памятников, их настоящее местонахождение, дать описание (ПМА 2013, ПМА 2015, ПМА 2023, ПМА 2024). Установлено, что до конца 1940-х гг. дагестанская скульптура развивалась силами местных резчиков по камню; в 1990-е г. многие из этих памятников стали жертвами всплеска вандализма, вызванного ре-исламизацией.

Источники и материалы

- ПМА 2015 — Информатор Ахдуханов Магомед Ахмедович, 1945 г. р., с. Согратль. Записано июль, 2015 г.
- ПМА 2023 — Информатор Ибрагимов Саид Ибрагимович, 1929 г. р., с. Гамсутль, Записано август, 2023 г., с. Чох-Коммуна.
- ПМА 2013 — Информатор Ахмедов Ибрагим Ахмедович 1932 г. р., с. Тлогоб (Куяда). Записано июль, 2013 г.
- ПМА 2024 — Информатор Ризванов Сулейман Магомедович, 1936 г. р., с. Бухты, г. Буйнакск. Записано август, 2024 г.
- Дагестанская правда 1937 — Дагестанская правда. 1937: 14 октябрь.
- Фонд Марковина — Фонд В. И. Марковина. Научный архив НПП «ДАРС», г. Махачкала.
- Павленко 1936 — Павленко П. Дорога в Дагестан // Альманах Дагестан / под ред. В. Ставского. М.: Гослитиздат, 1936. 122 с.

Научная литература

- Даниялов Г.-А. Д. Строительство социализма в Дагестане (1921–1940 гг.) М.: Наука, 1975. 301 с.
- Дебиров П. М. Резьба по камню в Дагестане. М.: Наука, 1966. 208 с.
- Изобразительное искусство Дагестана XX–XXI вв. Энциклопедический словарь-указатель / Автор-составитель Дж. Дагирова. Махачкала: ДРОО «Первая книга», 2020. 456 с.
- Маммаев М. М. О влиянии ислама на средневековое изобразительное творчество народов Дагестана // Художественная культура средневекового Дагестана / отв. ред. Д. М. Магомедов, М. М. Маммаев. Махачкала: ИИЯЛ, 1987. 168 с. С. 101–127.
- Марковин В. И. Дорогами и тропами Дагестана. Махачкала: Издательский дом Дагестан, 2015. 198 с.
- Очерки истории советского искусства Дагестана, 1917–1941 / отв. ред. [и авт. предисл.] Г. Г. Гамзатов. М.: Наука, 1987. 318 с.

¹ Имя Мухудин на арабском читается как Мухийдин

References

- Dagirova, Dzh. (ed.). 2020. *Izobrazitel'noe iskusstvo Dagestana XX–XXI vv. Entsiklopedicheskii slovar'-ukazatel'* [Fine Arts of Dagestan in the 20th–21st Centuries. Encyclopedic Dictionary and Index]. Makhachkala: Pervaia kniga. 456 p.
- Daniialov, G.-A. D. 1975. *Stroitel'stvo sotsializma v Dagestane (1921–1940 gg.)* [The Construction of Socialism in Dagestan (1921–1940)]. Moscow: Nauka. 301 p.
- Debirov, P. M. 1966. *Rez'ba po kamniu v Dagestane* [Stone Carving in Dagestan]. Moscow: Nauka. 208 p.
- Gamzatov, G. G. (ed.). 1987. *Ocherki istorii sovetskogo iskusstva Dagestana, 1917–1941* [Essays on the History of Soviet Art in Dagestan, 1917–1941]. Moscow: Nauka. 318 p.
- Mammaev, M. M. 1987. O vliyanii islama na srednevekovoe izobrazitel'noe tvorchestvo narodov Dagestana [On the Influence of Islam on the Medieval Fine Arts of the Peoples of Dagestan]. In *Khudozhestvennaia kul'tura srednevekovogo Dagestana* [Artistic Culture of Medieval Dagestan], ed. by D. M. Magomedov, M. M. Mammaev. Makhachkala: IIIaL. 101–127.
- Markovin, V. I. 2015. *Dorogami i tropami Dagestana* [Along the Roads and Paths of Dagestan]. Makhachkala: Izdatel'skii dom Dagestan. 198 p.

© Н. А. Тлеубергенова

ВЛИЯНИЕ ГЕОГРАФИЧЕСКИХ И КЛИМАТИЧЕСКИХ УСЛОВИЙ ПРОЖИВАНИЯ КАРАКАЛПАКОВ НА РАЗВИТИЕ РЕМЕСЛА

В статье рассматривается влияние географических и климатических условий проживания каракалпаков на развитие традиционных ремесел. Автор анализирует, как физико-географические характеристики региона — в частности, пустынно-полупустынный ландшафт, аридный климат, бедность лесных ресурсов и обилие природных материалов (шерсти, тростника, глины, рыбьих костей) — способствовали формированию уникальных ремесленных практик, тесно связанных с окружающей средой. Основное внимание уделено концепции географического детерминизма, адаптированной к условиям Каракалпакстана, где окружающая среда не только ограничивает, но и стимулирует развитие определённых видов ремесел. На основе сравнительно-исторического подхода показано, что ремесленные традиции каракалпаков не были статичными, а претерпели трансформации под воздействием как внутренних культурных механизмов, так и внешних экономических и социальных факторов. Подчеркивается, что развитие ремесел происходило не в отрыве от природы, а как форма адаптации к ней и способ рационального использования ресурсов. Особое внимание уделено таким видам творческой деятельности, как валяние войлока, ткачество, плетение из тростника и использование материалов, полученных в результате рыболовства. Автор приходит к выводу, что ремесло выступает не только как экономическая категория, но и как выражение культурной памяти и экологического интеллекта народа. Представленные в статье наблюдения подчеркивают важность междисциплинарного анализа ремесленной культуры в контексте взаимодействия природной среды, социальной организации и исторических трансформаций.

Ключевые слова: географический детерминизм, традиционные ремесла, каракалпаки, климатические условия, валяние, ткачество, материальная культура

Ссылка при цитировании: Тлеубергенова Н. А. Влияние географических и климатических условий проживания каракалпаков на развитие ремесла // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 190–202.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/190-202

Original article

© Navbakhor Tleubergenova

THE INFLUENCE OF GEOGRAPHICAL AND CLIMATIC CONDITIONS OF THE KARAKALPAKS ON THE DEVELOPMENT OF CRAFTS

This article explores how geographical and climatic conditions influenced the development of traditional crafts among the Karakalpak people. The author analyses how the region's physical geography — particularly its arid desert and semi-desert landscape, lack of forest resources and abundance of natural materials such as wool, reed, clay and fish bones — shaped unique artisanal practices deeply intertwined with the environment. Special attention is given to the concept of geographical determinism in the context of Karakalpakstan, where the environment imposes constraints while also encouraging the evolution of specific types of craftsmanship. Using a comparative-historical approach, the article demonstrates that Karakalpak artisanal traditions were not static, but evolved in response to both internal cultural mechanisms and external socio-economic influences. The study emphasizes that craft development was a form of environmental adaptation and rational use of available resources. Particular focus is placed on felting, weaving, reed basketry, and the use of by-products of fishing as culturally embedded artisanal techniques. Thus, craft is understood not only as an economic activity but also as an expression of cultural memory and ecological intelligence. The findings highlight the importance of an interdisciplinary approach to analyzing craft cultures through the lens of natural environment, social organization, and historical change.

Keywords: *geographical determinism, traditional crafts, Karakalpaks, climatic conditions, felting, weaving, material culture*

Author Info: Tleubergenova, Navbakhor A. — Ph.D., Associate Professor, Karakalpakstan Institute of Agriculture and Agricultural Technologies (Nukus, Karakalpakstan, Uzbekistan). E-mail: navbahortleubergenova@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-3807-9067>

For citation: Tleubergenova, N. A. 2026. The Influence of Geographical and Climatic Conditions of the Karakalpaks on the Development of Crafts. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 190–202.

Пути распространения ремесел по всей территории Каракалпакстана приобрели глубоко дифференцированный характер, обусловленный сложным набором детерминант. К ним относятся природно-климатические условия, местные экономические системы, специфика человеческих поселений, часто определяемая племенными и родовыми традициями, а также плотность населения и географическое положение населенных пунктов, которые благоприятствуют развитию определенных отраслей ремесла и облегчают сбыт их продукции.

С течением времени ремесленная система, сложившаяся в традиционных обществах Центральной Азии, претерпевала постепенную трансформацию. Этот процесс отражал как внутренние ограничения, так и внешние социально-экономические из-

менения. Несмотря на то, что ремесленное производство уходит корнями в общинные структуры и межпоколенческие практики, оно не осталось статичным. Напротив, ремесленная традиция эволюционировала, отвечая на растущие запросы современности. Начиная с XIX в., несмотря на усиливающуюся либерализацию экономики и упадок монополистических ремесленных гильдий, последние сохраняли структурирующую роль в организации труда и в укреплении профессиональной идентичности. Их стойкость свидетельствует о замечательной культурной преемственности, даже в условиях значительных технических и экономических преобразований.

Эволюция ремесленного производства не может быть сведена к линейному механизму адаптации к формирующейся капиталистической динамике. Напротив, данный процесс носит многомерный характер и определяется совокупностью социальных, экономических, политических и природно-географических факторов. В этом контексте целесообразно обратиться к концепции географического детерминизма, имеющей длительную традицию в европейской и российской научной мысли. Наиболее последовательное теоретическое оформление данный подход получил в XVIII веке в труде Шарля Луи Монтескьё «О духе законов», где природно-климатические условия рассматривались как важный фактор формирования социальных институтов и культурных различий. В русской историографической традиции элементы географического детерминизма прослеживаются уже в «Повести временных лет», а в более систематизированном виде — в трудах С. М. Соловьёва (Соловьёв 1965) и Л. И. Мечникова (Мечников 1995; Захаров 2017), связывавших особенности исторического развития народов с пространственными и природными условиями их существования.

В современной науке данный подход получил дальнейшее развитие и уточнение, в том числе в работах А. Г. Исаченко (Исаченко 2006), который рассматривает природно-географическую среду как один из ключевых факторов формирования образа жизни и хозяйственной деятельности населения, а также в исследованиях Г. Ш. Зунуновой, применяющей элементы географического детерминизма к анализу традиционных ремесел каракалпаков (Зунунова 2013). В рамках настоящего исследования географический детерминизм используется не в жёстком, редукционистском смысле, а как гибкая аналитическая рамка, позволяющая выявить взаимосвязь между природной средой, материальной культурой и формами организации ремесленного производства. Такой подход способствует более глубокому пониманию органического встраивания ремесленных практик в экологический и территориальный контекст их возникновения и развития.

Каракалпакстан, расположенный в нижней долине Амударьи, отличается своеобразной географической конфигурацией. В регионе преобладают пустынные и полупустынные районы, в том числе обширные просторы Кызылкума, дельты Амударьи и северных течений Аральского моря. Климат засушливый, характеризуется чрезвычайно низким годовым количеством осадков, интенсивным испарением и очень выраженными сезонными колебаниями температуры. Суровые климатические условия накладывают серьезные ограничения на занятия человека и его производственную деятельность. В результате у каракалпаков сложился образ жизни, основанный на рациональном и грамотном распоряжении имеющимися природными ресурсами. Эта экологическая рациональность выражается не только в рыболовстве, пастбищном животноводстве и орошаемом земледелии, но и, что не менее важно, в кустарном производстве, тесно связанном с окружающей средой.

В специфических экологических условиях Каракалпакстана, отмеченных печально известной скудостью древесных ресурсов и, наоборот, обилием других доступных материалов, таких как шерсть, тростник, глина и различные побочные продукты рыболовства (особенно рыбы кости), развились кустарные отрасли с уникальными особенностями. Например, техника валяния, то есть изготовление войлока из тонко измельченной шерсти, зарекомендовала себя как основная ремесленная деятельность, как для производства одежды, так и для изготовления бытовых или ритуальных предметов.

В контексте изучения особенностей традиционного природопользования в первую очередь необходимо определить границы исследуемой территории, а также хронологические рамки исследования. В идеале подробный историко-географический обзор мог бы позволить учесть все сложные взаимосвязи между обществом и природой. В данном исследовании, для того, чтобы проанализировать традиционную эксплуатацию окружающей среды каракалпаками, мы выбрали в качестве начальной точки исследования период с конца XIX в. — начала XX в., а также территорию Аму-дарьинского отдела, расположенную в Сырдарьинской области, в настоящее время соответствующую правобережью Республики Каракалпакстан. Общая площадь этой территории в то время составляла 76 000 км², с населением 198 565 человек, сгруппированных в 17 волостей и 150 хозяйственных аулов. Кроме того, рассматриваются и районы расселения каракалпаков за пределами этого региона (Баллиева 2003: 10).

Почему именно этот временной промежуток мы рассматриваем как наиболее оптимальный для исследования? Анализ научной литературы и источников показывает, что до социально-экономических реформ 1920-х гг., проведенных Советской властью, каракалпаки не испытывали существенных структурных изменений в своих традиционных отношениях с окружающей средой. К сожалению, практически невозможно найти точные статистические данные о местной экономике до XIX века. Однако для выбранной начальной точки исследования (с конца XIX — начала XX в.) имеется совокупность письменных источников и документов из научных экспедиций, которые позволяют выявить основные географические и экологические факторы, повлиявшие на способы эксплуатации природных ресурсов каракалпаками, и провести сравнение с аналогичными традициями других жителей Приаралья. Зафиксированные в прошлом сведения раскрывают фундаментальные особенности традиционного природопользования в этой местности в начале XX в. Сложность этногеографического подхода заключается в том, что историки и этнологи опираются прежде всего на доступные источники, которые не всегда могут быть напрямую соотнесены с современными административными картами. Эта сложность затрудняет сравнение прошлого и нынешнего состояния территории. Однако, строго определяя временные и пространственные границы исследования, основываясь на верифицируемых и непротиворечивых источниках, становится возможным комплексный анализ традиций, экономической деятельности населения и их взаимодействий с окружающей средой.

Выделение этих взаимосвязей позволяет оценить характер и интенсивность антропогенного воздействия на окружающую среду. Анализ традиционного использования природных ресурсов базируется здесь на диахроническом подходе, т. е. на изучении явлений в их исторической динамике. Такой подход позволяет выявить истоки современных экологических проблем, проследить различные фазы эволюции практик природопользования и сформулировать определенные гипотезы о современных тенденци-

ях. Основной принцип этого метода заключается в том, чтобы сделать сопоставимыми результаты, полученные на разных этапах развития одного и того же явления. Данная методологическая основа распространяется и на конкретный анализ использования ресурсов местным населением: в данном случае на изучение особенностей формирования и расселения каракалпаков, их экономической системы, видов и форм природопользования в соответствии с природными и социально-экономическими условиями. Изменения в месте жительства каракалпаков мало повлияли на их интегрированные экономические традиции, сочетающие в себе земледелие, животноводство и рыболовство. Они всегда стремились поселиться в речных или дельтовых районах, способствующих привычному образу жизни. Учитывая, что данный способ эксплуатации унаследован от древнего прошлого, его изучение предполагает возвращение к историческим истокам предков каракалпаков, населявших Приаралье (*Баллиева* 2003: 11).

Растущий интерес к проблемам взаимодействия человека и природы тесно связан с возрастающей серьезностью глобальных экологических проблем и необходимостью изучения исторического опыта взаимоотношений человека и его природной среды. Нынешний экологический дисбаланс в значительной степени является результатом неустойчивого поведения человека по отношению к природе. Поэтому крайне важно изучить механизмы, действующие в преобразенной человеком среде, чтобы понять их причины и ретроактивное воздействие на общество. Несмотря на накопленные знания, некоторые вопросы остаются недостаточно изученными, в частности, эволюция поведения человека по отношению к природе и возможность установления прочной стабильности в системе «природа–экономика–общество». История показывает, что человечество долгое время приспособлялось к различным природным условиям, и что этот опыт доступен через анализ практик управления природными ресурсами. На каждом этапе своего развития человечество отбирает подходящие знания, отбрасывая устаревшие практики и сохраняя те, которые являются экологически жизнеспособными. Особенности природной среды определяют тип хозяйства и формы производства, которые в свою очередь влияют на материальную культуру и социальную организацию народа. Так, в тесном взаимодействии с местными условиями, формируется особый способ эксплуатации природы. Эти адаптации формируют культурную идентичность этнической группы через ее инструменты, методы, транспортные средства и т. д. (*Баллиева* 2003: 12).

Таким образом, экономические традиции играют основополагающую роль в гармонизации отношений между человеком и окружающей его средой. Изучение взаимосвязи между природой и обществом восходит к античности, где такие мыслители, как Демокрит, Геродот или Гиппократ, установили корреляции между природными условиями и человеческими особенностями, физическими или психологическими. В то время как Средневековье не слишком углублялось в эту тему, в эпоху Нового времени, в рамках философии Просвещения, концепция географического детерминизма получила систематическое теоретическое оформление в трудах Шарля Луи Монтескье (1689–1755), Г. Т. Бокля (1821–1862), К. Риттера и Ф. Ратцеля (1844–1904), при этом центральное место отводилось влиянию окружающей среды на цивилизацию, будь то в детерминистской или попповской форме (подробнее см. *Баллиева* 2003: 13). Эти размышления привели к признанию решающей роли природных условий в структурировании человеческих обществ и к более детальному пониманию динамических взаимодействий между культурой, территорией и окружающей средой.

* * *

Важно подчеркнуть, что эта ремесленная ориентация, хотя и является результатом адаптации к экологическим ограничениям, никоим образом не привела к эстетическому обеднению. Напротив, караалпаки выработали сложный орнаментальный язык, тесно интегрированный в их ремесленные практики, который передает как своеобразное видение мира, так и глубокую привязанность к своей территории. Таким образом, предмет ручной работы выходит за рамки простой технической функциональности: он становится носителем идентичности, носителем памяти и социальным маркером.

Решающее значение географического контекста в возникновении этих традиций подчеркивается и в работах Е. Н. Ладыгиной и Е. И. Григорьевой, которые, изучая ремесленные практики Тамбовщины, настаивают на структурирующей роли локально доступных материалов в конфигурации форм и техник (Ладыгина, Григорьева 2009). Эта точка зрения согласуется с точкой зрения А. С. Канцедикаса, для которого народное искусство представляет собой узловую точку, где сходятся характеристики физической среды и коллективные культурные представления (Канцедикас 1977).

Таким образом, в случае с караалпаком мастерство представлено как реакция, которая является одновременно устойчивой и креативной к сложности окружающей среды, реакция, сформированная логикой тонкой адаптации и непрерывной передачи. Ремесло отличается от кустарного производства своими корнями, глубоко укоренившимися в специфической природной и социальной среде, и отличается от декоративного народного искусства своей привязкой к повседневным функциональным потребностям и материальностью опыта. Как отмечает М. С. Белов, невозможно понять противоречие между традицией и новаторством без учета экологических основ, на которых зиждется традиционное ремесло (Белов 2012: 10).

* * *

Остановимся подробнее на самых популярных у караалпаков видах ремесел. Из многих форм ремесла, практикуемого караалпаками, *валяние* — или искусство изготовления войлока из овечьей шерсти — является одним из наиболее развитых и наполненных символизмом. Эта практика, глубоко укоренившаяся в традициях кочевых и полукочевых народов Центральной Азии, достигает уровня технической и эстетической утонченности в караалпацком контексте. Распространение этой деятельности напрямую объясняется обильной доступностью шерсти, что само по себе является следствием развития овцеводства в степных и полупустынных районах Каракалпакстана.

В условиях, характеризующихся суровой зимой и палящим летом, войлок зарекомендовал себя своими исключительными теплоизоляционными качествами, отвечающими жизненно важным потребностям в защите, комфорте и мобильности местного населения. Войлок был далеко не маргинальным материалом, а центральным элементом кочевого образа жизни. Его использовали не только для изготовления теплой одежды, упряжи, ковров и попон для лошадей, но и — и прежде всего — при строительстве юрт (*кииз*), стены и крыша которых покрывались толстыми слоями войлока, обеспечивающими эффективную защиту от ветра, холода и жары.

Процесс изготовления войлока состоял из строгой цепочки операций: стрижка овец, стирка и чесание шерсти, увлажнение, ручное или роликовое протаптывание, а затем сушка на солнце. Несмотря на рудиментарность с технологической точки

зрения, эта ремесленная последовательность мобилизовала точные знания, передаваемые устно из поколения в поколение. Совокупность практических навыков, основанных на опыте, свидетельствует об имплицитной рациональности сообществ, которые научились извлекать максимальную пользу из требовательной среды.

Изделия ручной работы, и в частности войлочные ковры, нельзя считать чисто утилитарными. Напротив, они были привилегированными опорами для символического и космологического выражения. Эти ковры часто обогащались традиционными декоративными мотивами, нанесенными или окрашенными, значение которых выходило за рамки чистого орнамента. Например, волнистые линии напоминали о воде — жизненно важном ресурсе в засушливой среде, в то время как зигзагообразные фигуры представляли собой движущиеся дюны пустыни. Стилизованные зооморфные формы олицетворяли природные силы или отдавали дань уважения животным видам, наделенным символической силой. Каракалпакский войлок, с этой точки зрения, предстает как гармоничный синтез между материальной полезностью и культурной выразительностью, проявляющий форму функциональной эстетики, глубоко укоренившейся в опыте.

Еще одним важным направлением местных ремесел было ручное *ткачество*, основанное в основном на использовании хлопка и шерсти. Развитие этой практики было тесно связано с существованием в дельте Амударьи ирригационных систем, необходимых для выращивания хлопчатника — структурирующего растения в текстильной экономике региона. Женщины, хранительницы этого ноу-хау, изготавливали в домашнем пространстве ткани для одежды, домашнего белья, пошива сумок, драпировок и даже ритуальных гирлянд (Морозова 1954). Традиционное ткачество, осуществлявшееся на горизонтальных или вертикальных ткацких станках, включало в себя сложные техники прядения, вязания узлов и крашения, требующие как большого технического мастерства, так и ярко выраженного чувства хроматической гармонии. Красители были получены исключительно из природных источников — растений, корней, минералов — в полной гармонии с каракалпакским мировоззрением, основанным на уважительном и устойчивом отношении к природе.

Согласимся с мнением Х. М. Акиевой, которая рассуждая о традициях ингушей пишет, что ткачество, использующее местные волокна и часто окрашивание натуральными пигментами является фундаментальной отраслью народных промыслов (Акиева 2021). Оно является носителем уникального умения, глубоко укоренившегося в ремесле, передаваемого в рамках традиционных социальных структур.

В той же логике экологической корректировки зародилась третья форма мастерства, основанная на эксплуатации *тростника*, ставшая фундаментальной опорой отечественной экономики. Дельта Амударьи, богатая болотной растительностью, является домом для обилия тростника (*камыса*) — растения, которое является одновременно гибким и устойчивым, прекрасно приспособленным к плетению корзин. Искусство плетения из тростника породило производство целого ряда утилитарных предметов: циновок, легких перегородок, различных емкостей и т. д. Изготовленные из этого материала циновки (*ший*, *шыпта*) использовали в качестве напольных покрытий, внутренних стен юрт, теплоизоляционных панелей или складных матрасов (Курбанова 2023). Тростник, после сушки и резки, собирался с помощью шерстяных нитей или нитей из конского волоса, согласно геометрическим расположениям, унаследованным от многовековых орнаментальных традиций. Ткачество из трост-

ника представляло собой коллективную деятельность, чаще всего женщин, обычно сопровождавшуюся традиционными песнями или историями мифологического характера, тем самым усиливая передачу культуры через ремесленные действия.

Каракалпакская юрта, архитектура кочевых и полусёдлых народов, является убедительным примером местной ремесленной изобретательности. Несмотря на то, что это временное сооружение, оно прекрасно приспособлено к экстремальным климатическим условиям региона. Его каркас, сделанный из гибкой древесины — в основном ивы или тополя — был покрыт стопкой войлочных и тростниковых циновок. Это сочетание легких, изоляционных, гибких и удобно транспортируемых материалов отвечало требованиям мобильности, обеспечивая при этом эффективную терморегуляцию жилища зимой и летом.

Доступные здесь минеральные ресурсы также были интегрированы в ремесленную практику, в частности, благодаря развитию прочно укоренившейся *керамической традиции*. Глинистые отложения аллювиальных равнин Амударьи позволили развить гончарное ремесло, призванное восполнить нехватку строительной древесины. Глина использовалась как для изготовления посуды и емкостей для хранения, так и для производства декоративных элементов или кирпича для постоянного жилья. Каракалпакская керамика, сформированная вручную или с помощью рудиментарного колеса, украшалась простыми геометрическими узорами, символизирующими четыре стихии, природные циклы или определенные созвездия. Обжиг, проводимый в печах под открытым небом или в ямах, нагретых органическими остатками, основывался на тщательно освоенных эмпирических процессах, гарантирующих прочность и долговечность изделий.

В более широком контексте Арало-Каспийского бассейна также стоит подчеркнуть центральное место знаний, связанных с рыболовством, которое является важным видом экономической деятельности для местных сообществ. У каракалпаков сложились специфические методы изготовления легких каноэ, плетения сетей, а также консервирования рыбы. Лодки изготавливались из выдолбленных стволов или легких конструкций, покрытых непроницаемыми материалами. Сети, сделанные вручную из хлопка или конского волоса, следовали узорам, адаптированным к течениям и целевому виду. Пойманную рыбу солили, сушили или коптили с помощью эмпирических процессов, передаваемых перорально. Эти практики отнюдь не были маргинальными, они сами по себе представляли собой экономическую опору, полностью интегрированную во всю местную ремесленную систему.

Наконец, среди ремесленных навыков, структурирующих каракалпакские общины, кожевенное дело занимало важное место, как экономическое, так и символическое. Унаследованная от давней пастушеской традиции, эта деятельность позволяла удовлетворять многочисленные потребности. Шкуры овец, коз или крупного рогатого скота, полученные в результате сезонного убоя или естественной смертности, обрабатывались с использованием традиционных процессов овощного дубления, основанных на использовании коры или других природных веществ, доступных в местной экосистеме. Эта мягкая и прочная кожа затем превращалась в обувь, сумки, ремни или одежду — утилитарные предметы, идеально приспособленные к требованиям полукочевого образа жизни.

Кожаные изделия в каракалпакской ремесленной культуре часто украшались замысловатыми декоративными мотивами, выполненными с использованием таких техник, как штамповка, гравировка и ажурная резка. Эти мотивы отнюдь не были

чисто эстетическим орнаментом: они были частью древней иконографической системы, в которой каждый знак — спирали, ломаные линии, стилизованные арабески — находился в тесном диалоге с природной средой: горами, дюнами, реками или даже местной фауной. Этот эстетический аспект кожного предмета отражал органическую связь между сырьем и коллективным воображением, придавая этим артефактам значительную историческую и антропологическую ценность.

Производство кожевенных изделий, в некоторых случаях украшенных декоративными элементами, в т. ч. вырезанными из кости, также развились в самостоятельное ремесло, производящее как повседневные потребительские товары, так и предметы высокой символической и социальной ценности.

Работа с костями и рогами стала одним из важнейших ремесел, тесно связанным с животноводством. У каракалпаков, как у бывалых пастухов, значительно развилась переработка отходов животного происхождения — длинных костей, рогов, копыт. Из этих материалов изготавливались предметы повседневного обихода: расчески, пуговицы, рукоятки ножей, футляры, музыкальные инструменты или различные украшения. Данная ремесленная специальность, которой обычно занимались мужчины, требовала большой технической точности на этапах резки, полировки и гравировки. Некоторые готовые изделия даже инкрустировались металлом или перламутром, и использовались в практических, эстетических или ритуальных целях.

Кстати, материал, добываемый при рыбной ловле, также шел в дело. Костяное ремесло из этого сырья породило различные декоративные элементы, инструменты и ритуальные предметы, обнаруживая замечательную способность максимально использовать мельчайшие ресурсы в условиях их дефицита.

* * *

Однако, начиная с XX в. все ремесла каракалпаков претерпели глубокие изменения, иногда необратимые, под совокупным воздействием индустриализации, ускоренной урбанизации и политической централизации, внедрявшейся советским режимом. Социалистический период, особенно между 1930-ми и 1980-ми годами, характеризовался политикой коллективизации средств производства и стандартизации форм культурного самовыражения. Многие ремесленники были интегрированы в кооперативные мастерские или артели, производство которых было направлено на количественные и нормативные задачи, часто оторванные от местных реалий. Процессы, которые считались «архаичными» или неэффективными, отодвигались на второй план в пользу индустриальных методов. Натуральные красители постепенно были заменены химическими веществами. Ручные ткацкие станки уступили место механическим устройствам. Традиционные формы были сглажены, утратив свое стилистическое разнообразие и региональные корни.

Следует при этом подчеркнуть, что эта вынужденная модернизация не полностью искоренила эндогенные формы мастерства. Благодаря устойчивости сельских общин и постоянству некоторых природных ресурсов, многие виды деятельности сопротивлялись культурному единообразию. Работа с шерстью, тростником и кожей — материалами, все еще широко доступными в местной среде — велась в домашних или полупрофессиональных условиях, часто предназначенных для использования в расширенной семье или для торговли на региональных рынках (*Каульбарс* 1881). Эти практики, хотя и маргинализируются в официальных нарративах, обеспе-

чивают передачу знаний из поколения в поколение и могут быть интерпретированы как форма культурного сопротивления эрозии региональной идентичности.

На рубеже XXI в., именно в постсоветском контексте, мы являемся свидетелями значительного возрождения интереса к традиционному каракалпакскому искусству. Это повторное открытие является частью глобального движения по переоценке нематериального наследия, поддерживаемого как национальными властями, так и международными институтами, такими как ЮНЕСКО. Валяние, керамика, ткачество, плетение корзин и работа с кожей в настоящее время воспринимаются как составные элементы культурной идентичности, носители памяти, знаний и гордости за сообщество. Образовательные мастерские, местные музеи, фестивали ремесел и туристические рынки являются частью этой динамики оживления, предлагая в то же время новые экономические перспективы для современных ремесленников.

Следует добавить, что это возрождение декоративно-прикладного искусства не может быть отделено от специфических географических рамок Каракалпакстана. Понятие географического детерминизма обеспечивает необходимую интерпретативную основу для понимания исторической эволюции форм ремесленного производства в регионе. Согласно этому подходу, природные условия — климат, состав почвы, обеспеченность ресурсами — оказывают решающее влияние на способы экономической и культурной организации местных обществ.

В случае с Каракалпакстаном несколько основных географических факторов сформировали практику ремесла в долгосрочной перспективе (Камалов 1968). Засушливость климата, дефицит лесных ресурсов, наличие аллювиальных глин, обилие тростника в дельте, наличие шерсти животных и доступ к рыбным ресурсам Арало-Каспийского бассейна сформировали материальные основы устойчивой ремесленной экономики. Например, отсутствие древесины привело к широкому использованию войлока, плетеного тростника, сырой земли и кожи при изготовлении жилищных конструкций, мебели и хозяйственной тары. Этот тип экономики, основанный на рациональном использовании местных ресурсов, свидетельствует о тонкой адаптации к экологическим ограничениям и замечательной способности к артикулированию функциональности и материальной культуры.

С другой стороны, сильная зависимость от окружающей среды также подвергла каракалпакские ремесла структурной уязвимости, особенно в случае резких изменений в экосистемах. Постепенное высыхание Аральского моря, настоящая экологическая трагедия XX в., привело к обеднению биоразнообразия рыбных запасов и нехватке некоторых материалов, что нарушило сами основы многих ремесленных практик. Тем не менее, этот экологический кризис также стал источником инициатив по повышению осведомленности населения о наследии и его устойчивости, направленных на адаптацию знаний и опыта к новым реалиям при сохранении духа традиций.

* * *

В каждом из выявленных нами типов каракалпакских поселений заметно присутствие ремесленников. Примечательно, что некоторые из этих мастеров поддерживали тесные родственные связи и населяли четко определенные территории. Особенностью развития традиционных ремесел у каракалпаков является то, что представители одного рода обычно занимались одним и тем же ремеслом, что от-

ражалось в самом названии их рода или села происхождения. Таким образом, в каракалпакских племенных подразделениях сохраняются топонимы и этнонимы, непосредственно указывающие на профессиональную специализацию: например, мы находим наименования «Конши» (мастера кожевного дела), «Коп уста» (много мастеров), «Зангиши» (мастера по изготовлению стремян) и другие. Эти обозначения не только позиционируют родственную группу, но и несут в себе память, передаваемую из поколения в поколение, тем самым придавая этим сообществам глубоко укоренившуюся ремесленную идентичность, связанную с ремеслом.

В контексте нашего исследования мы решили не проводить искусственное разграничение между городскими и сельскими ремеслами. Мы рассматриваем их с целостной точки зрения, как выражение эволюционного континуума материальной производственной системы. Однако следует подчеркнуть, что полная номенклатура профессий того времени, а также точное число ремесленников в каждой категории остаются в значительной степени неизвестными из-за отсутствия исчерпывающих инвентаризаций населения за изучаемый период. Одной из причин этого дефицита было нежелание населения участвовать в официальных переписях населения до середины 1920-х годов. В каракалпакской культуре существовало убеждение, что подсчет членов домохозяйства может нанести вред их здоровью, что подкрепляло отказ от подчинения колониальной или национальной статистике.

Итак, анализ ремесленных практик каракалпаков не может быть отделен от их природной среды, их экономической истории и их социальной культуры. Каждый вид ремесленного мастерства — будь то валяние, ткачество, плетение корзин, керамика, работа с рогами или рыболовство — свидетельствует о необычайной способности к адаптации, укоренившейся эстетике и симбиотических отношениях между человеческими сообществами и окружающей средой. Это сочленение между экосистемой и уникальным умением составляет фундаментальную основу материальной культуры каракалпаков и полностью оправдывает научный интерес, проявленный к изучению этих форм производства.

С эпистемологической точки зрения крайне важно интегрировать анализ географических рамок в любое исследовательское начинание, посвященное ремесленному знанию, особенно когда оно развивается в условиях, характеризующихся сильными экологическими ограничениями. В этом отношении случай Каракалпакстана представляет собой образцовую парадигму: он иллюстрирует, как общество смогло мобилизовать потенциал своей территории для развития ремесленной культуры большого технического и символического богатства. Эта перспектива в конечном итоге подтверждает актуальность географического детерминизма как герменевтического инструмента в изучении традиционных культурных форм.

Таким образом, каракалпакские ремесла не могут быть поняты как фиксированный набор унаследованных техник, а скорее должны интерпретироваться как динамическая система, исторически структурированная постоянным взаимодействием между природой и культурой, между местными знаниями и социальной организацией. Они воплощают в себе форму исконного экологического интеллекта, в котором каждый природный ресурс используется экономно, оценивается кодифицированными жестами и интегрируется в автономные и значимые производственные цепочки.

В эпоху глобализации и культурной стандартизации традиционные искусства Каракалпакстана представляют собой стратегический рычаг для устойчивого раз-

вития, поскольку они сочетают в себе идентичность, традиционные навыки и глубоко укоренившиеся инновации. Их признание в качестве нематериального живого наследия является не только культурным требованием, но и важной экономической и образовательной возможностью для будущих поколений. Теперь дело за учреждениями, исследователями, а также за самими общинами, которые должны гарантировать преемственность, передачу и обновление этих унаследованных практик, уважая при этом гениальность места и историческую память каракалпакского народа.

Источники и материалы

- Камалов 1968 — Камалов С. К. Каракалпаки в XVIII–XIX веках (К истории взаимоотношений с Россией и среднеазиатскими ханствами). Ташкент: Фан, 1968. 327 с.
- Каульбарс 1881 — Каульбарс А. Низовья Аму-Дарьи, описанные по собственным исследованиям в 1873 г. (Известия Русского географического общества. Т. IX). Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1881. 634 с.

Научная литература

- Акиева Х. М. Особенности ингушского изобразительного искусства в 60–70-е гг. XX века // Культура и история народов Кавказа: вчера, сегодня, завтра. Материалы Международной научной конференции, посвященной 95-летию создания научно-исследовательского института гуманитарных наук им. Ч. Э. Ахриева. (12–13 октября 2021 г.). Магас: ООО «Кеп», 2021. С. 77–88.
- Баллиева Р. Каракалпакский этнос и традиционное природопользование. Дис. ... доктора исторических наук: 07.00.07 / Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова. Ист. фак. М., 2003. 236 с.
- Белов М. С. Взаимодействие традиций и инноваций как фактор развития народных художественных промыслов // Научный поиск. 2012. № 2 (4). С. 7–10.
- Захаров Р. А. Географический детерминизм и геосоциология: методологические основы разграничения понятий // Историческая и социально-образовательная мысль. 2017. Т. 9. №. 2–2. С. 154–160.
- Зунунова Г. Ш. Материальная культура узбеков Ташкента: трансформация традиций: XX — начало XXI в. Ташкент: Extremum-Press, 2013. 256 с.
- Исаченко А. Г. Географический детерминизм — конструктивная научно-мировоззренческая концепция // Известия Русского географического общества. 2006. Т. 138. № 3. С. 1–14.
- Канцедикас А. С. Искусство и ремесло (к вопросу о природе народного искусства). М.: Изобразительное искусство, 1977. 120 с.
- Курбанова З. И. Коллекция отдела этнографии Государственного музея искусств Республики Каракалпакстан им. И. В. Савицкого // Историческая этнология. 2023. Т. 8. № 2. С. 222–233.
- Ладыгина Е. Н., Григорьева Е. И. Культурно-исторические судьбы народных промыслов Тамбовского края. Тамбов: Юлис, 2009. 144 с.
- Мечников Л. И. Цивилизация и великие исторические реки; Статьи. М.: Прогресс, Пангея, 1995. 464 с.
- Морозова А. С. Культура домашнего быта каракалпаков начала XX в. К вопросу этногенеза. канд. дисс. Ташкент, 1954.
- Соловьев С. М. История России с древнейших времен. М.: Соцэкономиздат, Кн. XIV. 1965. 674 с.

References

- Akieva, Kh. M. 2021. Osobennosti ingushskogo izobrazitel'nogo iskusstva v 60–70-e gg. XX veka [Features of Ingush Fine Art in the 1960s–1970s]. In *Kul'tura i istoriia narodov Kavkaza: vchera, segodnia, zavtra. Materialy Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii*,

- posviashchennoi 95-letiiu sozdaniia nauchno-issledovatel'skogo instituta gumanitarnykh nauk im. Ch. E. Akhrieva (12–13 oktiabria 2021 g.)* [Culture and History of the Peoples of the Caucasus: Yesterday, Today, Tomorrow. Proceedings of the International Scientific Conference Dedicated to the 95th Anniversary of the Ch. E. Ahriev Institute for Humanities Research (October 12–13, 2021)]. Magas: Kep. 77–88.
- Ballieva, R. 2003. *Karakalpakskii etnos i traditsionnoe prirodopol'zovanie* [The Karakalpak Ethnos and Traditional Nature Management]. Ph.D. diss., Lomonosov Moscow State University. 236 p.
- Belov, M. S. 2012. Vzaimodeistvie traditsii i innovatsii kak faktor razvitiia narodnykh khudozhestvennykh promyslov [The Interaction of Traditions and Innovations as a Factor in the Development of Folk Arts and Crafts]. *Nauchnyi poisk* 2(4): 7–10.
- Isachenko, A. G. 2006. Geograficheskii determinizm — konstruktivnaia nauchno-mirovozzrencheskaia kontseptsiiia [Geographical Determinism as a Constructive Scientific and World-view Concept]. *Izvestiia Russkogo geograficheskogo obshchestva* 138(3): 1–14.
- Kantsedikas, A. S. 1977. *Iskusstvo i remeslo (k voprosu o prirode narodnogo iskusstva)* [Art and Craft (On the Nature of Folk Art)]. Moscow: Izobrazitel'noe iskusstvo. 120 p.
- Kurbanova, Z. I. 2023. Kolleksiia otdela etnografii Gosudarstvennogo muzeia iskusstv Respubliki Karakalpakstan im. I. V. Savitskogo [The Collection of the Ethnography Department of the I. V. Savitsky State Museum of Arts of the Republic of Karakalpakstan]. *Istoricheskaiia etnologiiia* 8(2): 222–233.
- Ladygina, E. N., and E. I. Grigorieva. 2009. *Kul'turno-istoricheskie sud'by narodnykh promyslov Tambovskogo kraia* [Cultural and Historical Destinies of Folk Crafts of the Tambov Region]. Tambov: Yulis. 144 p.
- Mechnikov, L. I. 1995. *Civilizaciya i velikie istoricheskie reki; Stat'i* [Civilization and Great Historical Rivers; Articles]. Moscow: Progress, Pangeya. 464 p.
- Morozova, A. S. 1954. *Kultura domashnego byta karakalpakov nachala XX v. K voprosu etnogeneza* [Domestic Culture of the Karakalpaks at the Beginning of the 20th Century. On the Issue of Ethnogenesis]. Ph.D. diss., Tashkent.
- Solovyev, S. M. 1965. *Istoriya Rossii s drevnejshikh vremen* [History of Russia from Ancient Times]. Moscow: Soekonomizdat. Vol. XIV. 674 p.
- Zakharov, R. A. 2017. *Geograficheskii determinizm i geosotsiologiiia: metodologicheskie osnovy razgranicheniia poniatii* [Geographical Determinism and Geosociology: Methodological Foundations for the Distinction of Concepts]. *Istoricheskaiia i sotsial'no-obrazovatel'naia mysl'* 9(2–2): 154–160.
- Zununova, G. Sh. 2013. *Material'naia kultura uzbekov Tashkenta: transformatsiia traditsii: XX — nachalo XXI v.* [Material Culture of the Uzbeks of Tashkent: Transformation of Traditions: 20th — early 21st Century]. Tashkent: Extremum-Press. 256 p.

УДК 39+7.06

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/203-211

Научная статья

© А. С. Смирнова

РОЛЬ ВОДЯНЫХ ЗНАКОВ В АТРИБУЦИИ И ДАТИРОВКЕ ГРАФИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Статья посвящена роли водяных знаков в атрибуции и датировке графических произведений. Актуальность исследования заключается в том, что водяные знаки являются важным инструментом для определения времени создания и подлинности произведений, а также для установления их авторства и географического происхождения. Основная цель работы — исследовать использование водяных знаков для датировки и атрибуции произведений графики, а также для изучения символического значения этих знаков в работах художников. Описывается история появления бумаги и первых филигранных в Европе и России, анализируются технологические особенности их производства и применения. Рассматривается роль водяных знаков в искусствоведческих исследованиях, а также их использование для установления датировки и подтверждения подлинности произведений на примере творчества Альбрехта Дюрера, Константина Коровина и Зинаиды Серебряковой. Характеризуются современные методы визуализации филигранных, включая метод притирания, инфракрасную съёмку, рентгенографию, бета-радиографию и мягкорентгеновскую радиографию, позволяющие фиксировать филигрань более точно. Исследование подчеркивает важность систематизации водяных знаков и их каталогизации как ключевого инструмента в области искусствоведения и экспертизы произведений искусства.

Ключевые слова: водяные знаки, филигранные, атрибуция, датировка, графика, бумажное производство

Ссылка при цитировании: Смирнова А. С. Роль водяных знаков в атрибуции и датировке графических произведений // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 203–211.

UDC: 39+7.06

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/203-211

Original article

© Arina Smirnova

WATERMARKS IN THE ATTRIBUTION AND DATING OF GRAPHIC WORKS

The article focuses on the role of watermarks in attributing and dating of graphic artworks. Watermarks serve as an important tool for determining the time of crea-

Смирнова Арина Сергеевна — аспирант, Российский государственный университет им. А. Н. Косыгина (Технологии, Дизайн, Искусство) (119071 Москва, ул. Малая Калужская д. 1). Эл. почта: arinasmirnova39@gmail.com

tion and authenticity of artworks, as well as for establishing their authorship and geographical origin. The primary objective of the study is to explore the use of watermarks for dating and attributing graphic works, and to examine the symbolic meaning of these marks in artists' works. The article discusses the history of paper-making and the first watermarks in Europe and Russia, analyzing the technological aspects of their production and application. It examines the role of watermarks in art historical research and their use in dating and verifying the authenticity of artworks, using examples from the works of Albrecht Dürer, Konstantin Korovin, and Zinaida Serebriakova. Modern methods of visualizing watermarks are described, including rubbing techniques, infrared photography, radiography, beta-radiography, and soft X-ray radiography, which allow for more precise documentation of watermarks. The study emphasizes the importance of systematizing and cataloging watermarks as a key tool in art history and art authentication.

Keywords: watermarks, filigree, attribution, dating, graphics, paper production

Author Info: Smirnova, Arina S. — Postgraduate Student, A. N. Kosygin Russian State University (Technology. Design. Art) (Moscow, Russian Federation). E-mail: arinasmirnova39@gmail.com

For citation: Smirnova, A. S. 2026. Watermarks in the Attribution and Dating of Graphic Works. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 203–211.

Изготовление бумаги в Европе появилось в XII в., а именно в Испании, когда технология была перенята у арабов в результате военных побед над ними. Оттуда она быстро распространилась по соседним странам. Именно в Европе впервые появились водяные знаки, что стало важной вехой в развитии бумажного производства. Сам процесс становления отрасли был сложным и включал несколько этапов. Сырьём служило тряпье, которое сначала вываривали с известью для удаления красителей, затем оставляли для брожения и подвергали измельчению в специальной толчее. Полученную массу нагревали в ёмкости, после чего с помощью черпальной формы, снабжённой проволочной сеткой, извлекали слой бумажной массы. При встряхивании формы удалялась лишняя влага, а сформированный лист выкладывали между слоями суконной ткани и прессовали. Затем его просушивали, а для придания прочности покрывали раствором животного клея (См. Проект «Естественнонаучные методы»).



Версержы

Понтюзо

Рис. 1. Бумага верже на просвет.
Фото из архива А. С. Смирновой

удалялась лишняя влага, а сформированный лист выкладывали между слоями суконной ткани и прессовали. Затем его просушивали, а для придания прочности покрывали раствором животного клея (См. Проект «Естественнонаучные методы»).

Особо важную роль в появлении водяных знаков сыграла конструкция черпальной формы, а именно её дно, состоящее из проволочной сетки. Эта сетка включала тонкие нити, называемые версержами, а также более редкие и толстые — понтюзо (Рис.

1). Проволоки оставляли на бумаге менее плотные участки, поэтому их отпечатки проявлялись при просвете в виде светлого узора. Заметив эту особенность, мастера стали дополнительно вплетать в сетку фигурные изображения из проволоки, назы-

ваемые филигранями, которые обычно размещались в левой части листа. Это позволило различать продукцию разных бумажных мануфактур и стало одним из первых способов маркировки бумаги (Балаченкова 2011: 25–26).

Филиграни представляют собой особый инструмент для датировки музейных и антикварных предметов, выполненных на бумаге. Это могут быть рукописи, старопечатные книги, гравюры, рисунки, документы, карты и ноты и т. п. Черпальная форма, используемая в процессе изготовления бумаги, имела ограниченный срок службы — в среднем около двух лет. По истечении этого времени её заменяли новой, что приводило к незначительным изменениям в изображении водяного знака. Также в Средние века бумага использовалась практически сразу после изготовления. Это позволяет датировать бумажные документы с высокой точностью, вплоть до нескольких лет. Благодаря постепенным модификациям производства стало возможным создание специализированных каталогов бумажных филиграней, систематизированных по годам.

Ключевым методологическим вопросом в филиграноведении является определение хронологических возможностей водяных знаков. Даже знак, содержащий год отлива бумаги, не является датой документа, так как бумага могла храниться до использования. Этот промежуток времени — «срок залежности» — является основным корректирующим фактором при датировке. Дианова Т. В. Упоминает, что С. А. Клепиков, проанализировав тысячи филиграней XIII–XVI вв., определил среднюю залежность в 5–6 лет. Анализ филиграней XVII в., содержащих даты отлива, таких как тип «кувшин» или «подвижные» даты в гербовых щитах, подтверждает этот вывод: залежность редко превышает 10 лет, а в среднем составляет около 5 лет. Лишь в периоды социальных потрясений (например, в Смутное время) хранение бумаги могло быть более длительным. Таким образом, метод датировки по водяным знакам, учитывающий средний срок залежности в пределах десятилетия, остаётся надёжным инструментом для доиндустриального периода (Дианова 1975; Лихачев 1899).

На примере гравюр Альбрехта Дюрера (1471–1528) можно рассмотреть типологию водяных знаков, их символическое значение и роль в художественной практике. Оттиски из серии «Апокалипсис» были напечатаны в период 1496–1498 гг. после первого путешествия А. Дюрера в Италию. Водяные знаки, встречающиеся в этой группе, включают «башню с короной и цветком», которая принадлежит бумажной фабрике в Равенсбурге, «круг с дугой» и инициалы «AL», относящиеся к итальянскому производству (Рис. 2–3). Использование нескольких видов бумаги можно объяснить тем, как в те времена велась торговля бумагой. Рейн, пересекающий территорию нескольких государств, служил важнейшей транспортной артерией, вдоль которой находились крупные бумажные центры, включая регион Пьемонт в Италии и Базель в Швейцарии. Бумага, поступавшая в

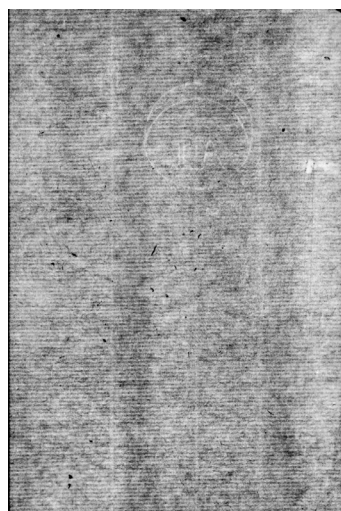


Рис. 2. Водяной знак: круг с дугой и инициалы «AL».

Встречается на работе Альбрехта Дюрера «Четыре ангела удерживают ветры» (ок. 1497–1498). Лист 6 из серии «Апокалипсис».

Национальная галерея Виктории. Мельбурн, Австралия. Фото из открытых источников



Рис. 3. Водяной знак: башня с короной и цветком. Встречается на работе Альбрехта Дюрера. «Семь ангелов с трубами» (ок. 1496–1497). Лист 8 из серии «Апокалипсис» Национальная галерея Виктории. Мельбурн, Австралия. Фото из открытых источников



Рис. 4. Водяной знак: анаграмма имени Мария (Wilson 2017)

Нюрнберг по речным системам Германии, изготавливалась на различных мануфактурах вдоль торгового пути и сортировалась купцами на складах не по фабрикам или водяным знакам, а по формату и качеству. Иллюстрации водяных знаков на гравюрах Дюрера, упомянутые в статье, доступны для изучения в электронном каталоге «Немецкая гравюра» Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина (ГМИИ) (ГМИИ. Немецкая гравюра).

Помимо датировки и атрибуции, водяные знаки представляют интерес с точки зрения их возможного символического значения. В ряде гравюр Дюрера обнаружены филигранные «имя Мария» и «бычья голова» в разных вариациях (Рис. 4–5). Происхождение этих знаков остаётся недостаточно изученным, поскольку некоторые из них были популярны на обширной географической территории и использовались в течение длительного периода. «Бычья голова» была популярна с 1310 по 1600 г. и, как считается, символизирует либо Христа, либо Луку, покровителя художников, чьим животным символом является бык. Данный факт позволяет предположить, что выбор бумаги для религиозных композиций, мог быть неслучайным и отражал осознанное использование водяных знаков как элемент художественного замысла (Wilson 2017).

Водяные знаки также служат важным критерием датировки и атрибуции более поздних бумажных памятников, однако их распространённость постепенно значительно снизилась. Это было связано с тем, что во второй половине XIX в. начался переход на машинное производство и массовый выпуск недорогой бумаги на основе древесной массы. В 1799 г. француз Николя Луи Робер (1761–1828) изобрел бумагоделательную машину, а позже англичане Генри (1766–1854) и Сили Фурдринье (1773–1847) усовершенствовали её. Машинный способ производства бумаги позволил изготавливать длинные непрерывные полотна бумаги, а не отдельные листы. Водяные знаки все еще наносились, но процесс усложнился. Для этого требовалось использовать специальные валы с узорами, что удорожало производство. До XIX в. бумагу делали из тряпья (хлопковых и льняных волокон), но с 1840-х гг. начали использовать древесную массу. Древесное волокно было дешевле в связи с этим объём продукции значительно вырос, а водяные знаки в массовом производстве стали необязательными. Обычная писчая и печатная бумага, изготавливаемая в промышленных

масштабах и стала выпускаться без них. Филигрانی все же остались в дорогих сортах, например, для официальных документов, банкнот, художественных бумаг.

В России ручное производство бумаги сформировалось лишь в XVIII в., однако поначалу её качество не соответствовало требованиям для письма. В связи с этим основным материалом все еще оставалась европейская бумага, которая широко использовалась с середины XIV в. до второй трети XVIII в. Первоначально она импортировалась преимущественно из Италии, однако со временем её начали поставлять бумажные мануфактуры Франции, Германии, Польши, Англии и Голландии. Даже после налаживания собственного производства в России европейская бумага продолжала активно применяться. Переход от ручного производства к машинному в России произошёл во второй трети XIX в. Водяные знаки, характерные для отечественной бумаги, встречаются относительно редко и, как правило, содержат изображения гербов городов, где находились фабрики. Среди них наиболее распространены символы Москвы — Георгий Победоносец, Ярославля — медведь и Костромы — корабль. Намного реже встречаются филигрانی, содержащие эмблемы самих фабрик (Щепкин 1967: 96–105; Клепиков 1978).

Систематическое изучение российских филиграний и создание их первых каталогов началось лишь в XIX в. Основополагающую роль в становлении отечественного филиграноведения сыграл И. П. Лаптев (1774—1838), автор первой в России работы о водяных знаках и создатель одной из коллекций водяных знаков (Андрюшайтите 2001).

Бумага с водяным знаком всегда привлекала внимание художников. С XV по XVIII в. она была наиболее доступным и широко используемым материалом для творчества, производилась в больших объёмах и применялась многими мастерами. Однако с развитием промышленного производства и расширением ассортимента художественных материалов её выпуск постепенно сокращался. При выборе бумаги художники, как правило, отдавали предпочтение высококачественной продукции, которая нередко маркировалась филигранями как знак её высокого качества.

Водяной знак на бумаге служит ценным признаком для атрибуции художественного произведения и может помочь в установлении его авторства. Если для средневековых документов датировка по филиграням отличается высокой точностью, то в более поздние периоды этот метод становится менее надёжным. Поэтому особое значение приобретает систематизация сведений о художественных материалах, включая создание эталонных каталогов, изучение предпочтений художников при выборе бумаги, а также анализ географических передвижений автора. Комплексное рассмотрение этих аспектов позволяет точнее определять происхождение произведений и проверять авторство с большей степенью достоверности (Laroque и др. 2020–2021: 9–29).

Анализ материалов, использованных мастером, дает возможность не только проследить их предпочтения в материалах, но и атрибутировать произведение. Например, Константин Алексеевич Коровин, находясь в эмиграции после 1922 г., часто использовал для театральных эскизов бумагу «PAPETERIE M. JOURDE — PARIS» (Рис. 6).

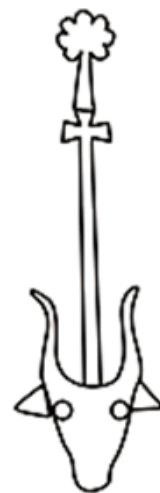


Рис. 5. Водяной знак: голова быка с крестом и цветком (Wilson 2017)



Рис. 6. Водяной знак «PAPETERIE M. JOURDE — PARIS» на работе Коровина К. А. (под углом света 30 градусов). Частное собрание. Фото из архива А. С. Смирновой

В этот период он активно работал как сценограф, оформляя постановки в парижских и зарубежных театрах. Повторяющееся использование определенной бумаги в серии его театральных эскизов согласуется с известными биографическими данными.

Зинаида Евгеньевна Серебрякова также отдавала предпочтение определённым видам бумаги. Большинство её пастельных работ выполнены на французских сортах «Arches MBM Ingres» или «Canson & Montgolfier» (Рис. 7). В конце 1920-х гг., испытывая нехватку материалов для масляной живописи, художница начала активно работать в графических техниках, особенно с пастелью, что способствовало формированию её узнаваемого стиля. После переезда во Францию в 1924 г. доступность местных художественных материалов предопределила выбор бумаги, на которой



Рис. 7. Водяной знак «Arches MBM Ingres» на работе Серебряковой З. Е. (на просвет). Частное собрание. Фото из архива А. С. Смирновой

были созданы многие её работы. Повторяющееся обнаружение водяных знаков этих производителей на её полотнах служит ценным подтверждением их авторства и соответствия историческим обстоятельствам жизни художницы.

Атрибуция и датировка бумажных документов во многом основаны на сравнительном анализе водяных знаков. Сопоставление филигранных, встречающихся в недатированных источниках, с их аналогами в точно датированных документах позволяет установить период создания материала. В связи с этим с XIX в. начали формироваться систематизированные каталоги водяных знаков, содержащие их контурные изображения, выполненные вручную посредством калькирования с подлинных исторических документов. На протяжении двух столетий этот метод оставался основным способом фиксации рисунков водяных знаков.

Однако фиксация филиграней сопряжена с рядом трудностей. Главная из них заключается в том, что изображение водяного знака зачастую перекрывается чернилами, типографской краской, либо красочным слоем в художественных произведениях. Кроме того, водяной знак становится различимым только при определённых условиях освещения, например, при просвечивании или под углом света. Для его чёткого выявления необходимо применять специальные методы, позволяющие осветить лист с филигранью таким образом, чтобы минимизировать влияние поверхностного слоя.

К концу XX в. традиционный метод ручного калькирования уступил место более объективным технологиям фиксации водяных знаков. Среди современных способов визуализации широко используются методы притирания, инфракрасная съёмка, рентгенографические исследования, бета-радиография, электронная радиография и мягкорентгеновская радиография.

Одним из наиболее простых способов фиксации водяного знака является метод притирания (*rubbing*). Для его осуществления требуется мягкий карандаш и тонкий лист бумаги. В качестве подложки используется жесткая плексигласовая пластина, на которую укладывается лист с водяным знаком, а сверху — калька. Проведение карандашом по поверхности кальки позволяет получить отпечаток водяного знака. Это довольно простой и удобный метод, однако он требует идеальной сохранности бумаги. Поврежденные, загрязненные или ослабленные временем листы могут не выдержать механического воздействия, что делает метод неприменимым для значительной части произведений.

Инфракрасная съемка является одним из эффективных методов визуализации водяных знаков в рукописях XIV — начала XVI в. В этот период широко использовались железо-галловые чернила, обладающие высокой проникаемостью для инфракрасного излучения. Благодаря этому методу удастся получить изображения высокого качества, при которых текст не перекрывает рисунок филигрانی. Однако, данный метод подходит исключительно для орешковых чернил, поэтому нельзя сказать, что он является универсальным.

Метод бета-радиографии заключается в размещении чувствительной пленки под листом бумаги, содержащим водяной знак, а сверху — источника бета-лучей. В результате излучение проникает сквозь бумагу, фиксируя рисунок филигрانی на пленке. К основным достоинствам этого метода можно отнести высокую детализацию изображения и четкость контуров водяного знака, отсутствие влияния чернильного или красочного слоя, нанесенного поверх водяного знака, сохранение масштаба изображения. Однако метод имеет и существенные недостатки. Он экологически небезопасен, требует значительных финансовых затрат, а время экспозиции одного снимка может составлять от 2,5 до 8 часов. Несмотря на это, метод активно применялся в исследовательских центрах Европы и США начиная с середины XX в.

Метод электронной радиографии позволяет получать четкие и детализированные изображения водяных знаков. В процессе исследования металлическая фольга подвергается воздействию мощного рентгеновского излучения, в результате чего высвобождающиеся электроны по-разному поглощаются бумажными волокнами в зависимости от их плотности и структуры. На выходе получается снимок, фиксирующий водяной знак и внутреннюю структуру бумаги. Для работы требуется мощный рентгеновский источник (200–250 кВ), для которого нужны высокие требования к защите от излучений. Однако, в отличие от бета-радиографии, время экспозиции значительно сокращается и составляет от 1 до 2 минут.

Одним из наиболее удобных методов визуализации водяных знаков является мягкорентгеновская радиография. В отличие от других рентгеновских методов, она использует низкоэнергетическое излучение (7–10 кВ), что делает процесс безопасным и удобным для применения в музейных и архивных условиях. Компактность оборудования позволяет проводить исследования непосредственно в местах хранения документов. Процесс требует размещения рентгеновской пленки непосредственно под листом бумаги с водяным знаком. Однако в отличие от бета — и электронной радиографии, мягкорентгеновские снимки могут иметь неоднородную экспозицию. Это связано с наличием воздушного зазора между объектом и источником излучения. В таких случаях требуется дополнительная настройка оборудования для получения максимально качественного изображения (*Rückert et al.* 2009: 67–69; *Богданов* 2019: 168–179).

Развитие технологий фиксации водяных знаков сопровождалось созданием масштабных цифровых архивов, сделавших коллекции филиграней доступными для исследователей по всему миру. Эти ресурсы формируют новую исследовательскую среду, позволяя проводить сравнение филиграней на уровне больших данных. Ключевыми проектами в этой области являются международный портал «Bernstein», объединяющий данные о европейских филиграниях; база данных филиграней Государственного исторического музея, первая в отечественной практике российской компьютерной базой данных водяных знаков средневековой бумаг; онлайн-архив Gravell Watermark Archive, это крупная цифровая коллекция и база данных водяных знаков старинных бумаг, собранных Томасом Л. Гравэллом, которая включает материалы из Университета Делавэра и Архива Брике в Женеве; а также электронный каталог Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина «Немецкая гравюра», где систематизированы водяные знаки на произведениях Альбрехта Дюрера и его современников с указанием конкретных работ, на которых встречаются те или иные филиграния (*Bernstein*; ГИМ; Gravell Watermark Archive ГМИИ).

Водяные знаки представляют собой важный инструмент в атрибуции и датировке графических произведений. Их изучение даёт возможность уточнить временные рамки создания произведения, его подлинность и принадлежность определённой школе или периоду, технологических особенностей производства бумаги и географии её распространения.

Источники и материалы

- ГМИИ. Немецкая гравюра — Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина. Немецкая гравюра. Альбрехт Дюрер и его учителя, ученики и современники [Электронный ресурс]. <https://germanprints.ru/reference/watermarks/index.php> (дата обращения: 22.05.2025).
- ГИМ. База данных филиграней — База данных филиграней. Государственный исторический музей [Электронный ресурс]. <https://watermark.shm.ru> (дата обращения: 22.05.2025).
- Проект «Естественнонаучные методы — Каталог филиграней // Проект «Естественнонаучные методы в изучении средневековых рукописных памятников: база данных водяных знаков» [Электронный ресурс]. <https://watermark.shm.ru/>
- Bernstein — Bernstein. The Memory of Paper [Электронный ресурс]. https://www.memoryofpaper.eu/BernsteinPortal/appl_start_disp# (дата обращения: 22.05.2025).
- Gravell Watermark Archive — Gravell Watermark Archive [Электронный ресурс]. <https://memoryofpaper.eu/gravell/> (дата обращения: 22.05.2025).
- Wilson 2017 — Wilson L. The Paper Trail: A Study of Watermarks in the National Gallery of Victoria's Collection of Albrecht Dürer Prints // The Quarterly, Journal of the British Association of Paper Historians. 2017. No. 101. <https://www.ngv.vic.gov.au/essay/the-paper-trail-a-study-of-watermarks-in-the-national-gallery-of-victorias-collection-of-albrecht-durer-prints/>

Научная литература

- Андрюшайтите Ю. В. И. П. Лаптев: у истоков отечественного филиграноведения / РАН. Ин-т славяноведения, Археогр. комис. М.: УРСС, 2001. 269 с.
- Балаченкова А. П. История бумаги и бумажного производства: учебное пособие и хрестоматия. СПб.: СПб ГТУРП, 2011. 52 с.
- Богданов А. П. Филигранология: наука о бумаге ручного производства с водяными знаками: учебное пособие. М.; Берлин: Директмедиа Паблишинг, 2019. 384 с.
- Дианова Т. В. Метод датировки документов с помощью водяных знаков и принципы публи-

- кации филиграней // Археографический ежегодник за 1974 год. М.: Наука, 1975. С. 56–61.
- Клепиков С. А. Филигранные на бумаге русского производства XVIII — начала XX века. М.: Наука, 1978. 236 с.
- Лихачев Н. П. Палеографическое значение бумажных водяных знаков. СПб.: ОЛДП (тип. «В. С. Балашев и К°»), 1899. Ч. 1–3. Ч. 1 — 510 с.; Ч. 2 — 424 с.; 248 с.; Ч. 3 — XVI с. ил., XVII–XX л. ил., XXI–DCXXXVI с. ил.
- Щепкин В. Н. Русская палеография. М.: Наука, 1967. 224 с.
- Laroque C., Pierrard M. (dir.). Histoire du papier et de la papeterie: actualités de la recherche II (13 octobre 2020 / 8 octobre 2021). Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, centre de recherche HICSA, 2020–2021. 215 p. https://hicsa.pantheonsorbonne.fr/sites/default/files/2023-09/livre_laroque_02-2.pdf
- Rückert P., Hodecek S., Wenger E. Bull's Head and Mermaid: The History of Paper and Watermarks from the Middle Ages to the Modern Period. Stuttgart; Vienna, 2009. 128 p.

References

- Andrjushajtite, Yu. V. 2001. *I. P. Laptev: u istokov otechestvennogo filigranovedeniya* [I. P. Laptev: at the Origins of Russian Filigree Studies]. Moscow: URSS. 269 p.
- Balachenkova, A. P. 2011. *Istoriia bumagi i bumazhnogo proizvodstva: uchebnoe posobie i khrestomatiiia* [History of Paper and Papermaking: A Textbook and Anthology]. Saint Petersburg: SPb GTURP. 52 p.
- Bogdanov, A. P. 2019. *Filigranologiya: nauka o bumage ruchnogo proizvodstva s vodianymi znakami: uchebnoe posobie* [Filigranology: The Science of Handmade Paper with Watermarks: A Textbook]. Moscow; Berlin: Direktmedia Publishing. 384 p.
- Dianova, T. V. 1975. Metod datirovki dokumentov s pomoshch'iu vodianykh znakov i printsipy publikatsii filigranei [A Method of Dating Documents by Watermarks and Principles for Publishing Them]. In *Arkheograficheskii ezhegodnik za 1974 god* [Archaeological Yearbook 1974], ed. by S. O. Shmidt. Moscow: Nauka. 56–61.
- Klepikov, S. A. 1978. *Filigrani na bumage russkogo proizvodstva XVIII — nachala XX veka* [Watermarks on Paper of Russian Production from the 18th to the Early 20th Century]. Moscow: Nauka. 236 p.
- Laroque, C., and M. Pierrard (eds.). 2020–2021. *Histoire du papier et de la papeterie: actualités de la recherche II (13 octobre 2020 / 8 octobre 2021)*. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre de recherche HICSA. 215 p. https://hicsa.pantheonsorbonne.fr/sites/default/files/2023-09/livre_laroque_02-2.pdf
- Likhachev, N. P. 1899. *Palaeograficheskoe znachenie bumazhnykh vodianykh znakov* [The Palaeographic Significance of Paper Watermarks]. Parts 1–3. Saint Petersburg: OLDP (V. S. Balashev i K°). Part 1: 510 p.; Part 2: 424 p., 248 p.; Part 3: 636 p.
- Rückert, P., S. Hodecek, and E. Wenger. 2009. *Bull's Head and Mermaid: The History of Paper and Watermarks from the Middle Ages to the Modern Period*. Stuttgart, Vienna. 128 p.
- Shchepkin, V. N. 1967. *Russkaia paleografiia* [Russian Palaeography]. Moscow: Nauka. 224 p.

УДК 39+7.03

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/212-225

Научная статья

© М. В. Фролова

ЯВАНСКИЙ ФОЛК-ХОРРОР В СОВРЕМЕННОЙ МАССОВОЙ КУЛЬТУРЕ ИНДОНЕЗИИ

Фильм ужасов «Студенты на практике в деревне духов» (*KKN di Desa Penari*) 2022 г. представляет собой трехмерный нарратив, современную версию «устно-письменно-театрального континуума» (термин В. И. Брагинского). В 2019 г. пользователь твиттера @SimpleMan выступил компилятором сетевого лора о «достоверных» событиях, якобы случившихся на студенческой практике в 2009 г. в заброшенной деревне на Восточной Яве. После издания литературной версии режиссер Ави Сурьяди снял одноименный фильм в стилистике фолк-хоррора: интрига завязана на верованиях и ритуальных практиках жителей заброшенной деревни. Совокупность текстов о деревне духов вызывают к страхам перед инкорпорацией анимистических верований в ислам, ранее допустимой, но сегодня трактуемой как многобожие. Популярность лора «ККН» отражает отрицание традиционной культуры как следствие исламизации и технико-экономического прогресса, демонизирует деревню и такие традиционные аграрные практики, как подношения духам и ритуальные танцы, а также возвещает о конце эпохи яванцентризма и формировании новой паниндонезийской идентичности.

Ключевые слова: сетевой фольклор, фолк-хоррор, индонезийский хоррор, *KKN di Desa Penari*, яванская культура

Ссылка при цитировании: Фролова М. В. Яванский фолк-хоррор в современной массовой культуре Индонезии // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 212–225.

UDC: 39+7.03

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/212-225

Original article

© Marina Frolova

JAVANESE FOLK HORROR IN CONTEMPORARY MASS CULTURE OF INDONESIA

The interaction of Internet-lore, literature and the 2022 box-office film “KKN in Dancer’s Village” is “a 3D narrative”, a modern version of the “oral-written-theatrical continuum” (according to the term offered by V.I. Braginsky). In 2019, an Indonesian Twitter user @SimpleMan posted about “real” events that are said to

Фролова Марина Владимировна — к. филолог. н., доцент кафедры филологии стран Юго-Восточной Азии, Кореи и Монголии, Институт стран Азии и Африки, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 125009 Москва, Моховая ул., 11 стр. 1). Эл. почта: frolovamv@my.msu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9120-4671>

have happened in 2009 at a student field-practice in a remote village in East Java. The semi-anonymous compiler of Internet-lore also wrote a fiction book. After publication, the director Awi Suryadi made a folk horror film adaptation: its intrigue is tied to the beliefs and ritual practices of the villagers. A set of texts, the lore about the village of spirits appeal to fears of the Javanese mysticism *kejawen*, the incorporation of animistic beliefs into Islam, previously acceptable, but today interpreted as polytheism. The popularity of “KKN” reflects mass reactions to the loss of significance and meaning of animistic rituals, disappearance of the village dance institution, fear of the village life, denial of the “inconvenient past” as a consequence of Islamization combined with technical and economic progress. It demonizes the village and traditional rural practices such as making offerings to the spirits and ritual dancing, and marks the end of the Java-centric era and the building of the new pan-Indonesian identity.

Keywords: Internet-lore, folk-horror, Indonesian horror, KKN di Desa Penari, Javanese culture

Author Info: Frolova, Marina V. — Ph.D. in Philology, Associate Professor in the Department of Southeast Asian, Korean and Mongolian Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: frolovamv@my.msu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9120-4671>

For citation: Frolova, M. V. 2026. Javanese Folk Horror in Contemporary Mass Culture of Indonesia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 212–225.

Luwih Dowo Luwih Medeni¹

На самом деле ночью ты слышала *гамелан*, и я тоже.
Не только музыку, я видела кое-что еще, кое-что невероятное.
Я видела танцовщицу. Она танцевала одна посреди джунглей².

«Студенты на практике в деревне духов»

Кассовый фильм режиссера Ави Сурьяди (*Awi Suryadi*, род. 1977 г., г. Бандар Лампунг, провинция Лампунг, о. Суматра) «Студенты на практике в деревне духов» 2022 г. (оригинальное название *KKN di Desa Penari*) получил статус культового³ всего за несколько лет. На русский язык название фильма перевели через английский: *KKN: The Dancing Village* — «KKN деревня танцев». Такой перевод неудовлетворителен, так как остается абсолютно неясным, как связаны танцы, деревня и что такое KKN. Англоязычное название калькирует индонезийское популярное сокращение «Фильм KKN» (*film KKN*), видимо, по аналогии с «Фильм PKI» (*film PKI*) — «народное» название широко известного в Индонезии пропагандистского фильма «Предательство Движения 30 сентября» (*Pengkhianatan G30S*) о заговоре коммунистов против военных (*PKI* — *Partai Komunis Indonesia* — Коммунистическая партия Индонезии). Фильм показывает события о смене режима и легитимизирует приход к власти генерала Сухарто в 1965 г.

«KKN» (*KKN*) имеет два значения: в эпоху режима Нового порядка, когда президентом шесть раз подряд становился Сухарто (1966–1998 гг.), аббревиатура *KKN*

¹ Слоган фильма на яванском языке: «Чем дальше, тем страшнее».

² (*Simpleman* 51–52). *Гамелан* — яванский и балийский оркестр гонгов, ксилофонов, металлофонов и барабанов. Здесь и далее перевод мой — М. Ф.

³ Культовое кино — фильм, вокруг которого складывается группа фанатов, своего рода культ.

прочно вошла в индонезийский сленг и приобрела вторую расшифровку «коррупция, тайный сговор, nepotizm» (*Korupsi, Kolusi, Nepotisme*). Однако в данном контексте это аббревиатура, обозначающая в Индонезии студенческую производственную практику (*Kuliah Kerja Nyata*).

По сюжету, якобы достоверные события произошли в 2009 г. Шестеро студентов, девушки (Видья, Нур, Айю) и молодые люди (Бима, Вахью и Антон) приезжают в деревню (*desa*) в провинции Восточная Ява, недалеко от города Б¹, с заданием починить древнюю ирригационную систему. Студенты работают над проектом, постепенно погружаясь в атмосферу яванской глубинки, чувствуют и переживают странное и сверхъестественное. Главный антагонист — Бадаравухи (она же Давух), дух деревенской танцовщицы (*penari*). «Деревня духов» вместо «деревни танцев» или «танцоров» представляется более адекватным вариантом перевода в рамках жанровых ожиданий потенциального зрителя фильма ужасов.

Индонезийское слово *penari* общего рода и обозначает танцующих людей (любого гендера). «Деревня танцоров» (*desa penari*) в названии фильма также напоминает о трилогии писателя Ахмада Тохари (*Ahmad Tohari*, род. 1948, д. Тинггарджая, провинция Восточная Ява) «Танцовщица-ронггенг из деревни Парук» (*Ronggeng Dukuh Paruk*) 1982 г. (Tohari 2016). Это деревенская проза о погрязших в суевериях, отсталых и необразованных жителях яванского захолустья, ставших жертвами репрессий коммунистов в 1965 г. Репутация танцовщиц-ронггенг как секс-работниц, продающих свои услуги после танцевального представления, стала перводвигателем сюжета в романе Ахмада Тохари. Позиция автора трилогии, основанная на мусульманском реформизме, призывает искоренить из собирательного образа страны в виде деревни Парук всю «грязь»: невежество, нищету, проституцию и суеверия. У романа есть две экранизации: «Кровь и корона танцовщицы-ронггенг» (*Darah dan Mahkota Ronggeng*) 1983 г. и «Танцовщица» (*Sang Penari*) 2011 г. Фильм режиссера Ясмана Язида был выпущен в 1983 г. с измененным сюжетом: в нем отсутствует упоминание репрессий и массовых убийств коммунистов, что вполне объяснимо тем, что в начале 1980-х режим Нового порядка переживал свой расцвет. Сам Ахмад Тохари эту экранизацию не одобрял, но положительно высказывался о «Танцовщице». Более того, потом он заявлял, что никогда первую экранизацию он даже не смотрел (Arnez 2017).

Девушка, ее пение, танцы и аккомпанирующие ей музыканты — единый организм, называемый *ронггенг*. В Большом индонезийско-русском словаре *ronggeng* это (1) уличная танцовщица (2) танец с пением, исполняемый уличной танцовщицей (3) музыканты (сопровождающие представление танца *ронггенг*) (БИРС 1990: 211). Аналогия: *bacak* — бечаками называют и водителя (велo — или моторикшу) и его наёмное трехколесное средство передвижения. Институт *ронггенг* изначально представлял собой важный элемент деревенской культуры Явы. Это искусство известно еще с времен царства Древний Матарам VIII–XI вв.; изображения *ронггенг* обнаружены на рельефах храма Боробудур. С течением времени складывается канон взаимодействия аудитории с *ронггенг*: после выступления профессиональной танцовщицы следует «эротический социальный танец», к которому приглашаются мужчины-зрители. *Ронггенг* приобрели популярность в 1960-ые, и сохраняли свою теньовую позицию во времена Нового порядка. Эротические движения танцоров, а

¹ Скорее всего, имеется в виду город Баньюванги, «город черной магии» (kota santet).

также тот факт, что *ронггенг* иногда предлагали сексуальные услуги, способствовали формированию их негативного образа.

В романе Ахмада Тохари достоверно отражены этнографические подробности: танцующая *ронггенг* — неотъемлемая часть деревенской культуры, она связана с центральным положением плодородия в аграрных обществах. Эротизированные танцы *ронггенг* связаны с культами богини риса. Этномузыколог Г. Спиллер полагает, что *ронггенг* следует рассматривать как сельскохозяйственный ресурс, коллективную собственность мужчин в конкретной деревне (Spiller 2010: 82–83). Танцующим *ронггенг* была вверена задача устанавливать контакт с духами-покровителями поселения, способствовать благополучию общины и обеспечивать урожай (В романе Ахмада Тохари, чтобы стать настоящей *ронггенг*, героиня танцует на могиле легендарного основателя деревни), на что указывает также антрополог Р. Вессинг (Wessing 1999: 645). Отсутствие комплексных практик почитания предков и основателей деревни могло привести к неурожаю и голоду.

Присутствие института танцовщиц в деревне — важнейший элемент народной культуры яванцев, а сексуальная магия в деревенских практиках — мифологическая универсалия. Несоблюдение ритуалов, вымирание традиций нарушает миропорядок, гармонию и взаимодействие деревенских жителей с духами. Разрушение уклада сельской жизни — основной лейтмотив истории о столкновении студентов со сверхъестественными событиями в деревне духов.

Рождение лора¹ ККН: устные и письменные тексты

Сценарий «фильма ККН» — порождение *интернет-лора*, или сетевого фольклора. В аккаунте Twitter 24 июня 2019 г. некто под ником @SimpleM81378523, переименованном позже в @SimpleMan (24.10.2019) записал страшную историю; тред (серия твитов, объединенных в одну цепочку сообщений) шел 11 дней и растянулся на сотни твитов. Популярный блоггер и стенд-ап комик (а также писатель, актер, режиссер и видеоблоггер) Радитья Дика (Raditya Dika, род. 1984 г.) выложил в сеть несколько подробных видео о «ККН», включая интервью с полуанонимным пользователем и кодификатором *лора* @SimpleMan, которому информанты разрешили изменить имена и скрыть названия местности. Так фанаты «ККН» узнали, что под никнеймом *SimpleMan* скрывался яванец, мужчина лет 35-ти, который, не показывая лицо и сидя спиной к зрителям, рассказал, как придумывал всю эту историю по пути на работу (на заводе) и обратно, записывая ее вечерами. «Как только я открывал ноутбук, то забывал обо всем, мог писать с *магриба*² до часу ночи»; «я писал в режиме *live*, и постил тут же» (Inilah penulis cerita terlaris 2023). Мас Симпл³, как к нему обращается Радитья Дика, не указал свой родной город или область, обозначив лишь провинцию — Восточная Ява. Именно там и происходят все описанные события.

По сути, интервью повествует о становлении художественного романа в формате сетевой литературы (*cyber-sastra*). @SimpleMan начал писать посты на фейсбу-

¹ Здесь и далее «Вселенная» или «художественный мир» ККН будет обозначаться термином лор, пришедшем из компьютерной игровой культуры.

² *Magrib* — вечерняя молитва в сумерках, ближе к 18:00 вечера.

³ В яванской культуре используется обращение *mas* по отношению к мужчине, равному по статусу и возрасту (досл. «брат»).

ке, потом перешел на индонезийский «народный» форум *kaskus* (Kaskus 2025) ¹, а в 2019 г. завел аккаунт в твиттере. На вопрос, почему от перешел из твиттера в «книгу», автор ответил, что всегда хотел стать писателем; когда он консультировался с «информантами» (*narasumber*), то учел их пожелания сгладить некоторые моменты. Так родился печатный роман (*novel*), авторский текст которого представляет собой переработку устных рассказов о сверхъестественном на пересечении фольклорных жанров *черита ханту* (истории о ханту, персонажах народной демонологии) и слухов и сплетен в интернете (Paranormal Experience 2019).

В отличие от ограниченного формата твитов, текст книги на 260 стр. более подробный, насыщен описаниями; как и положено автору художественного произведения, @SimpleMan старается поиграть с эмоциями, развить характеры своих персонажей. В книге используется основной художественный прием двоемирия, классический для литературы ужаса, типологически и генетически восходящей к предромантизму и романтизму.

Следующим этапом в развитии *лора* ККН стал фильм Ави Сурьяди. Режиссер внес свое видение, рассказав ту же самую страшную историю на языке кино, дополнив ее объемом и современным перформативным аудиовизуальным форматом.

Важнейший аспект «ККН» — его язык. В интернете перемешиваются яванский и индонезийский разговорный, книга написана большей частью на нормативном и довольно формальном индонезийском языке, а яванские диалоги и отдельные фразы даны курсивом с последующим переводом на индонезийский. Например, в сцене, где Нур с закатившимися глазами и измененным голосом делает намаз, Видья понимает, что это не она. Тексты на яванском даны курсивом, а за ним следует перевод на индонезийский:

“Cah ayu, kancamu bakal onok sing gak selamat nek kelakwane jek pancet, rungokno aku, kandanono mumpung gorong kebablasan, keblowok tambah jeru maneh, soalne tingakhe bakal nyeret kabeh menungso nang kene.” (Anak cantik, akan ada temanmu yang tidak akan selamat bila ia tidak berhenti melakukan tindakan berdosanya. Dengarkan saya, beri tahu dia sebelum dia terperosok semakin jauh, melewati batas yang akan membuat semua urusan ini semakin dalam hingga mencelakai semua orang yang ada di sini.) Setelah mengatakan itu, Nur berteriak keras sekali. Setelahnya ia jatuh tersungkur di depan Widya. Nur tidak sadarkan diri”.

«Красавица, у тебя есть подружка, которой не выжить, если не прекратит грешить. Слушай меня, скажи ей, прежде чем она не пала еще ниже, переходя грани, которые только все усугубят и доведут до дел, пагубных для всех, кто здесь есть». Сказав это, Нур громко закричала. После этого она упала без чувств перед Видьей. Нур была без сознания».

(Simpleman 2019: 95).

Фильм сохраняет обилие яванского языка, который погружает зрителя в достоверно изображаемую реальность. Для не владеющих яванским даны индонезийские субтитры, когда герои переходят на него.

¹ В 1999 г. сайт *Kaskus* создали четверо индонезийских студентов как площадку для коммуникации индонезийских студентов за границей. Название форума — аббревиатура от *Kasak-Kusuk* — «влиять на других людей не напрямую с определенной целью (обычно шепотом)» (KBBI-online).

Соотношение рассказчиков меняется в зависимости от формата. В сетевой версии основной рассказчицей является Видья, а история Нур определяется как *spin-off*¹. Фильм отражает обе версии изложенного в твиттере, от лица Нур и от лица Видьи (в финальных кадрах фильма обе девушки дают интервью под видеозапись). В книге рассказ Нур занимает ровно вторую половину текста (Klarifikasi KKN 2019), обе части романа названы по именам героинь: «Нур» и «Видья». Это два *ненадежных нарратора* (*disnarasi*, искаженный нарратив при появлении призраков (Lutfi et al. 2019: 218).

Например, в сцене, где Нур идет мыться, Видья ждет снаружи и слышит запах благовоний, и чей-то голос, напевающий яванские песни (*suara kidung*). В купальне Видье мерещится красивая женщина в традиционной яванской одежде (*carong*, блузка *кебайя*, шарф *сленданг*, высокая прическа *кондэ*), а ночью Вахью видит, что одержимая Видья танцует, а в это же время самой Видье кажется, как дух танцовщицы вселяется в Нур. Прием ненадежного нарратора работает в рамках *историопластичности* сюжета (термин литературоведа Дж. Тота), когда «центральное событие романа неоднократно подробно описывается, но всякий раз в новой перспективе» (Павлов 2021: 363), позволяет осветить одни и те же таинственные события с разных ракурсов.

Фолк-хоррор

Хотя отдельные примеры или элементы поэтики фолк-хоррора можно выявить и на заре эпохи кинематографа, термин «фолк-хоррор» появился в кинокритике XXI в. при попытке осмыслить фильмы ужасов, снятые начиная с шестидесятых годов в Великобритании, Европе и США. Понятие объединяет хорроры, в которых основой сюжета являются жуткие локальные культы, кровавые ритуалы и жертвоприношения, скрытые от чужих глаз (Edgar, Johnson 2024). Кэвин Лайонс, автор интернет-проекта «Энциклопедия фантастического кино и телевидения» (Muncer 2020), назвал эталонами классики фолк-хоррора британскую «несвятую троицу» (*Unholy Trinity*): «Великий инквизитор» (*Witchfinder General*, 1968, реж. Майкл Ривз), «Кровь на когтях сатаны» (*The Blood on Satan's Claw*, 1971, реж. Пирс Хэггард), «Плетеный человек» (*Wicker Man*, 1973, режиссер Робин Харди, по мотивам романа Джеймса Пиннера «Ритуал» 1967 г.).

В 1980-х гг. индонезийские режиссеры Сисворо Гаутама Путра (*Sisworo Gautama Putra*, 1983–1993) и Чут Джалил (*Tjut Djalil*, 1927–1914) сняли фильмы на фольклорные сюжеты о нечисти, ставшие классикой индонезийских хорроров: «Сундел болонг» (*Sundel Bolong*, 1981), «Рабы шайтана» (*Pengabdi Setan*, 1980), «Мистика на Бали» (*Mystics in Bali*, 1981). Несмотря на то, что в этих фильмах эксплуатируются сюжеты из народной демонологии, ошибочно причислять все ужасы сверхъестественного типа к фолк-хоррору. Строго говоря, только «Королева черной магии» (*Ratu Ilmu Hitam*, 1981) Имама Тантови (*Imam Tantowi*, род. 1946) отвечает канону — сцены при ярком свете в деревне, сюжет о порче, колдунах и их жертвах. Подъем индонезийской национальной киноиндустрии после кризиса 1990-х гг. ознаменован выходом таких фильмов, как *Nyi Roro Kidul Project* 2014 г. (Ньи Роро Кидул — го-спожа Юга, т. е. богиня Индийского океана — М. Ф.) с явной отсылкой в названии на классику *найденной пленки* (*founded footage*), культовый фильм 1999 г. «Ведьма из Блэр: курсовая с того света» (*The Blair Witch Project*) режиссеров Дэниела Мирика и

¹ Версия Видьи написана и опубликована с 24 июня по 5 июля 2019 г., а версия Нур — с 20 по 25 июля 2019 г.

Эдуардо Санчеса. Возрождение фолк-хоррора в последнее десятилетие подтверждает коммерческий и медийный успех таких фильмов, как «Солнцестояние» Ари Астера (*Midsommar* 2019). Типологически близким по фолк-хорроровой и специфически яванской стилистике можно назвать индонезийский фильм «Женщины проклятой земли» (*Perempuan Tanah Jahanam*, реж. Джозе Анвар, 2019).

Фолк-хоррор определяется не каноничным сюжетом (в отличие от *слэшера*¹), а внесюжетными категориями — это эстетика, настроение, атмосфера и саундтрек. Обычно съемки фолк-хорроров проходят не в студии, а в «сельской» местности, и большинство сцен, в том числе и самых страшных, насыщены ярким дневным светом. Следует отметить, что последний важный параметр — яркое солнце в кадре — практически полностью отсутствует в индонезийских фильмах ужасов, снимаемых в предпочтительно в мрачных тонах, как в фильме Ави Сурьяди, где темно-зеленая цветовая доминанта подчеркивает мрак тропического леса.

Кинокритик Адам Сковелл (*Scovell* 2017) выводит жанровую формулу, по которой работают все фолк-хорроры — это *фолк-хоррор цепь* (*folk-horror chain*), представляющая собой четыре правила, или звена:

1. Сельская местность (*Rural location*).
2. Изолированные группы (*Isolated groups*).
3. Искаженная мораль или верования (*Skewed morals or beliefs*).
4. Сверхъестественные или жестокие события (*Supernatural or violent happenings*).

В «Студенческой практике в деревне духов» *фолк-хоррор цепь* отражена полностью. Жители деревни, из которых основными персонажами являются Глава деревни, пак Прабу,² и деревенский колдун, *дукун* Мбах Буйют³, придерживаются странных верований. Пак Прабу, выполняющий мифологическую роль проводника, показывает *Танак Тилас* — порог, за который запрещено заступать, место пересечения двух миров, танцу устраивались и для живых, и для духов (*lelembut*).

Многие сюжетные схемы фолк-хорроров представляют собой *слэшеры*, в которых нечистая сила наказывает молодых героев за похоть и добрачные связи; выживают лишь праведники, обычно это главная героиня, «последняя девушка» (*final girl*), противостоящая лицом к лицу главному монстру и/или маньяку (*Clover* 1992).

Несмотря на изначально идеальные предикаты для *слэшера* (шестеро студентов, и лишь одна из них — соблюдающая мусульманка), повествовательная стратегия «ККН» обманывает жанровые ожидания. Только двое персонажей, Айю и Бима, вовлеченные в запретные удовольствия в купальне *Танак Тилас*, погибают уже за финальными кадрами фильма — через несколько месяцев после постигших их событий. Как сказал *дукун*, «души их держат в обители гнева» (*sukmane ditahan di Angkaramurka*). Про Айю Мбах Буйют говорит так: «Душу ее отправили в невидимую деревню (*desa gaib*), и она болтается там в петле (*dijerat*)» (*Simpleman* 2019: 234). Айю умерла через три месяца комы, Бима следом за ней. В ночь перед смертью он просил о помощи и кричал: «Змеи! Змеи!!». В финале книги автор сообщает, что уже после своей смерти Бима «женится» на духе-антагонисте, Бадаравухи. Сим-

¹ *Слэшер* (англ. *Slasher*) — поджанр фильма ужасов, в котором антагонист убивает всех персонажей по очереди.

² *Pak* — обращение к мужчине (краткая форма *bapak* — «отец», «господин»). *Prabu* — восходящий к санскриту яванский царственный титул правителя.

³ *Mbah Buuyut*, досл. «старец-прадед». *Дукун* (*dukun*) — в настоящее время трактовка слова от изначального «шаман» стала ближе к понятию колдун, «знаткий».

волически этот финал предсказан в виде любопытной детали: местность украшена плетениями из желтых кокосовых листьев, обычных украшений на свадьбу (*Janur kuning layaknya pernikahan*), что предвосхищает фольклорную инверсию «свадьба = похороны». Айю должна сменить Бадаравухи — танцовщицу дух с того света, и самой стать Королей Змей (*Ratu Ular*). Этот гоноратив — версия обращения к яванской богине Юга.

Ньяи (Ньи) Роро Кидул — неоднозначный персонаж народной демонологии. Повелительница Юга изначально была божеством моря, ее атрибутика и манифестации — змеи. Культы богини условно делятся на придворный и народный — по одним версиям, правители Матарам (второго, мусульманского султаната Матарам 1575–1755 гг.) заключили пакт с богиней, которая гарантирует мир и процветание подвластным султану территориям. В народной версии культ богини моря возник в среде рыбаков и мореплавателей; жертвы богине помогают отвести несчастные случаи в море. В настоящее время Госпожа Юга утратила мифологический ранг божества и считается одним из персонажей народной яванской демонологии (Фролова 2012; Лунёва 2021).

Все версии хранения, воспроизведения и интерпретаций истории о студенческой практике сохраняют внимание к мифологическим деталям. В деревне духов искажается время и пространство: Видье кажется, что они едут долго, а Айю говорит, что всего полчаса. Так представлен классический фольклорный переход в *антимир*. В одной из кульминационных сцен Вахью и Видья заблудились в лесу, пошли на звуки *гамелана* и попали на деревенский праздник (*hajatan*). Еда антимира оказывается антипищей (шашлык на шпажках превращается в обезьяньи головы с кровью), а все гости, музыканты и танцовщицы — мертвецами.

Буйют якобы превращался в черного пса и следил за Видьей. Жертва колдовства Видья пьет кофе, предложенный Буйютом, и находит его сладким, а остальные выплевывают горечь. Духи не рады гостям, они постоянно морочат студентов. Всем постоянно что-то слышится (пение, *гамелан*), видится (как кто-то из них самих впадает в транс, либо показываются духи деревни, включая *гендруво*. *Ханту гендруво* в традиционных представлениях яванцев и сунданцев — большое волосатое обезьяноподобное чудовище с темно-красной кожей, которое является одиноким женщинам в облике уехавшего или умершего мужа (Фролова 2021). Видья пьет из кувшина, давится и вытаскивает из горла комков волос. Антон поясняет, что его бабушка говорила, что если внезапно в еду или питье волосы, то на тебя наводят порчу люди, если это конечно не проделки джиннов (Simpleman 2019: 70).

В основе интриги, о которой герои узнают ближе к концу фильма — ритуальные жертвоприношения. В самом начале герои видят надгробия, накрытые черной тканью, которые в финале оказываются стоящими над могилами девушек. «Раньше наши предки приносили в жертву девственницу-танцовщицу для тех, кто живет в лесу, чтобы отвести нашу деревню от несчастий» (Simpleman 2019: 239). С течением времени человеческую жертву заменили на животных. Затем жертвоприношения прекратились, и духи деревни стали сами заманивать жертв.

Выводы

Ядром *лора* о деревне духов является фольклорный мифологический рассказ о встрече человека с персонажами «тонкого мира», изначально изложенный весьма

современным способом — в сервисе микроблогов. По *эффекту эхо-камеры*¹ история *завирусилась* в сети и стала одноименной книгой (*novel*), автором которой является SimpleMan. Фильм популяризовал частную восточнояванскую историю и позволил сделать «ККН» национальным брендом, включив ее в поле ярких узнаваемых маркеров современной индонезийской культуры, связанных с подъемом национальной киноиндустрии в жанре фильмов ужасов, снятых на фольклорную тематику.

По своей форме комплексный *лора* «ККН» обладает разными жанровыми реализациями — это устно-письменные (*сетевые*) рассказы о встречах с духами (*cerita hantu*), печатный роман (*novel*), и полнометражный фильм (*film*). Несмотря на народную этиологию *лора*, его кодификация имеет несколько авторов: это анонимные информанты, с которыми якобы и произошли все мистические события, автор-скриптор этих событий SimpleMan (в конце книги он дает свой голос лишь в последней строке: «я Симплмэн, ухожу на определенное время») и режиссер фильма Ави Сурьяди.

Изложенный выше материал позволяет суммировать некоторые положения.

Во-первых, «ККН» отражает процесс исламизации Индонезии. Население яванских деревень первой половины XX в., в терминологии антрополога К. Гирца — *абанган*, то есть последователи религиозного синкретизма (Geertz 1960). Сильный домусульманский субстрат, характерный для автохтонных культур Юго-Восточной Азии, предполагает тесное общение с «невидимыми существами» (*makhluk gaib*) всякого сорта (духами предков и объектов живой и неживой природы, призраками умерших не своей смертью (*ханту*), разной нежитью, божествами, людьми, наделенными демоническими свойствами, колдунами и ведьмами и т. д.). Разрушение традиционной культуры, в которой больше не соблюдается общественный договор между людьми и духами (скрепленный регулярными подношениями) — основная тема «ККН».

Кассовый фильм 2022 г. «Студенты на практике в деревне духов» (*KKN di Desa Penari*) получил статус культового всего за несколько лет; приквел известного индонезийского режиссера Кимо Стамбула (*Kimo Stamboel*, род. 1980 г., г. Бандунг, Западная Ява) «Танцовщица Бадаравухи в деревне духов» (*Badarawuhi di Desa Penari*) вышел в 2024 г. Действие происходит в востребованной в индонезийских ужасах ретростилистике 1980-х гг., времени расцвета Нового порядка, цензуры, диктатуры и экономического подъема Индонезии под управлением военной элиты. Раскрываются подробности проклятья деревенских танцовщиц, однако этот фильм не дает однозначных ответов на тему «заблудших» мистических практик темного безграмотного прошлого. Что характерно, несмотря на затратное производство с расчетом на последующий успех, фильм был слабо оценен критиками и зрителями и остался в тени канона «ККН», изначально сугубо фольклорного произведения.

Главный антагонист всех измерений *лора*, как народно-сетевого, авторско-книжного, так и «киновселенского» — злой дух деревенской танцовщицы. Формат хоррора с элементами молодежного *слеизэра* (смертельная казнь за несанкционированный секс) укрепляет мораль и не противоречит новой мусульманской этике. Фильм фиксирует процесс превращения бывших *абанган* в современных *сантри* (по К. Гирцу, соблюдающие яванцы-мусульмане. Изначально термин применялся по отношению к купцам, жителям прибрежных торговых городов Явы). Несоблю-

¹ Эхо-камера: понятие из теории СМИ, применимое к ситуациям, когда определенные идеи усиливаются путем передачи сообщения или его повторением внутри закрытой системы (партия, круг единомышленников, субкультура).

дение ритуалов, вымирание традиций нарушает миропорядок, гармонию и взаимодействие деревенских жителей с духами, а элементы народной яванской культуры становятся источником страшного.

В яванской культуре девушка, ее пение, танцы и аккомпанирующие музыканты — единый организм, называемый *ронггенг*, традиционно важный элемент деревенской культуры Явы. Под воздействием урбанизации и исламизации изначально магико-сакральная роль танцовщиц была утрачена. Сюжет «ККН» перекликается с литературным произведением Ахмада Тохари, автора деревенской прозы о Восточной Яве, так как в *message* «ККН» заложено, что суеверия, грязь, нищета деревни — тьма, а истинная вера возможна лишь в одного Аллаха. Это позиция таких крупных исламских негосударственных организаций Индонезии, как *Мухаммадья*, не допускающей народные элементы в религию, а также ставящая под сомнение саму правомерность понятия «яванский ислам».

Выжившие «последние девушки» — Нур и Видья. Имена героинь, с одной стороны, типичные яванские имена. Эти имена эти обладают прямой референтностью классических нарративов: образ непокрытой *Видьи* (*Widya* — «знание», санскр.) символизирует яванскую традицию, соблюдающая мусульманка Нур носит *джил-баб* и молится (*Nur* — «свет», арабск.). «Нур совершала намаз в комнате. Хотя в деревне и не было мечети или молельни, Нур никогда не забывала о своей обязанности покорной мусульманки» (*Simpleman* 2019: 66–67). В одной из сцен Нур буквально побивает морочившего ее *шайтана* камнями, произнося *шахаду*.

Лор «ККН» отражает несколько важных тенденций в духовно-религиозной жизни Индонезии: это смешение представлений о джиннах и *ханту* и представление о *ханту* как о формах проявления джиннов как попытки «исламизировать», «осовременить», и, тем самым, легитимизировать представителей местной низшей демонологии в реалиях новой мусульманской религиозности, идущей рука об руку с экономическим прогрессом в Индонезии. В кульминационной сцене, где Видья подглядывает за Бимой и Айю, нечистая сила описана так: «у некоторых глаза большие, как гонги, у некоторых лицо все испещрено осколками, а были и те, у кого и лица вовсе не было» (*Simpleman* 2019: 108). Духи называются по-явански (*dedemit* или *lelembut*), но чаще всего джиннами (*jin*). Понижение престижа веры в духов природы и призраков умерших не своей смертью (*ханту*) сопровождается возвышением роли веры в джиннов, заимствованных из мусульманской мифологии еще в первые века исламизации. Этот процесс совпадает с растущей урбанизацией, глобализацией, ростом образования и стремлением индонезийцев подчеркнуть свою принадлежность ко всему большому мусульманскому миру, позиционировать себя как часть *уммы*.

«ККН» показывает в страшном свете неудобное прошлое — старые верования и ритуалы, превращает их в заблудшие культы, кровавые жертвоприношения.

Во-вторых, «ККН» демонстрирует демонизацию яванской народной культуры и яванской деревни. Все герои фильма говорят между собой на яванском, лишь изредка переходя на индонезийский. Подобный прием придает достоверности «поездки в потусторонний мир». Атмосферу самой заброшенной деревни создают кадры, в которых зритель видит традиционные предметы быта, музыкальные инструменты, развалины старых святилищ индо-буддийского периода (*чанди*)¹, подношения

¹ *Чанди* (*candi*) называют храмовые и погребально-мемориальные комплексы раджей, правителей древних индо-буддийских государств Нусантары.

духам предков, небрежно раскинутые по площадке для концертов *гамелана*. Когда студенты въезжают в лес, Видья слышит музыку *гамелана*, сакрализированного объекта яванской культуры; сами инструменты придворного или фамильного *гамелана* входят в категорию *pusaka* — священные реликвии. Так как Видья слышит *гамелан* одна, то она поддается панике. *Гамелан* ничего хорошего не предвещает, что нонсенс для традиции. Все эти детали подчеркивает зловещий темный тон экрана, зеленоватые одежды, декор предметов в виде змей. В самых первых кадрах появляется огромная змея, символ леса, джунглей, и самой сверхъестественной злодейки Бадаравухи. На празднике духов танцовщицы в зеленых нарядах, а их зеленые шарфы-*сленданг* символически тождественны образу змеи, как и заколдованный браслет в виде змеи (танцовщицы носят такие на запястьях и предплечьях), который Бадаравухи дала Айю, чтобы та «привязала» к себе Биму с помощью любовного приворота. Воздействия из иного мира, характерные для фольклора, также проявлены в особых предметах и зельях, содержащих порчу (*santet*) и антипище. «ККН» демонстрирует демонизацию не только традиционных верований, но и самой деревни. Деревня противопоставляется городу, цивилизации, прогрессу, технологиям, глобализации и чистому исламу. Деревня, как и в современной в российской культуре — олицетворение «хтони». По определению писательницы Марией Галиной: «В России есть то, чего нет на Западе — деревенская хтонь, ужас пустых отчужденных пространств. Очень многие страшные сюжеты построены именно на столкновении горожанина с враждебной деревней, с враждебной природой, со странными людьми, там обитающими, со странными существами» (из интервью антрополога О. Б. Христофоровой) (Галина, Христофорова 2020: 346).

«ККН» демонизирует танцы — краеугольный камень яванской народной культуры. Традиционная фигура *ронггенг* представлена в ином свете. Сценарий, по которому обычно идет жизнь *ронггенг*, укладывается в габитус жителей яванской деревни, но с недавних пор начинает полностью терять свои позиции. «И самым страшным было то, что никто из деревенских так и не сказал Видье, что в колодце обитает дух (*sinden ini ada penunggunya*) танцовщицы. Говорят, эта танцовщица может превращаться в большую змею» (Simpleman 2019: 98)». Бадаравухи (она же Давух) названа в книге *Королевой змей Юга (Ratu Ular Kidul)*. Этот гоноратив коррелирует с богиней Индийского океана, Ньяи Роро Кидул, амбивалентного образа современной массовой культуры Индонезии. Образ вредоносной героини типизируется как некой «танцующей» богини со змеями, низверженной строгостью современного монотеизма в мир нечистых духов (джиннов!). Перекодирование традиционной культуры в источник страшного — тренд современных индонезийских хорроров.

В-третьих, *лор* указывает на признаки конца эпохи яваноцентризма, который приводит к дежаванизации всеобщей индонезийской культуры и складыванию новой паниндонезийской культурной идентичности, которая, как и современная малайзийская, опирается на два столпа — прогресс (городские технологии, медицина, качество жизни) и ислам. Пересохший колодец символически напоминает о кризисе чистой воды на Яве, плохую экологию, перенаселенностью острова, исторически сложившееся доминирование и засилье яванцев. История о деревне духов отражает массовые вкусы — она любима народом, создана народом и для народа, в жанре ужасов, традиционно считающимся низким. Индонезийский хоррор, изначально бывший низким жанром (*film murahan*), с начала 2000-х гг. обрел новый виток развития

и совершил качественный скачок за последние пять лет. Торговая марка *Damn! I love Indonesia* выпустила фирменные сувениры по теме фильма, что закрепляет статус «ККН» как яркого примера коммерческого успеха в рамках современной массовой индонезийской культуры, созданной на национальном индонезийском языке. Возведение локального восточнояванского *лора* в масштабы общенационального бестселлера, к которому могут приобщиться все индонезийцы, вне зависимости от их этнического или социального бэкграунда, написанного на национальном печатном языке (индонезийском), укрепляют общеиндонезийский национализм. «К началу XX в. он (*dienstmaleisch* — служебный малайский — М. Ф.) прочно закрепился в государственном аппарате. Когда после середины XIX в. на сцену вышел во всей красе печатный капитализм, этот язык проник на рынок и в средства массовой информации. Если в начале им в основном пользовались китайские и евразийские газетчики и издатели, то в конце века его стали употреблять и коренные жители. *Dienst* [служебную] ветвь его фамильного древа вскоре забыли и заменили ее древним предком, существовавшим будто бы на островах Риау (важнейший среди которых с 1819 г. — возможно, к счастью для самого себя, — стал британским Сингапуром). К 1928 г. этот язык, отшлифованный двумя поколениями городских писателей и читателей, был готов к тому, чтобы быть принятым Молодой Индонезией в качестве национального (националистического) языка *Bahasa Indonesia* («бахаса индонесиа»)» (Андерсон 2016: 223). Издание книги привело к «формализации языка и трансформации идентичностей — от локально яванских до общенациональных» (Lutfi et al. 2019: 229).

Колоритная история о «ККН» кристаллизовалась в интернете и в итоге, превратилась в печатную книгу. Автор под ником @SimpleMan преобразовал устные байки в литературное произведение, и тем самым его действия привели к тому, что «ККН» входит в водоворот национализма под прикрытием капитализма. Имеется в виду отмеченное Б. Андерсеном явление печатного капитализма и стандартизации национального языка как важный элемент строения нации как воображаемого сообщества. За счет демонизации народной культуры, ее деэтноцизации и возведения в ранг общенационального достояния продолжается развитие индонезийского национализма, укрепления национальной надэтнической идеи.

Источники и материалы

- БИРС 1990 — Большой Индонезийско-русский словарь / Под ред. Р. Н. Коригодского. Т. 2. М.: Русский язык, 1990. 496 с.
- Inilah penulis cerita terlaris 2023 — Inilah Penulis Cerita Terlaris di Indonesia... (11.07.2023) // Raditya Dika <https://www.youtube.com/watch?v=V9gE8kf6bg4> (accessed: 20.07.2025).
- Kaskus 2025 — Kaskus <https://www.kaskus.co.id/> (accessed: 20.07.2025) (In Indonesian).
- KBBI-online — Kamus Besar Bahasa Indonesia <https://kbbi.kemdikbud.go.id/> (accessed: 20.07.2025).
- Paranormal experience 2019 — PARANORMAL EXPERIENCE: KKN DESA PENARI (23.08.2019) // Raditya Dika <https://www.youtube.com/watch?v=s4C9qxN0Zxw> (accessed: 20.07.2025) (In Indonesian).
- Klarifikasi kkn 2019 — Klarifikasi kkn desa penari langsung dari sumbernya @simplem81378523 (30.08.2019) // Raditya Dika <https://www.youtube.com/watch?v=LoZgRkegeC4> (accessed: 20.07.2025).
- Muncer 2020 — Muncer M. Folk Horror: A Beginner's Guide // EOH TV <https://www.youtube.com/watch?v=HStqTpvjMos> 6.07.2020 (accessed: 20.07.2025).

- Simpleman* 2019 — *Simpleman*. KKN di Desa Penari. Jakarta: Bukune Publ., 2019. 256 p.
- Tohari* 2016 — *Ahmad Tohari*. Ronggeng Dukuh Paruk (1982) Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama Publ., 2016. 408 p.

Научная литература

- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М.: Кучково поле, 2016 (1991). 416 с.
- Галина М. С.* (автор), *Христофорова О. Б.* (интервьюер). «В России есть деревенская хтонь, ужас пустых отчужденных пространств»: о хорроре, взаимодействии литературы с реальностью и с фольклором // *Фольклор и антропология города*. 2020. № III (1–2). С. 345–350. <https://doi.org/10.22394/26583895-2020-3-1-2> — 345-350
- Лунёва А. И.* Образ яванской богини Южного моря в рассказе Интан Парамадиты Королева (2005) // *Вестник Московского университета. Серия 13. Востоковедение*. 2021. № 3. С. 62–70.
- Павлов А. В.* Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021. 560 с.
- Фролова М. В.* Яванская мифология в современном индонезийском романе Буди Сарджоно Ньяи Роро Кидул — богиня Южных морей // *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 13. Востоковедение. Африканистика*. 2012. № 4. С. 76–81.
- Фролова М. В.* Современные формы фольклора о призраках Индонезии // *Этнография*. 2021. 3 (13): 101–122. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3\(13\)-101-122](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-101-122)
- Arnez M.* Dancing the Past: Ronggeng Dukuh Paruk and Sang Penari // *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions* / ed. by van der Putten Jan, Arnez M., Wieringa E. P., Graf A. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017. P. 127–150.
- Clover C. J.* Men, Women and Chainsaws. Gender in the Modern Horror Film. Princeton: Princeton University Press, 1992. 280 p.
- Edgar R., Johnson W.* (eds.). The Routledge Companion to Folk Horror. London and New Work: Routledge, 2024. 472 p.
- Geertz C. A.* The Religion of Java. London: Free Press of Glencoe, 1960. 392 p.
- Lutfi Dwi Kurniawan Muhammad, Hadi Prasetyo, Aditya Wicaksono, Fian Ulumul Akmal.* Degradasi Puitika dalam kontestasi literasi cerita KKN di desa penari // *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra*. Vol. VII. No. 2. 2019. P. 216–231. <https://doi.org/10.22146/poetika.v7i2.51571>
- Scovell A.* Folk Horror: Hours Dreadful and Things Strange. Liverpool: Auteur Publishing, 2017. 215 p.
- Spiller H.* Erotic Triangles: Sundanese Dance and Masculinity in West Java. Chicago: University of Chicago Press. 2010. 268 p. <https://doi.org/10.1017/S0149767711000428>
- Wessing R.* A Dance of Life: The Seblang of Banyuwangi, Indonesia // *Bijdragen tot de Taal-, Land — en Volkenkunde*. 1999. No 155 (4). P. 644–682.

References

- Arnez, M. 2017. Dancing the Past: Ronggeng Dukuh Paruk and Sang Penari. In *Traditions Redirecting Contemporary Indonesian Cultural Productions*, ed. by J. van der Putten, M. Arnez, E. P. Wieringa and A. Graf. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 127–150.
- Anderson, B. 2016 (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Moscow: Kuchkovo Pole. 416 p.
- Clover, C. J. 1992. *Men, Women and Chainsaws. Gender in the modern horror film*. Princeton: Princeton University Press. 280 p.
- Edgar, R., and W. Johnson. 2024. *The Routledge Companion to Folk Horror*. London and New Work: Routledge. 472 p.
- Frolova, M. V. 2012. Yavanskaia mifologiya v sovremennom indoneziiskom romane Budi Sardzhono N'yai Roro Kidul — boginia Yuzhnyh morei [Javanese Mythology in the Modern Indonesian

- Novel Nyai Roro Kidul — the Queen of the South Seas by Budi Sardjono]. *Vestnik Sankt-Petersburgskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie. Afrikanistika* 3: 76–81.
- Frolova, M. V. 2021. Sovremennyye formy fol'klora o prizrakakh Indonezii [Modern Forms of Indonesian Ghostlore]. *Etnografika* 3(13): 101–122. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3\(13\)-101-122](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2021-3(13)-101-122)
- Galina, M., and O. Khristoforova. 2020. «V Rossii est' derevenskaia khthon', uzhas pustыkh otchuzhdennykh prostranstv»: o khorrore, vzaimodeistvii literatury s real'nost'iu i s fol'klorom [“There Are Rural Chthonic Monsters in Russia, the Horror of Empty, Estranged Spaces”: Maria Galina on Horror and Interaction of Fiction with Real Life and Folklore]. *Urban Folklore & anthropology* III(1–2): 345–350. <https://doi.org/10.22394/26583895-2020-3-1-2> — 345–350
- Geertz, C. A. 1960. *The Religion of Java*. London: Free Press of Glencoe. 392 p.
- Luneva, A. I. 2021. Obraz yavanskoi bogini Yuzhnogo moria v rasskaze Intan Paramadity Koroleva (2005) [The Image of the Javanese Goddess of the Southern Sea in Intan Paramaditha's Short Story “the Queen” (2005)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 13. Vostokovedenie* 3: 62–70.
- Lutfi Dwi Kurniawan, M., and Hadi Prasetyo, Aditya Wicaksono, Fian Ullumul Akmal. 2019. Degradasi Puitika dalam kontestasi literasi cerita KKN di desa penari [Poetic Degradation in the Literacy Contestation of KKN story in Dancer's Village]. *Poetika: Jurnal Ilmu Sastra* VII(2): 216–231. <https://doi.org/10.22146/poetika.v7i2.51571>
- Pavlov, A. V. 2021. *Postpostmodernizm: kak sotsial'naia i kul'turnaia teorii ob"iasniaiut nashe vremia* [Postpostmodernism: How Social and Cultural Theories Explain Our Time]. Moscow: Delo Publ. 560 p.
- Scovell, A. 2017. *Folk Horror: Hours Dreadful and Things Strange*. Liverpool: Auteur Publishing. 215 p.
- Spiller, H. 2010. *Erotic Triangles: Sundanese Dance and Masculinity in West Java*. Chicago: University of Chicago Press. 268 p. <https://doi.org/10.1017/S0149767711000428>
- Wessing, R. 1999. A Dance of Life: The Seblang of Banyuwangi, Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land — en Volkenkunde* 155(4): 644–682.

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА И ИНВАЛИДНОСТЬ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/226-235

Научная статья

© Е. Э. Носенко-Штейн

ИНВАЛИДНОСТЬ И НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА: ТЕОРИИ, ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ, КУЛЬТУРНЫЕ РАЗЛИЧИЯ

В этой вводной статье автор и руководитель двух исследовательских групп по изучению проблем инвалидности рассматривает причины малой заинтересованности или даже отсутствия интереса российских этнографов и антропологов к такому сложному явлению, как инвалидность, имеющему биологические и медицинские корни, но конструируемому в зависимости от историко-культурного контекста в конкретных обществах (включая религиозные предписания, этнические традиции, социальные роли и др.). В статье кратко описываются возникновение изучения инвалидности / Disability Studies, существующие в этой междисциплинарной области знания модели, темы, которые привлекают внимание зарубежных этнографов и антропологов. Автор также обращает внимание на то, что изучение инвалидности в ряде случаев сопрягается с медицинской антропологией, но не сводится к ней в силу того, что инвалидность не столько медицинская, сколько социокультурная проблема. Автор также видит причины отсутствия интереса отечественных исследователей к проблемам людей с ограниченными возможностями здоровья в глубокой стигматизации инвалидности и преобладанию медицинского подхода к этому социокультурному явлению не только в массовом сознании, но и среди научного сообщества. В статье также рассказывается о создании исследовательских групп в рамках двух российских академических институтов, деятельности участников этих групп и их публикационной активности. В заключении автор представляет статьи, вошедшие в специальный раздел журнала «Вестник антропологии» и посвященные различным аспектам народной медицины применительно к попыткам лечения тяжелых заболеваний и травм, ведущих к инвалидизации, а также восприятию инвалидности в различных культурах (крестьянская культура Русского Севера, традиционная и современная культура абхазов и черкесов).

Ключевые слова: антропология, этнография, инвалидность, люди с ограниченными возможностями здоровья, стигматизация, социальный конструктивизм, медицинализация

Носенко-Штейн Елена Эдуардовна — д. и. н., главный научный сотрудник, ФГБУН Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12). Эл. почта: elednos21@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9952-8582>

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00214 «Цифровые технологии и качество жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: сравнительный опыт пост-советских стран и Государства Израиль».

Ссылка при цитировании: Носенко-Штейн Е. Э. Инвалидность и народная медицина: теории, полевые исследования, культурные различия // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 226–235.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/226-235

Original article

© *Elena Nosenko-Stein*

DISABILITY AND FOLK MEDICINE: THEORIES, FIELD RESEARCH, AND CULTURAL VARIABILITY

In this introductory article the author, the head of two research groups for Disability Research analyzes causes of low interest in studying this phenomenon (or even its absence) among Russian ethnographers and anthropologists. She briefly describes the emergence and history of Disability Studies, models and approaches existing within this interdisciplinary field, issues and topics that are being considered by ethnographers and anthropologists in many countries. The author also highlights the common ground between Disability Studies and medical anthropology, with scholars, specializing in Disability Studies, focusing on the social and cultural aspects of disability as a complex phenomenon rather than the medical problems of disabled people. According to the author, the causes of the low interest in Disability Studies among Russian anthropologists root in the profound stigmatization of disability and in medical approach to this phenomenon, which is widespread not only in the Russian mass consciousness, but also among academic community. The paper also discusses the establishment of research groups for Disability Studies in two Russian academic institutes, their main activities and publications. Concluding the article, the author presents papers that comprise a special section of the journal Vestnik Antropologii (Herald of Anthropology). These papers consider some folk medicine practices for treating serious illnesses and traumas that lead to disability as well as perceptions of impairments in different culture, such as the peasant culture of the Russian North, traditional and modern Abkhaz and Circassian cultures.

Keywords: *anthropology, ethnography, disability, disabled people, stigmatization, social constructivism, medicalization*

Author Info: **Nosenko-Stein, Elena E.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: elednos21@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9952-8582>

For citation: Nosenko-Stein, E. E. 2026. Disability and Folk medicine: Theories, Field Research, and Cultural Variability. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 226–235.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, grant № 23-18-00214 «Digital Technologies and Quality of Life of People with Disabilities: Comparative Experience of the Post-Soviet Countries and the State of Israel».

За последние несколько десятилетий предметное «поле» социокультурной антропологии сильно расширилось. Я не буду здесь вдаваться в дискуссию о соотношении этнографии, этнологии и социо-культурной антропологии. Об этом написано много, и точки зрения высказываются различные. Ясно, однако, что в наши дни этнография давно не занимается только описанием и изучением примитивных культур, а также крестьянских культур Европы, что прежде было ее главным исследовательским полем и составляло основную массу этнографических исследований. Это еще более справедливо по отношению к социо-культурной антропологии, в русле которой появляются все новые направления вроде антропологии холода, антропологии туризма, антропологии смерти и пр. В рамках различных направлений антропологии изучают малочисленные этнические, религиозные и иные группы, различные субкультуры и т. п.

Между тем, существует огромные «пласт» проблем, который до сих пор мало изучен отечественными антропологами и особенно этнографами. Я говорю о проблемах людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ), включая восприятие инвалидности в различных этнических культурах, жизненные стили этих людей в разных историко-культурных контекстах, репрезентации (в том числе литературе, искусстве, СМИ), особенности конструирования их идентичности, формирование всевозможных стереотипов и автостереотипов, вопросы телесности, сексуальности, гендерные проблемы и многое другое. Это тем более странно, что, по сведениям Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ), более десятилетия назад люди с ОВЗ составляли около 1/6 населения земного шара (ВОЗ 2011). В странах Глобального Севера таких людей примерно 10–13% населения. В ряде постсоветских стран их от 6% до 8%. Расхождения в цифрах связаны не только с плохим состоянием статистического учета, жесткой социальной политикой в ряде государств или нежеланием людей быть «приписанными» к стигматизированной группе, каковыми люди с ОВЗ являются не только во многих постсоветских странах. Нередко к указанным факторам добавляются еще низкий уровень развития медицины, различные вооруженные конфликты, препятствующие учету и др. Вдобавок, определению численности людей с ОВЗ мешает то, что в разных странах существуют различные критерии определения инвалидности. Ее могут определять исходя из возможности трудиться, т. е. трудоспособности, как во многих постсоветских странах, в том числе в России; исходя из того или иного заболевания или нарушения функции организма, как во многих странах Глобального Севера; исходя из возможностей самостоятельного ведения хозяйства, и / или самообслуживания.

Более того, даже в международных документах и в научной литературе отсутствует общепринятое определение инвалидности. Так, ВОЗ различает а) *impairment*, т. е. отсутствие какого-либо органа/органов, нарушения функций организма физического или ментального свойства, б); *handicap* — трудности в осуществлении каких-либо функций или нормальной жизнедеятельности, вызванные *impairment*; в) *disability*, которое переводят на русский язык как ограничение возможностей (я предпочитаю перевести этот термин как не-возможность) в силу разных врожденных или приобретенных нарушений (Всемирный доклад об инвалидности 2011). Именно последний термин сейчас наиболее употребителен в научных исследованиях, при этом ученые — антропологи, социологи, психологи и пр. — все больше внимания обращают на ограничения, вызванные не столько медицинскими показаниями, сколько навязываемые тем или иным обществом.

Однако, несмотря на разноречивую статистику и терминологию, ясно, что люди с ОВЗ — это многочисленный и неоднородный слой человеческого сообщества. У них имеются свои особенности, возможности и потребности. Они, как и восприятие инвалидности, зависят от существующих в конкретный период религиозных установлений, этнических традиций, социальных ролей, контроля со стороны государства над поведением различных групп. Но, повторяюсь, их проблемы довольно редко становятся предметом исследования отечественных антропологов. На это есть свои причины.

Изучение инвалидности, за последние полвека широко распространившееся за рубежом, в России возникло гораздо позднее. За рубежом пристальное внимание к проблемам людей с ОВЗ было обращено после обеих мировых войн, особенно Второй мировой (когда во многих странах «появилось» множество людей разного возраста и пола, серьезно пострадавших в результате военных действий, голода, жестокого обращения и др.) (Blank 1957; Gerber 2000). Интерес к инвалидности как социальному явлению возрос во второй половине 1960-х гг., когда в Северной Америке и Западной Европе развернулись массовые движения представителей дискриминируемых групп и меньшинств (в том числе людей с инвалидностью) за свои права. Тогда, особенно с 1970-х гг. стало активно развиваться изучение инвалидности (Disability Studies) — междисциплинарной области знания, включившей в себя антропологические, социологические, психологические, правовые, культурологические и другие изыскания (Corker; Shakespeare 2002; Chayne 2009; Campbell 2009; Goodley 2011; Mallett, Runswick-Cole 2014; Watson, Vehmas 2020). С тех пор антропологи внесли очень заметный вклад в изучение инвалидности, в большинстве западных университетов имеются кафедры и центры, где занимаются исследованиями (в том числе антропологическими и этнографическими) многих из уже названных мной проблем. Проходят крупные международные конференции, посвященные специально проблемам инвалидности. Среди них ежегодная конференция ALTER, которую проводит международная ассоциация по изучению инвалидности¹, Nordic Network for Disability Researchers, объединяющая исследователей не только из стран Северной Европы и раз в два года проводящая конференции, где выступают, в том числе этнографы и антропологи из разных частей света². Издаются многочисленные журналы, тоже специально посвященные проблемам людей с ОВЗ, и на их страницах регулярно появляются статьи, написанные антропологами и этнографами (помимо журнала ALTER, издаваемого соответствующей ассоциацией, можно отметить журналы Disability Quarterly, Disability & Society, Disability Literary and Cultural Studies и др.). Иными словами, Disability Studies давно превратилось в самостоятельную область знания со своими моделями и подходами, собственной терминологией (последняя, впрочем, нередко бывает почерпнутой из этнографических изысканий). Антропологические этнографические статьи, посвященные проблемам людей с ОВЗ, регулярно появляются на страницах ведущих антропологических журналов (например, спецвыпуск журнала *Currant Anthropology*, 21 (61), 2020).

В рамках Disability Studies, как уже указывалось, сформировалось несколько подходов к инвалидности, или несколько ее основных моделей. Об этом написано мно-

¹ Сайт организации: <http://alter-asso.org/alter-conferences-2/> (там же можно найти информацию о конференциях, журнале, публикациях и др.).

² Здесь можно видеть, что, несмотря на свое название, эта организация объединяет исследователей из самых разных стран мира: <https://nndr.org/>

жество книг и статей; посвященные моделям инвалидности обзоры есть во многих общих работах по изучению инвалидности; имеются и специальные исследования, посвященные отдельным моделям. Мне также приходилось кратко говорить о них на страницах этого журнала (*Носенко-Штейн* 2021a). Поэтому скажу о некоторых совсем коротко. В прошлом наиболее распространенной была медицинская, или медикалистская модель. В ее рамках инвалидность понималась как результат тяжелого заболевания или травмы, психосоматическая травма, а человек с инвалидностью — как тяжело больной, нуждающийся в заботе и опеке, но неспособный к принятию решений (*Thomas* 2007; *Helman* 2007). В рамках этой модели была создана система социальной заботы, но человек с ОВЗ изначально воспринимался как худший (аномалия, или девиация) по сравнению с условно здоровым. Немного позже оформилась социальная модель инвалидности, перенесшая фокус исследований с трагедии личности на проблемы дискриминируемой группы. Ее последователи считают инвалидность социальным конструктом, создаваемым в конкретном обществе ради контроля над ресурсами и поведением этой дискриминируемой группы. В русле этой модели появляются исследования, посвященные социальной политике, правам людей с ОВЗ (в том числе различным ограничениям, накладываемые на эту дискриминируемую группу социальной средой), безбарьерной среде и пр. (*Oliver* 1996; *Shakespeare, Watson* 2001; *Tregaskis* 2002). Но ее последователи уделяют недостаточно внимания историческим и культурным реалиям, а также реалиям физиологическим и психологическим (включая боль, дискомфорт, механизм гиперкомпенсации и пр.) (*Siebers* 2008). Существует множество других моделей (юридическая, аффирмативная, корпоральная и др.), иногда их считают разновидностями уже названных двух основных (*Jonston* 2005; *Mallett, Runswick-Cole* 2014; *Cureton, Wasserman* 2020).

В СССР ситуация была во многом иной. Отношение к людям с инвалидностью было амбивалентным: с одной стороны, труд считался почетной обязанностью всякого советского гражданина, поэтому те, кто не мог работать (или работали не в полную силу), неизбежно рассматривались как люди второго сорта (*Bernstein* 2014); с другой — с самого начала существования Советского Союза возникла и стала расширяться система социальной заботы, хотя и несовершенная, но все же предусматривавшая обучение детей с инвалидностью, вовлечение людей с ОВЗ в трудовую деятельность и пр. В целом же людей с ОВЗ старались не замечать, включая инвалидов войн (*Чуева* 2008; *Данилова* 2009), они редко появлялись на страницах художественной литературы и искусства, за теми редкими исключениями, когда они, подобно Павке Корчагину или Алексею Маресьеву, героически преодолевали свои недуги и становились полезными членами общества (*Dunham* 1989; *Носенко-Штейн* 2021b). Это демонстрирует механизм дистанцирования и избегания, а также стигматизации, о которых не раз писали исследователи, изучавшие положение стигматизированных групп в разных обществах (*Allport* 1954; *Goffman* 1963).

Изучение проблем людей с ОВЗ в СССР осуществлялось по преимуществу в рамках медицинской модели инвалидности. Чаще это были работы скорее практического плана, нежели исследования, и они велись в русле того, что тогда называли дефектологией (впоследствии получившей название коррекционной педагогики), и значительная их часть была посвящена вопросам образования детей (реже взрослых) с различными нарушениями. Это были работы, посвященные сурдологии и сурдопедагогике (по преимуществу обучению детей с нарушениями слуха), тифлологии и

тифлопедагогики (адаптации и обучению детей с нарушениями зрения), тифлосурдопедагогики (обучению слепоглухих детей) и др.

Медицинская модель инвалидности до сих пор широко распространена не только в массовом сознании в нашей стране, но и среди значительной части отечественных ученых. Пионерами в продвижении социальной модели и конструктивистского подхода к инвалидности в России выступили П. Романов и Е. Ярская-Смирнова, чьи работы первоначально были сфокусированы на проблемах социальной работы и социального гражданства (Ярская-Смирнова 1999; Романов, Ярская-Смирнова 2006), но впоследствии они обратились к изучению других проблем людей с ОВЗ, в том числе в области социальной антропологии (Романов, Ярская-Смирнова 2011; Ярская-Смирнова 2011 и др.).

Disability Studies, как уже отмечалось, по своей сути междисциплинарны. Они инкорпорируют подходы и методы, давно апробированные в биологии, медицине, социокультурной антропологии, этнографии, психологии, литературоведении и других науках. Однако в нашей стране до сих пор многие проблемы инвалидности, как я уже отметила, не стали (или редко становятся) предметом изучения этнографов и антропологов, включая медицинских антропологов. Здесь стоит оговориться, что медицинская антропология, успешно развивающаяся в России, сосредоточивает свое внимание на проблемах медицины (в том числе не конвенциональной), биоэтики, здоровьесбережения и пр. (Харитоновна 2014), что лишь отчасти пересекается с «полем» антропологии инвалидности и — шире — Disability Studies, которые на этих проблемах фокусируются мало, обращаясь к проблемам социальным, культурным, психологическим и т. п. С целью углубленного изучения проблем инвалидности в Институте этнологии и антропологии РАН в 2013 г. была создана исследовательская группа по антропологии инвалидности (руководитель — Е. Э. Носенко-Штейн), в рамках которой проводились многочисленные экспедиции по России (включая Русский Север, Западную и восточную Сибирь, Поволжье), а также в Беларусь, Молдову, Казахстан и Киргизию; издано множество статей в ведущих российских и зарубежных журналах (часть из них можно видеть на сайте группы: www.DisAnth.ru), а также коллективная монография (Обратная сторона Луны 2018). Более того, в 2023 г. в Институте востоковедения РАН была создана исследовательская группа «Инвалидность в странах и культурах Востока» (руководитель — Е. Э. Носенко-Штейн), в рамках которой не только антропологи и этнографы, но также востоковеды изучают многие проблемы инвалидности на Северном Кавказе, в Армении, Грузии, Кыргызстане, Казахстане, Израиле. Среди этих проблем отношение к инвалидности в разных культурах (в том числе этнических и религиозных), проблемы эмпатии и агрессии, формирование стереотипов относительно людей с разными формами инвалидности в традиционных и современных обществах, репрезентация людей с ОВЗ в литературе, фольклоре, СМИ и пр. Ученые, осуществляющие различные проекты в рамках этих групп, имеют опыт тематических публикаций на страницах некоторых отечественных журналов. Среди них журнал «Этнографическое обозрение» (2018, № 1), «Преподавание истории в школе» (2019, № 2), «Вестник антропологии» (2021, № 1), «Вестник Нижегородского университета. Серия “Социальные науки”» (2022, № 2), «Вестник Института востоковедения РАН» (2024, № 3).

* * *

В предлагаемой подборке статей с любезного разрешения редколлегии журнала «Вестник антропологии» представлены работы, посвященные некоторым медицинским практикам (применяемым в народной и шире — неконвенциональной медицине) в попытках лечения или минимизации тяжелых заболеваний и травм, ведущих к инвалидизации. Такого рода практики далеко не всегда были успешными, кроме того, люди с разными формами инвалидности неодинаково воспринимались и воспринимаются в различных культурах — и в представленных ниже статьях речь идет также об этом. Они написаны, если можно так выразиться, «на стыке» антропологии инвалидности и медицинской антропологии, ибо, хотя инвалидность и является социокультурным конструктом, воспринимаемым в разные эпохи и разных обществах различно, но в ее основе все же находятся биомедицинские корни (инвалидность «начинается» с визита к медицинскому работнику, лекарю, знахарю и т. п.). Вместе с тем, авторы стремятся рассмотреть именно социальные и культурные аспекты феномена инвалидности.

В написанной по результатам многочисленных экспедиций статье А. В. Фроловой «Народно-медицинские практики и отношение к инвалидности (по материалам Архангельского Севера)», обращается внимание на проблему стигматизации людей с инвалидностью в крестьянской культуре Русского Севера и на причины этого явления. Автор также анализирует различные магические практики и специфику траволечения, распространенные среди севернорусского населения, в том числе попытки минимизировать последствия заболеваний и травм, ведущих к инвалидизации.

Статья Р. Ш. Кузнецовой «Нездоровье и инвалидность в абхазском обществе» написана преимущественно в рамках критикуемого в последние десятилетия медицинского подхода к инвалидности (однако сохраняющего свои позиции в отечественных исследованиях) и отчасти в русле медицинской антропологии. Автор, опираясь на историко-этнографические источники и собственный полевой материал, делает попытку охарактеризовать сложившиеся в Абхазии представления, касающиеся инвалидности. Особое внимание в статье уделяется народно-медицинским практикам, направленным на излечение тяжелых недугов и травм.

Статья Х. Р. Куровой и Н. З. Курова «Народная медицина адыгов и попытки лечения инвалидности в исторической ретроспективе» написана на основе исторических источников, а также полевых материалов, собранных авторами в Турции. В статье описываются приемы врачевания у черкесов, а также анализируется своеобразное отношение к инвалидности, особенно боевым травмам и боли в адыгской культуре.

Эти публикации дают представление лишь о немногих аспектах возможных антропологических исследований медицинских практик в лечении людей с ограниченными возможностями здоровья и отношения к инвалидности в разных культурах. За рамками этой небольшой подборки остались многие проблемы, включая создание инклюзивных пространств в различных объектах культуры и досуга (музеях, театрах, кафе и др.), репрезентацию человека с различными формами инвалидности в фольклоре, конструирование идентичности людей с ОВЗ в различных культурах в прошлом и настоящем и многое другое. Хотелось бы надеяться, что в будущем спектр изучаемых отечественными антропологами вопросов будет существенно расширен.

Источники и материалы

- ВОЗ 2011 — Более одного миллиарда человек в мире имеют какую-либо форму инвалидности // Всемирная организация здравоохранения. 09.06.2011. http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2011/disabilities_20110609/ru (дата обращения: 17.06.2023).
- Всемирный доклад об инвалидности 2011 — Всемирный доклад об инвалидности // Всемирная организация здравоохранения. 2011. http://www.who.int/disabilities/world_report/2011/report/ru (дата обращения: 22.11.2022).
- ALTER — Сайт организации ALTER [электронный ресурс]. <http://alter-asso.org/alter-conferences-2/>
- Nordic Network — Сайт Nordic Network for Disability Research [электронный ресурс]. <https://nndr.org/>

Научная литература

- Данилова Н. Герои в борьбе за свои права: движение инвалидов войн в Советском Союзе и в России // Общественные движения в России. точки роста, камни преткновения. Сборник статей / под ред. П. В. Романова, Е. Р. Ярской-Смирновой. М.: Вариант ЦСПГИ, 2009. С. 59–82.
- Носенко-Штейн Е. Э. Зачем антропологам изучать инвалидность? (введение в тему) // Вестник антропологии, 2021а. № 1. С. 33–35. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-53-1/33-35>
- Носенко-Штейн Е. Э. Тяжесть стигматов: репрезентация человека с ОВЗ в современной Российской массовой литературе // Koinon. 2021б. Т. 2. № 2. С. 48–69.
- Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности (теория, репрезентация, жизненные стили). Под ред. А. С. Курленковой, Е. Э. Носенко-Штейн. М.: МБА, 2018. 432 с.
- Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Политика инвалидности: Социальное гражданство инвалидов в современной России. Саратов: Научная книга, 2006. 260 с.
- Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Образ власти и власть образа. Большое тело в культуре // Теория моды: одежда, тело, культура. 2011. № 18. С. 91–116. <https://publications.hse.ru/en/articles/74530543>
- Харитонов В. И. Неконвенциональная медицина в современной России // Медицинская антропология и биоэтика. 2014. № 1 (7). <https://medanthro.ru/?p=2017>
- Чуева Е. «Мир после войны»: жалобы как инструмент регулирования отношений между государством и инвалидами ВОВ // Советская социальная политика: сцены и действующие лица, 1940–1985 / под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова. М.: Вариант, 2008. С. 96–120.
- Ярская-Смирнова Е. Р. Социальное конструирование инвалидности // Социологические исследования. 1999. № 4. С. 38–45.
- Ярская-Смирнова Е. Р. Тело и дискриминация: инвалидность, гендер и гражданство в постсоветском кино // Неприкосновенный запас. 2011. № 6. С. 84–91.
- Allport G. W. The Nature of Prejudice. London: Addison-Wesley, 1954. 537 p.
- Bernstein F. Prosthetic Promise and Potemkin Limbs in Late-Stalinist Russia // Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union. History, Policy and Everyday Life / ed. by M. Rasell, E. Iarskaia-Smirnova. Oxford: Routledge, 2014. P. 42–66.
- Blank H. R. Psychoanalysis and Blindness // Psychoanalysis Quarterly. 1957. Vol. 26 (1). P. 1–24. <https://doi.org/10.1080/21674086.1957.11926043>
- Campbell T. (ed.) Disability Studies Emerging Perspectives. Leeds: Disability Press, 2009. 234 p.
- Chayne R. Theorising Culture and Disability: Interdisciplinary Dialogues // Journal of Literary and Cultural Disability Studies. 2009. Vol. 3 (1). P. 101–104. <https://doi.org/10.1353/jlc.0.0009>
- Corker M., Shakespeare T. Disability / Postmodernity: Embodying Disability Theory. London and New York: Continuum, 2002. 249 p.
- Cureton A., Wasserman D. T. (eds). The Oxford Handbook of Philosophy and Disability. Oxford: Oxford University Press, 2020. 1259 p.

- Dunham V. Images of the Disabled, Especially, the War Wounded in Soviet Literature // *The Disabled in the Soviet Union: Past and Present, Theory and Practice* / ed. by O. William, L. Siegelbaum. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1989. P. 151–164.
- Goffman E. *Stigma and Social Identity* // *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* / by E. Goffman. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. P. 3–39.
- Goodley D. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage, 2011. 217 p.
- Gerber D. F. (ed.). *Disabled Veterans in History*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000. 348 p.
- Helman C. *Culture, Health and Illness*. N. Y.: Oxford University Press, 2007. 512 p.
- Jonston D. *An Introduction to Disability Studies*. Oxford: David Fulton Publishers, 2005. 186 p.
- Mallett R., Runswick-Cole K. *Approaching Disability: Critical Issues and Perspectives*. London: Routledge, 2014. 180 p.
- Oliver M. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. London: Macmillan, 1996. 192 p.
- Shakespeare T., Watson N. The Social Model of Disability: An Outdated Ideology? // *Exploring Theories and Expanding Methodologies. Research in Social Science and Disability* / ed. by S. Barnartt, B. Altman. Vol. 2. Bingley: Emerald Group, 2001. P. 9–28.
- Siebers T. Disability Theory, Boldly Rethinking of the Last Thirty Years from the Vantage Point of Disability Studies. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008. 231 p.
- Thomas C. *Sociologies of Disability and Illness: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 213 p.
- Tregaskis C. 'Social Model Theory: The Story So Far' // *Disability & Society*. 2002. Vol. 17 (4). P. 457–470. <https://doi.org/10.1080/09687590220140377>
- Watson N., Vehmas S. (eds). *Routledge Handbook of Disability Studies*. London: Routledge, 2019. 562 p.

References

- Allport, G. W. 1954. *The Nature of Prejudice*. London: Addison-Wesley. 537 p.
- Blank, H. R. 1957. Psychoanalysis and Blindness. *Psychoanalysis Quarterly* 26(1): 1–24. <https://doi.org/10.1080/21674086.1957.11926043>
- Bernstein, F. 2014. Prosthetic Promise and Potemkin Limbs in Late-Stalinist Russia. In *Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union. History, Policy and Everyday Life*, ed. by M. Rasell and E. Iarskaia-Smirnova. Oxford: Routledge. 42–66.
- Campbell, T. (ed.) 2009. *Disability Studies Emerging Perspectives*. Leeds: Disability Press. 234 p.
- Chayne, R. 2009. Theorising Culture and Disability: Interdisciplinary Dialogues. *Journal of Literary and Cultural Disability Studies* 3 (1): 101–104. <https://doi.org/10.1353/jlc.0.0009>
- Chouyeva, E. 2008. Mir posle voyny: zhaloby kak instrument regulirovaniia otnoshenii mezhdu gosudarstvom i invalidami Velikoi Otechestvennoi Voini [World After the War: Complaints as an Instrument of Regulation of Interrelation Between the State and War Disabled People]. In *Sovetskaia sotsialnaia politika: stseny i deistvuiuschiye litsa. 1940–1985* [Soviet Social Policy: Scenes and Actors. 1940–1985], ed. by E. Iarskaia-Smirnova, and P. Romanov. Moscow: Variant. 96–120.
- Corker, M., and T. Shakespeare. 2002. *Disability / Postmodernity: Embodying Disability Theory*. London and New York: Continuum. 249 p.
- Cureton, A., and D. T. Wasserman (eds). 2020. *The Oxford Handbook of Philosophy and Disability*. Oxford: Oxford University Press. 1259 p.
- Danilova, N. 2009. Geroi v borbe za svoi prava: dvizheniia invalidov voyn v SSSR i v Rossii [Heroes Struggling for Their Rights: Movements of War Wounded in the USSR and in Russia]. In *Obshchestvennye dvizheniia v Rossii. tochki rosta, kamni pretkoveniia* [Social Movements in Russia. Points of Growing. Stumbling Blocks], ed. by P. Romanov, and E. R. Iarskaia-Smirnova. Moscow: Variant TSSGI. 59–82.

- Dunham, V. 1989. Images of the Disabled, Especially, the War Wounded in Soviet Literature. In *The Disabled in the Soviet Union: Past and Present, Theory and Practice*, ed. by W. McCagg, and L. Siegelbaum. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. 151–164.
- Goffman, E. 1963. Stigma and Social Identity. In *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, by E. Goffman. New Jersey: Prentice-Hall. 3–39.
- Goodley, D. 2011. *Disability Studies: An Interdisciplinary Introduction*. London: Sage. 217 p.
- Gerber, D. F. (ed.). 2000. *Disabled Veterans in History*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 348 p.
- Helman, C. 2007. *Culture, Health and Illness*. New York: Oxford University Press. 512 p.
- Iarskaia-Smirnova, E. R. 2001. Sotsial'noe konstruirovaniye invalidnosti [Social Constructing Disability]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 4: 38–45.
- Iarskaia-Smirnova, E. R. 2011. Telo i diskriminatsiia: invalidnost', gender i grazhdanstvo v postsovetском кино [Body and Discrimination: Disability, Gender, and Citizenship in Post-Soviet Cinematograph]. *Neprikosnovenyi zapas* 6: 84–91.
- Jonston, D. 2005. *An Introduction to Disability Studies*. Oxford: David Fulton Publishers. 186 p.
- Kharitonova, V. I. 2014. Nekonventsional'naia meditsina v sovremennoi Rossii [Non-Conventional Medicine in Contemporary Russia]. *Meditinskaiia antropologija i bioetika* 1(7). <https://medanthro.ru/?p=2017>
- Kurlenkova, A. S. and E. E. Nosenko-Stein (eds.). 2018. *Obratnaya storona Luny, ili chto my ne znaem ob invalidnosti (teoriya, reprezentatsiya, zhiznennye stili)* [The Dark Side of the Moon: What We Don't Know About Disability (Theory, Representation, Lifestyles)]. Moscow: MBA. 432 p.
- Mallett, R., and K. Runswick-Cole. 2014. *Approaching Disability: Critical Issues and Perspectives*. London: Routledge. 180 p.
- Nosenko-Stein, E. E. 2021a. Zachem antropologam izuchat' invalidnost'? (vvedenie v temu) [Why Do Anthropologists Study Disability?]. *Vestnik antropologii* 1: 33–35. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-53-1/33-35>
- Nosenko-Stein, E. 2021b. Tiazhest' stigmatov: reprezentatsiia cheloveka s OVZ v sovremennoi Rossiiskoi massovoi literature [Weight of Stigma: Representation of a Disabled Person in Contemporary Russian Mass Fiction]. *Koinon* 2(2): 48–69.
- Oliver, M. 1996. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. London: Macmillan. 192 p.
- Romanov, P. V., and E. R. Iarskaia-Smirnova. 2006. *Politika invalidnosti: sotsialnoe grazhdanstvo invalidov v sovremennoi Rossii* [Policy Dealing with Disability: Social Citizenship of Disabled People in Contemporary Russia]. Saratov: Nauchnaia kniga. 260 p.
- Romanov, P. V., and E. R. Iarskaia-Smirnova. 2011. Obraz vlasti i vlast obraza: bolnoe telo v culture [Image of Power and Power of Image: Sick Body in Culture]. *Teoriia mody: odezhda, telo, kultura* 18: 91–116. <https://publications.hse.ru/en/articles/74530543>
- Shakespeare, T., and N. Watson. 2001. The Social Model of Disability: An Outdated Ideology? In *Exploring Theories and Expanding Methodologies. Research in Social Science and Disability*, ed. by Barnartt S., and B. Altman. Vol. 2. Bingley: Emerald Group. 9–28.
- Siebers, T. 2008. *Disability Theory, Boldly Rethinking of the Last Thirty Years from the Vantage Point of Disability Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 231 p.
- Thomas, C. 2007. *Sociologies of Disability and Illness: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 213 p.
- Tregaskis, C. 2002. Social Model Theory: The Story So Far. *Disability & Society* 17(4): 457–470. <https://doi.org/10.1080/09687590220140377>
- Watson, N., and S. Vehmas (eds.). 2019. *Routledge Handbook of Disability Studies*. London: Routledge. 562 p.

© Х. Р. Курова, Н. З. Куров

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА АДЫГОВ И ПОПЫТКИ ЛЕЧЕНИЯ ИНВАЛИДНОСТИ В ИСТОРИЧЕСКОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

Традиционная медицина играет важнейшую роль в культуре каждого народа, формируясь под влиянием географической среды, флоры и фауны, а также пищевых привычек, которые обеспечивают поддержание здоровья сообщества. Путешественники, миссионеры и искатели приключений, исследовавшие Кавказ, внесли вклад в изучение и описание медицинских обычаев черкесов. Значительный след в развитии медицины народов Северного Кавказа оставила исламская культура, привнесшая практику врачевания через чтение Корана, молитву и медицинские процедуры, что способствовало появлению профессиональных медиков. Военная медицина черкесов, будучи неотъемлемым элементом их культуры, основанной на военном образе жизни, аккумулировала многолетний опыт борьбы с ранениями, переломами, ожогами и прочими боевыми травмами. Эти знания бережно хранились и передавались в узком кругу семей, чьи представители, как и священнослужители, пользовались особым уважением в обществе. О продолжении практик народной медицины в т. ч. и после исхода с Кавказа свидетельствуют приведенные авторами сведения, полученные в ходе анализа полевых материалов из Турции. Тем не менее, как показано в статье, ограниченность исторических источников препятствует полному раскрытию секретов и методов адыгской медицины.

Ключевые слова: народная медицина, военная медицина, адыги, черкесы, Кавказ

Ссылка при цитировании: Курова Х. Р., Куров Н. З. Народная медицина адыгов и попытки лечения инвалидности в исторической ретроспективе // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 236–244.

Курова Харият Руслановна — лаборант исследователь, ФГБУН Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12). Эл. почта: tuguzhr@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-5929-5391>

Куров Нурбий Заурович — лаборант исследователь, ФГБУН Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12); аспирант, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: bnurbi@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1341-0899>

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00214 «Цифровые технологии и качество жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: сравнительный опыт пост-советских стран и Государства Израиль».

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/236-244

Original article

© *Harriet Kurova, and Nurbiy Kurov*

CIRCASSIAN FOLK MEDICINE AND DISABILITY TREATMENT IN HISTORICAL CONTEXT

Folk medicine plays an important role in the culture of each nation, being shaped by its geographical environment, natural flora and fauna, and dietary habits, which ensure community health. Travelers, missionaries and adventurers who explored the Caucasus contributed to the study and description of Circassian medical practices. Islamic culture has had a significant impact on the development of medicine in the North Caucasus. The practice of healing through the Koran, prayer and medical procedures contributed to the emergence of professional physicians. Circassian military medicine, based on a military lifestyle, accumulated many years of experience in dealing with wounds, fractures, burns and combat injuries. This knowledge was carefully preserved and passed down within a select group of families whose members, like the clergy, were held in high regard within society. Information obtained from the analysis of field materials from Turkey allows us to draw conclusions about the continuation of traditional medical practices after the exodus from the Caucasus. However, the limited availability of historical sources prevents the full disclosure of the secrets and methods of Circassian medicine.

Keywords: *Traditional medicine, military medicine, Adyghe, Circassians, Caucasus*

Authors Info: **Kurova, Harriet R.** — Research Assistant, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: tuguzhr@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-5929-5391>

Kurov, Nurbiy Z. — Research Assistant, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Postgraduate Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: bnurbi@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1341-0899>

For citation: Kurova, H. R., and N. Z. Kurov. 2026. Circassian Folk Medicine and Disability Treatment in Historical Context. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 236–244.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, grant №. 23-18-00214 «Digital Technologies and Quality of Life of People with Disabilities: Comparative Experience of the Post-Soviet Countries and the State of Israel».

Введение

Тема медицины у адыгов, а тем более инвалидности и ее лечения, в кавказоведении является слабоизученной. Малочисленность источниковой базы делает проблематичным решение задачи по изучению аспектов лечения инвалидизации у адыгов. Однако, имеющиеся сведения позволяют обобщить некоторые факты о методах народной медицины адыгов. При этом народная медицина является важной составля-

ющей культуры любого народа. Медицинские знания формировались в зависимости от географической зоны проживания народа, особенностей местной флоры и фауны, а также соотношения в системе питания продуктов растительного и животного происхождения, что наиболее эффективно поддерживало здоровье людей. Значительное влияние на состояние здоровья населения оказывало не только использование растений и трав, но и их регулярное употребление в разные сезоны — от ранней весны до поздней осени. Практически каждая семья знала о целебных свойствах лекарственных растений и животных продуктов, применяя их как для профилактики, так и для лечения. Народная медицина на протяжении столетий оставалась важным элементом здравоохранения народов Кавказа.

Изучением, а скорее описанием аспектов народной медицины черкесов занимались путешественники, миссионеры и авантюристы, посещавшие Кавказ. Обширные сведения оставлены французским дворянином, путешественником, агентом шведского короля Карла XII, Обри де ла Моттре, который под видом врача посетил земли черкесов в первой половине XVIII века. В 1724 г. Моттре на английском языке издает в Лондоне два тома своих «Путешествий по Европе, Азии и части Африки». В своем труде Обри де ла Моттре рассказывает о методах оспопрививания у черкесов. Карл Кох, ученый-естествоиспытатель, совершивший во второй половине XIX в. путешествие на Кавказ, описывал отдельные аспекты народных врачеваний черкесов. Сведения о медицинских практиках адыгов оставили и российские военные, участвовавшие в Кавказской войне. В 1859 г. в городе Дрездене была издана книга под названием «Воспоминания о путешествиях по Кавказу немецкого профессора Коленати» в которой приводятся сведения о военной медицине адыгов. Автор труда — Фридрих Коленати, ботаник и энтомолог, летом 1843 г. принял участие в военной экспедиции российской армии на Правом фланге Кавказской Линии. Ценны и воспоминания офицера Ф. Ф. Торнау, прожившего в плену у черкесов два года.

Среди современных отметим одну из немногочисленных работ по медицине адыгов «Народная медицина адыгов», изданную в Майкопе в 1996 г. Автор труда Г. Г. Тхагапсова сделала подробное описание врачебных практик черкесов, методов траволечения, уделила большое внимание диетотерапии — лечению болезней с помощью специально подобранной и приготовленной пищи. Интересны исследования А. С. Мирзоева, посвященные военной медицине черкесов. В своей статье «Народная военная медицина черкесов» автор отмечает, что накопленный за столетия эмпирический опыт в условиях милитаризованного быта способствовал созданию достаточно эффективных методов народной медицины для лечения различных ран, переломов, ожогов и других последствий боевых действий.

Описание народной медицины адыгов

В адыгском языке лекарей называют «Іазэ». Термин «Іазэ» имеет два значения — «умелец» и «лекарь», образовано сложением слова «Іэ» (рука) и глагольной основы «зэ» (поворачиваться), а этимологическое значение сформулировано как «тот, у кого проворные руки» (Шагиров 1977: 157). Искусство врачевания осваивалось в зрелом возрасте. Молодым людям не разрешалось заниматься лечением больных людей или готовить лекарства, девушкам запрещалось присутствовать во время родов, объяснялось это представлением о том, что лекарь берет на себя часть болезни. С этим

были связаны и вопросы оплаты лекарю. Считалось, что нужно оставить хоть какую-то вещь в качестве платы для того, чтобы болезнь не осталась в доме лекаря. Сложно определить размер платы, так как в исторической литературе этот вопрос не нашел отражения. По всей видимости, врач не мог устанавливать свою плату, но больной по обычаю благодарности должен был выразить ее в силу своих возможностей (Тхагансова 1996: 41).

Большое влияние на развитие медицины у народов Северного Кавказа оказала исламская культура и медицина. Ислам и его распространение на Кавказе позволили сформировать слой врачей, которые занимались лечением болезней посредством чтения Корана, молитв и медицинских практик. Но при этом существовала и другая категория врачей, которые черпали знания не из религии, а из семьи, то есть получали свои знания от отцов, передавали опыт последующему поколению. О существовании двух категорий врачей у черкесов¹ можно судить по записям этнографа, просветителя Султана Хан-Гирея: «Класс людей, в Черкесии занимающийся врачебным искусством, делится на два разряда. Первый составляют духовные: они большею частью лечат больных, читая молитвы над ними; дают им пить воды, в которую положены ими написанные молитвы, и пришивают молитвы к платью больных... Другой разряд врачей состоит, так сказать, из доморощенных лекарей. Лекарства, употребляемые ими, готовятся из разных растений, в своих землях добываемых» (Хан-Гирей 1992: 106). Кроме того, заметки Хан-Гирея свидетельствуют о том, что каждый разряд «врачей» занимался определенными болезнями: духовные лекари, в основном, лечили недуги, имевшие психосоматическое происхождение; доморощенные лекари занимались ранами, а в особых случаях и хирургией, а также лечили тяжелые и продолжительные болезни, такие как опухоли, нарывы на теле.

Наиболее ранние упоминания о врачевании у адыгов мы находим в известиях европейских авторов и связаны они, в основном, с оспой и оспопрививанием. Обширные сведения оставлены французским дворянином, путешественником, агентом шведского короля Карла XII, Обри де ла Моттре, который под видом врача посетил земли черкесов в первой половине XVIII в. Моттре изначально намеревался выдать себя за купца, но изменил свой план, воспользовавшись советом армянина из Каффы назваться врачом, так как последние в черкесском обществе были в почете, нежели купцы. Тем более, что его странствия по многим странам и купленные лекарства позволяли ему «прослыть с тем небольшим запасом знаний по медицине за довольно искусного в этой профессии» (АБКИЕА 1974: 123). Не заметив среди черкесов, отмеченных оспой, Моттре попытался узнать, каким образом проходит оспопрививание у черкесов. Застав процесс вакцинации девочки четырех-пяти лет, Моттре подробно описал процесс в своих мемуарах. Оспопрививание проходило двумя путями: либо извлеченный гной из оспенных пузырьков больного с помощью трех связанных иголок заносили под кожу здорового человека, либо же в постель к зараженному человеку клали здорового человека, которого хотели привить; но сделать это нужно было до того, как созреют оспенные пузырьки. Моттре отмечал, что вакцинацию производили пожилые женщины, так как именно они считались самыми разумными и лучше разбирающимися в данной практике (АБКИЕА 1974: 143). Хотя в XVIII в. европейские авторы писали о методах оспопрививания, уже в XIX в. в ряде источников отрицается факт знакомства адыгов с данными знани-

¹ Черкесы — экзоним адыгов.

ями. С. М. Броневский, перечисляя основные болезни, распространенные среди черкесского населения, отмечал и оспу, сильно свирепствующую по причине того, что местное население не владело методами вакцинации (*Броневский* 2004: 175). Подтверждение тому мы находим и у Султана Хан-Гирея, который заметил, что черкесам неизвестно прививание оспы, которая похищает у них много детей (*Хан-Гирей* 1992: 104). Трудно ответить, по каким причинам произошло забвение методов оспопрививания. Мы предполагаем, что вакцинация не являлась массовым явлением и была распространена лишь в некоторых адыгских обществах, либо вследствие сформировавшегося коллективного иммунитета к оспе методы вакцинации стали забываться. Последнее предположение находит отражение и в работе Г. Г. Тхагапсовой: «Широкое применение описанных европейскими путешественниками эмпирических методов вариоляции у детей дало положительные результаты. Сформировался устойчивый коллективный иммунитет, создавалась невосприимчивость к оспе у целого поколения. Это привело к тому, что оспа на определенное время оставила адыгскую этническую среду. За ненадобностью методы вариоляции стали забываться» (*Тхагапсова* 1996: 24). Источники позволяют реконструировать и другие приемы лечения оспы, которые в народной адыгской медицине развились в своеобразное обрядово-вербальное действие. Так, адыги не называли оспу напрямую, чтобы не привлечь к себе болезнь, и именовали ее «Зиусхъан» — «Господин».

Для лечения больного оспой существовала песня «ШьорэкI орэд» — «Песня лечения оспы», в которой болезнь и ее покровитель не назывались, а вместо них также использовалась табуированная лексика. Песни исполнялись на специальных обрядах «Клапш» (чапш), устраиваемых по ночам в лечебных целях вокруг раненных, болеющих оспой или людей с тяжёлыми переломами и травмами. Известный адыгский писатель, фольклорист З. Налоев разделял в историческом развитии чапш на два условных этапа: магический и карнавально-праздничный (*Налоев* 2009: 129). Древний этап связан с магическим началом, так как главным лекарством здесь выступало магическое воздействие на болезнь, о чем говорят и сами действия (ритуалы), выполнявшиеся во время обряда. Чапшевые обряды включали в себя четко регламентированные действия, выполнявшиеся в определенной последовательности. После того, как больного уложат в постель, в доме у него собирались жители аула, а самые близкие родственники дарили овец и коз, которые становились угощением для присутствующих на обряде; так как чапш связывали с Тлепшем — покровителем кузнечного ремесла и в то же время покровителем медицины, то около больного клали железные предметы, по которым начинали стучать, если раненный засыпал (*Жардецкая* 1940: 59). Кроме врача, на чапш присутствовала дае — сиделка, или, как мы бы сказали сейчас, медсестра, задачей которой являлось менять повязки, кормить больного, следить за его состоянием. Вечером, когда все участники чапша расходились, при больном оставалась дае. Карл Кох, ученый-естествоиспытатель, совершивший во второй половине XIX в. путешествие на Кавказ, отмечал, что черкесы верят в злых духов, приносящих болезни, поэтому стараются их выгнать: «Особенно большое значение они придают тому, чтобы больной не спал ночью, так как в это время злые духи особенно опасны. Поэтому все родные и друзья приходят в дом, шумят и даже затевают воинственные игры, чтобы не дать больному уснуть» (*АБКИЕА* 1974: 621). С XX в. чапш теряет свой магический характер и трансформируется в карнавально-праздничный, выполняя функцию развлечения, устраиваемая для больного. Как справедливо отметила Н. Жардецкая во

время экспедиции в Шапсугии: «Вера в чапш жива и сейчас, то теперь чапшу дается рационалистическое истолкование» (Жардецкая 1940: 62).

По сведениям И. Ф. Бларамберга, генерал-лейтенанта, исследователя Кавказа, основными болезнями у черкесов, приводящими к инвалидизации, являлись офтальмия и катаракта (Жардецкая 1940: 388). Глазные болезни были характерны для горских народов, о чем пишет и С. М. Броневский: «Общая горским народам болезнь есть воспаление в глазах, бельмы и последующая за оным слепота, каковые припадки отчасти приписать должно отражению солнечных лучей от снеговых гор во время весенних и летних жаров» (Броневский 2004: 175). В народной медицине адыгов можно выделить два метода лечения глазных болезней — хирургический и терапевтический, о каждой из которых подробно пишет Г. Г. Тхагапсова в своем исследовании «Народная медицина адыгов». В случаях воспаления конъюнктивы применялись терапевтические методы лечения, заключавшиеся в закапывании в больной глаз грудного молока непосредственно из молочной железы, при этом желательным являлось закапать в глаз молоко женщины, родившей мальчика; еще одним терапевтическим способом лечения являлись отвары или сжигание лекарственных растений — так обычно лечили трахому (Тхагапсова 1996: 15). О хирургическом методе лечения известно гораздо меньше, применялся он при лечении такого заболевания, как «нэкЫуф» — бельмо, которое снимали посредством конского волоса.

Говоря о народной медицине адыгов, стоит обратиться и к практикам, бытовавшим в многочисленной черкесской диаспоре образовавшейся после окончания Кавказской войны. В архиве полевых материалов Адыгейского республиканского института гуманитарных исследований им. Т. М. Керашева есть сведения и о медицине адыгов, полученные в ходе экспедиции в Турцию 1998 г. (АРИГИ 1998). Старожил одного из черкесских селений вблизи г. Дюздже на аудиозаписи отмечает, что в каждом ауле жили бабушки, лечившие повышенное давление, головокружение и убиравшие слез. Давление и головную боль лечили тугой повязкой на голову, лекарь сильно сжимал руками голову пациента, данное действие сопровождалось молитвами из Корана. Врачевание Кораном также широко использовалось в среде черкесов Турции. Респондент упоминает травников и костоправов, живших ранее в черкесских селениях Турции, но уже утративших свою роль из-за развития медицины в государстве.

Данные процедуры для снижения давления практиковались адыгами и на Родине, отметим, что авторы данной статьи еще застали те времена, когда наши бабушки лечили головную боль методами, описанными выше, но уже сочетали их с употреблением обезболивающих таблеток. Снимая слез женщины, читали про себя молитву над человеком, действие заканчивалось круговым выдыханием воздуха и троекратным поплевыванием на голову больного (ПМА 2021). В адыгской среде бытуют и анекдотичные случаи данной практики народной медицины, так по рассказам старожилов а. Урупского Успенского района Краснодарского края уже в советский период женщины дойдя до почтенного возраста автоматически воспринимались в обществе, как хранители старинных медицинских практик. Однако, ввиду утраты религиозных знаний некоторые женщины не знали исламских молитв и заменяли в практике их сочетанием слов: «Хьабжьын, бжьыныф — пу!» (Лук круглый, чеснок — тьфу!) (ПМА 2023). Обряд именовался «Напщэ» — «снятие / сдувание сглаза» или «Епщэн», что дословно можно перевести, как «обдуть» или «подуть».

Некоторые аспекты военной медицины адыгов

Частые военные походы и милитаризованный быт делали наличие военной медицины как элемента военной организации необходимым. Погибших и раненных обязательно забирали с поля боя, затем возле костра перевязывали раны. Ампутация применялась крайне редко, о чем свидетельствуют и наблюдения русского офицера Ф. Ф. Торнау: «Надо отдать справедливость искусству, с которым горские лекари вылечивают самые опасные раны. Ампутация у них не в употреблении, и мне не раз случалось видеть кости, сращенные после того, как они были раздроблены картечью» (Торнау 1999: 322). Слава горских лекарей была настолько большой, что во время Кавказской войны многие русские офицеры предпочитали лечиться у горских лекарей, отдавая им предпочтение перед российскими военными хирургами (Манышев 2016: 122). Известный русский хирург Н. И. Пирогов во время экспедиции на театр военных действий в 1847 г. с целью инспекции военных госпиталей Екатеринодара, Пятигорска, Прочного Окопа, Владикавказа удивлялся, что в кавказских лазаретах он не обнаружил ампутированных. Иногда раненые русские солдаты, боясь ампутации, обращались к горским врачам, которые не применяли ампутацию и даже переломы больших костей лечили консервативным путем (Адыги 2022: 523). Методы лечения ран на Кавказе, которые наблюдал Н. И. Пирогов, также заставили его пересмотреть и раскритиковать общепринятую в медицине того времени тактику наложения первичных глубоких швов на раны (Пирогов 1849: 220). В адыгской этномедицине использовался метод открытого лечения ран с очищением раневого отверстия от омертвевших тканей, сукровицы и гноя. Согласно этнографическим материалам, лекарь Кучмезов Учужук лечил ему пулевое ранение на спине, которое отказались лечить в больнице. Одна пуля вросла, другую он удалил. Лекарь застругал тонко палочку, обернул бараньей шерстью, немного опалил, обмакнул в топленое масло и этим фитилем чистил рану (Адыги 2022: 524). Хан-Гирей, описывая деятельность доморощенных лекарей, отмечал, что, хотя врачи эти и могут отпиливать поврежденные кости, но никогда не отнимают целых суставов (Хан-Гирей 1992: 106). Бывали случаи, когда разбитые кости человека заменялись костями животных. Данные операции проводили старики, которые держали свое искусство в тайне, и, по всей видимости, эти тайны переходили от поколения к поколению в роду (Жардецкая 1940: 61). А. Н. Дьячков-Тарасов в своем очерке, посвященном одному из адыгских обществ абадзехам, также отмечал: «С большим искусством горские врачи лечили раны, причем редко прибегали к ампутации, а исключительно прикладывали травы и мази» (Дьячков-Тарасов 1902: 619).

Во время краткосрочных походов в составе войск находился лекарь, но неизвестно, сопровождали ли лекари наездников во время дальних походов. Медицинскими знаниями обладали опытные наездники, которые могли оказать первую медицинскую помощь; с собой в походы они возили различные лекарственные мази и травы, перевязочные бинты из пропитанных воском льняных или хлопчатобумажных тканей, специальных тампоны — затычки для сквозных и глубоких ран (Мирзоев 2020: 14). О традиции назначения лекарей при черкесских войсках писали и английские авантюристы. Так, Дж. Бэлл отмечал в своем дневнике: «Передав в их распоряжение моего коня, шубу и мои револьверы, я расстался с ними (выразив надежду встретиться с ними по ту или иную сторону) и отправился искать пристанище на ночь в сопровождении главного хирурга, которому вожди отсоветовали следовать за вой-

сками вследствие его болезни и выразили желание оставить его на несколько дней на моем попечении» (Бэлл 2007: 459).

Черкесские лекари раны, нанесенные огнестрельным и холодным оружием, лечили одними и теми же средствами и способами, но в первом случае сначала извлекали из раны пулю или осколки. Искусные лекари, которые умело удаляли пули из ран, назывались «шэхэх» (извлекатели пуль). Во время операции извлечения из раны пули, осколков и других инородных тел использовались специально изготовленные хирургические инструменты: «штапхэ», «шэхэхыльэ». Первый — хирургический инструмент, род пинцета для извлечения пули из раны. Второй — инструмент, также приспособленный для извлечения из раны пуль, наконечников стрел, осколков и других инородных тел, имел форму шипа с ложечкой на боку острия.

Заключение

Адыгская народная медицина на протяжении многих веков играла ключевую роль в поддержании здоровья местных жителей и лечении различных недугов. Этот опыт накапливался столетиями, переходил от одного поколения к другому, обогащаясь как рациональными знаниями и методами, так и иррациональными представлениями, возникшими вследствие почитания таинственной силы природы и религиозных обычаев. Однако до наших дней она не сохранилась в полном объеме своего богатства и многообразия. Сведения, полученные нами в ходе анализа полевых материалов из Турции, позволяют сделать выводы и о продолжении практик народной медицины уже после исхода с Кавказа. Военная медицина черкесов также была неотъемлемой частью традиционной культуры, связанной с милитаризованным укладом жизни. Многолетний практический опыт, накопленный в условиях постоянной боевой готовности, привел к разработке действенных народных методов лечения ранений, переломов, ожогов и иных последствий сражений. Эти знания передавались из поколения в поколение среди особых семей, представители которых черкесские целители занимали важное положение в обществе, подобно служителям культа и военным. К сожалению, недостаточность источниковой базы не позволяет в полной мере раскрыть тайны и методы лечения адыгских лекарей.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы авторов. 2021–2023 гг.

АБКНКА 1974 — Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Составление, редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с.

АРИГИ — Архив АРИГИ. Черкесы диаспоры. Тр. 3. Д. 574.

Бэлл 2007 — Бэлл Дж. Дневник пребывания в Черкесии в течение 1837–1839 годов (перевод с английского). Нальчик, 2007. Т. 1. 407 с.

Дьячков-Тарасов 1902 — Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Кн. 22. С. 1–50.

Пирогов 1849 — Пирогов Н. И. Отчет о путешествии по Кавказу, содержащий полную статистику ампутаций, статистику операций, произведенных на поле сражения в различных госпиталях России с помощью анестезирования, опыты и наблюдения над огнестрельными ранами и проч. СПб.: Тип. Э. Праца, 1849.

Торнау 1999 — Торнау Ф. Ф. Секретная миссия в Черкесию русского разведчика барона

Ф. Ф. Торнау. Воспоминания и документы. Нальчик: Издательский центр Эль-Фа, 1999. 492 с.

Хан-Гирей 1992 — *Хан-Гирей*. Записки о Черкесии. Нальчик: Эльбрус, 1992. 346 с.

Научная литература

Адыги: Адыгейцы. Кабардинцы. Черкесы. Шапсуги / отв. ред. А. Х. Абазов, Ю. Д. Анчабадзе, А. В. Кушхабиев, М. М. Паштова. М.: Наука, 2022. 870 с.

Бронеvский С. М. Новейшие известия о Кавказе. СПб.: Петербургское Востоковедение, 2004. 464 с.

Жардецкая Н. Народная медицина и лечебная магия у черкесов // Религиозные пережитки у черкесов-шапсугов / ред. С. А. Токарев и Е. М. Шиллинг. М.: МГУ, 1940. С. 58–65.

Маньишев С. Б. Военная медицина народов Северного Кавказа в первой половине XIX в. // Этнографическое обозрение. 2016. № 2. С. 116–129.

Мирзоев А. С. Народная военная медицина черкесов // Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. 2020. № 1 (44). С. 13–21. <https://doi.org/10.31007/2306-5826-2020-1-44-13-21>

Налоев З. М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик: Эльбрус, 2009. 653 с.

Тхагапсова Г. Г. Народная медицина адыгов. Майкоп: Адыгейский республиканский институт гуманитарных исследований, 1996. 157 с.

Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. М.: Наука, 1977. 225 с.

References

Abazov, A. Kh., Yu. D. Anchabadze, A. V. Kushkhabiev, and M. M. Pashtova (eds.). 2022. *Adygi: Adygeitsy. Kabardintsy. Cherkesy. Shapsugi* [Adygs: The Adygeans. Kabardians. Circassians. Shapsugi]. Moscow: Nauka. 870 p.

Bronevsky, S. M. 2004. *Noveishiia izvestiia o Kavkaze* [The Latest News about the Caucasus]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 464 p.

Manyshev, S. B. 2016. *Voennaia meditsina narodov Severnogo Kavkaza v pervoi polovine XIX v.* [Military Medicine of the Peoples of the North Caucasus in the First Half of the 19th Century]. *Ethnographicheskoe obozrenie* 2: 116–129.

Mirzoev, A. S. 2020. *Narodnaia voennaia meditsina cherkesov* [Folk Military Medicine of the Circassians]. *Vestnik Kabardino-Balkarskogo instituta gumanitarnykh issledovaniy* 1(44): 13–21. <https://doi.org/10.31007/2306-5826-2020-1-44-13-21>

Naloev, Z. M. 2009. *Etiudy po istorii kul'tury adygov* [Studies on the History of the Culture of the Adygs]. Nal'chik: El'brus. 653 p.

Shagirov, A. K. 1977. *Etimologicheskii slovar' adygskikh (cherkesskikh) yazykov* [Etymological Dictionary of the Adyghe (Circassian) Languages]. Moscow: Nauka. 225 p.

Tkhagapsova, G. G. 1996. *Narodnaia meditsina adygov* [Traditional Medicine of the Adygs]. Maikop: Adygeiskii respublikanskii institut gumanitarnykh issledovaniy. 157 p.

Zhardetskaia, N. 1940. *Narodnaia meditsina i lechebnaia magiia u cherkesov* [Traditional Medicine and Healing Magic among the Circassians]. In *Religioznye perezhitki u cherkesov-shapsugov* [Religious Relics of the Shapsug Circassians], ed. by S. A. Tokarev and E. M. Shilling. Moscow: MGU. 58–65.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/245-262

Научная статья

© Р. Ш. Кузнецова

НЕЗДОРОВЬЕ И ИНВАЛИДНОСТЬ В АБХАЗСКОМ ОБЩЕСТВЕ

Несмотря на сравнительную незрелость медицинская антропология доби- лась заметного успеха в изучении локальных медицинских практик, однако пока еще недостаточно внимания уделила положению людей с ограниченны- ми возможностями здоровья (ОВЗ) в неевропейских обществах и культурах. На основании как опубликованных источников, так и собственного полевого материала, собранного в результате многолетнего включенного наблюдения, автор статьи делает попытку охарактеризовать сложившиеся в Абхазии представления и практики в отношении инвалидности. В частности, она приходит к выводу о том, что традиционная абхазская модель инвалидности не выглядит слишком уж экзотически и ближе всего медицинской, в европей- ском понимании. Но при этом акцент в ней все же смещен — куда меньшее число проявлений ОВЗ трактуется как терапевтическая (медицинская) про- блема, даже если считать специфическим проявлением лечения, врачевания магические действия. Вместе с тем слишком многие формы недугов принима- ются в ней фаталистически как данность. Быть в абхазском обществе чело- веком с ОВЗ — это проблема не только и не столько одинокой личности, как в европейских культурах, сколько семьи и рода. Жизнь наиболее ущемленных людей протекает здесь почти исключительно на семейном уровне, и в этом смысле они исключены из общества. Для Абхазии не свойственно наделять особым статусом людей с «отклонениями».

Ключевые слова: медицинская антропология, народная медицина, Кавказ, абхазы, инвалидность, модели, конструктивизм

Ссылка при цитировании: Кузнецова Р. Ш. Нездоровье и инвалидность в Абхазском обществе // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 245–262.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/245-262

Original article

© Rita Kuznetsova

ILLNESS AND DISABILITY IN ABKHAZ SOCIETY

Despite its relative immaturity, medical anthropology has achieved notable success in studying local medical practices but has paid comparatively little attention to the

Кузнецова Рита Шаликовна — старший преподаватель, Кубанский государственный университет (Российская Федерация, 350040 Краснодар, Ставропольская ул., 149); научный сотрудник, ФГ- БУН Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12). Эл. почта: ritakuznetsova2015@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2233-2378>

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00214 «Цифро- вые технологии и качество жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: сравни- тельный опыт пост-советских стран и Государства Израиль».

situation of people with disabilities in non-European societies and cultures. Based on both published sources and her own field data collected through long-term participant observation, the author attempts to characterize the concepts and practices regarding disability that have developed in Abkhazia. In particular, she concludes that the traditional Abkhaz model of disability does not look too exotic and is not too different from the European medical model. But its general emphasis is still shifted because fewer manifestations of disabilities are interpreted as therapeutic (medical) problems, even when magical actions are considered a specific form of treatment and healing. At the same time, many ailments are fatalistically accepted. Being a person with disabilities in Abkhaz society is a problem for a family or clan, and not only and not so much for a single individual, as everywhere in European cultures. The lives of the most disadvantaged people here take place almost exclusively at the family level, and thus they are excluded from society. It is not typical for Abkhazia to recognize some special status for people with “deviations”.

Keywords: *medical anthropology, folk medicine, Caucasus, Abkhaz, disabilities, models, constructivism*

Author Info: Kuznetsova, Rita S. — Lecturer, Kuban State University (Krasnodar, Russian Federation); Researcher, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: ritakuznetsova2015@yahoo.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2233-2378>

For citation: Kuznetsova, R. S. 2026. Illness and Disability in the Abkhaz Society. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 245–262.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, grant №. 23-18-00214 «Digital Technologies and Quality of Life of People with Disabilities: Comparative Experience of the Post-Soviet Countries and the State of Israel».

По данным Всемирной организации здравоохранения, каждый шестой человек в мире страдает существенными ограничениями здоровья. Инвалидность — пространственное явление, с которым сталкивается на своем жизненном пути немало людей лично или с их родственниками. Увеличение численности людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ) — это результат действия различных факторов, распространения болезней, старения населения, бедности, низкого уровня медицинского обеспечения и многого другого (ВОЗ).

Как правило люди с проблемами здоровья встречаются с различными затруднениями во многих сферах жизни, в том числе при получении медицинской помощи. Так, недостаток знаний у врачей, негативное отношение к пациентам, их дискриминация со стороны медперсонала и работников здравоохранения, невозможность беспрепятственного доступа в медицинские учреждения в силу отсутствия безбарьерной среды, неосведомленность самих людей с ОВЗ о проблемах инвалидности и отсутствие механизмов сбора и анализа соответствующих данных — все эти явления усугубляют несправедливые ограничения для охраны здоровья этой группы населения.

Люди с ОВЗ сталкиваются с предвзятым отношением, подвергаются дискриминации и стигматизации, что опять-таки сказывается на их физическом и психическом здоровье (об этих и других проблемах данной категории населения, см.: Charlton 1998; Романов, Ярская-Смирнова 2006; Курленкова, Носенко-Штейн 2018 и др.). Законодательство и социальная политика могут лишать таких людей права самостоя-

тельно принимать решения и делают возможным применение ряда вредных практик в сфере здравоохранения, включая принудительную стерилизацию, недобровольную госпитализацию и лечение и даже помещение в специализированные закрытые учреждения (ВОЗ).

По-другому взглянуть на содержание и сущность того, что мы по привычке называем инвалидностью, позволяют исследования антропологов, придерживающихся идей культурного релятивизма. Так еще Мэри Дуглас (*Douglas 1966; Дуглас 2000*) в качестве базовой концепции при сравнительном изучении разнообразных традиций отношения к людям с ОВЗ, предложила использовать понятие *anomaly* (в русском переводе «отклонение»). В самом общем виде аномалии рассматриваются людьми как угроза их социальному порядку. «При негативном подходе, — пишет исследовательница, — мы либо игнорируем их, то есть просто не воспринимаем, либо, воспринимая, отвергаем их» (*Дуглас 2000: 69*). Такой взгляд на инвалидность как на «отклонение» господствовал во многих культурах в течение веков. В наши дни в рамках позитивной (аффирмативной) модели инвалидности возможно и противоположное, позитивное восприятие опыта людей с ОВЗ: «Для человека не является невозможным пересмотреть свою индивидуальную классификационную схему» (*Дуглас 2000: 69*). Понятие аномального было широко признано многими антропологами и учеными, разрабатывающими теорию культуры, как отправная точка, с которой можно начать исследование культурных различий в интересующей нас области и последствий такого рода различий.

Продолжая эту линию, П. Девлигер (*Devlieger 1999*) считает инвалидность интерстициальной категорией, которая связана с другим ключевым понятием — *liminality* (лиминальностью), т. е. пороговым состоянием в концепции В. Тэрнера (1983), когда индивид буквально — «ни там, ни тут». Любая необычная манифестация в телесном и поведенческом отношениях может восприниматься как аномалия, что вполне вписывается в рамки медицинской модели инвалидности, для последователей которой люди с ОВЗ — люди с тяжелыми нарушениями здоровья, глубоко несчастные, нуждающиеся в опеке. И люди, демонстрирующие определенные признанные обществом отличия, будут подвергаться стигматизации в понимании И. Гофмана (*Goffman 1986*). Если говорить сжато, то современная антропология интерпретирует стигматизацию как выделение группы лиц по причине их отличий от большинства и обладающих низким статусом; эти группы или отдельные лица могут длительное время находиться в лиминальном состоянии (потеря в результате роли и статуса), что вызывает негативную реакцию к таким группам или индивидам со стороны окружающих (*Reid-Cunningham 2009: 105–106*).

Тем не менее, в других условиях этих же людей могут наделять святостью и даже помещать на вершину социальной иерархии. М. Маршалл (*Marshall 1996*) подчеркивает, что в разных обществах может выработаться различное отношение к индивидам, у которых есть врожденные нарушения, либо вызванные несчастными случаями или болезнями. Их могут не считать инвалидами, как, например, у микронезийцев на Каролинских островах, если только это нарушение не сочетается с неспособностью говорить и/или слышать; то есть с неспособностью к культурным манипуляциям и участию в социальной жизни общества.

Многие из исследований, подготовленных антропологами в разных уголках мира, играют сегодня роль образца, как, например, серия публикаций Стэнли и Рут Фридов о деревне Шанти-Нагар в северной Индии, особенно выпуск «Болезнь и здоровье»

(Freed, Freed 1979). В этой книге авторы показывают столкновение в обыденной жизни членов этой общины традиционных представлений о здоровье и нездоровье, болезнях и способах их лечения с современной западной медициной; анализируют вопросы доступности и эффективности последней и проч.

В настоящее время антропологи, обращающиеся к изучению проблем людей с ОВЗ, сходятся в том, что «инвалидность можно считать культурой, культуру можно считать инвалидностью, а культурные нормы и ценности влияют на концепции (в осмыслении инвалидности — *P. K.*)» (Reid-Cunningham 2009: 99).

К 1970-м гг. из подобных исследований сложилась особая субдисциплина — медицинская антропология, активно развивающаяся в странах Запада, в особенности в Северной Америке и Великобритании. Например, в США было создано Общество медицинской антропологии (SMA), основной задачей которого стало изучение антропологических аспектов здоровья и болезни. По утверждению Дж. Фостера, у истоков медицинской антропологии находились четыре самостоятельных направления — физическая антропология, этнография «туземной медицины», анализ культуры и личности в рамках американской культурной антропологии и прикладные антропологические исследования международных программ здравоохранения, начатые еще в 1940-е гг. (Foster, Anderson 1978: 4–8). В 1971 г. Общество становится отделением Американской ассоциации антропологов. Сейчас в него входят ученые не только из США, но и из стран Европы, Азии, Африки (см. веб-сайт SMA).

Определенным обобщением итогов развития медицинской антропологии стала “Encyclopedia of Medical Anthropology”, выпущенная в 2004 г. двумя крупными антропологами из Йельского университета Кэрл и Мелвином Эмберами. В главе “Disability/Difference” Рассел Шаттлворт (Ember, Ember 2004: 360–373) на основании кросс-культурных сопоставлений делает вывод, что в различных обществах воспринимаются аномальными не одни и те же виды телесных (физических) и поведенческих различий, и что социальные реакции на них также могут различаться. При этом важно учитывать местный контекст, представления о роли индивида в обществе, уровень его благосостояния и возможности трудоустройства. Слишком часто антропологи грешат тем, что проводят сравнения между локальными мирами своих информантов и своим собственным.

В России медицинская антропология — в целом молодое еще научное направление, которое, однако, привлекает все больше исследователей. Ассоциация медицинских антропологов (АМА) была официально зарегистрирована только во время проведения 3–5 июля 2013 г. 1-го Всероссийского научного интердисциплинарного симпозиума (с международным участием) «Медицинская антропология в России и за ее пределами». Изучение соответствующих проблем велось в нашей стране давно, но довольно бессистемно. В АМА объединились прежде разрозненные группы биологических и социокультурных антропологов. Как подчеркивает В. И. Харитоновна (Харитоновна 2015: 5): «Нашу научную деятельность в этой области пока сложно сравнивать с уровнем развития западной медицинской антропологии, которая опередила нас на полсотни лет».

Насущной проблемой антропологии, особенно российской, занятой изучением инвалидности, по-прежнему является преодоление сложившихся дисциплинарных барьеров: этнологам не хватает знаний в области биологической антропологии, медикам — наоборот в сфере культурной антропологии. К характерным чертам периода становления можно также отнести разногласия в определении границ выбранного исследователь-

ского поля. Е. Э. Носенко-Штейн (Носенко-Штейн 2022: 49), описывая различные модели инвалидности (биомедицинскую, аффирмативную, правовую), склоняется в пользу «социокультурной» (или социально-конструктивистской), что ныне, несомненно, является мейнстримом. Она подчеркивает, что изучение инвалидности (*disability studies*) уже давно превратилось в междисциплинарную область знания, включающую антропологические, социологические и иные исследования. За рубежом в большинстве университетов существуют кафедры и центры по изучению проблем инвалидности. В настоящее время большинство специалистов в области *disability studies*, придерживаются социальной модели инвалидности, т. е. конструктивистского подхода, который, впрочем, в настоящее время широко распространен в антропологии и этнологии. Поэтому медицинская антропология и изучение инвалидности не подменяют друг друга, пересекаясь лишь в относительно «узком» исследовательском поле: изучении проблем здоровья и медицинских практик в отношении людей с ОВЗ. В остальном их «исследовательские поля» значительно различаются, как различаются и подходы к тому явлению, которое обозначается как инвалидность. В этой статье я рассматриваю отношение к людям с ОВЗ в рамках медицинской антропологии, включая практики народной медицины.

В отечественной науке пока немного работ, анализирующих ситуации на постсоветском пространстве, в которых современная медицина сосуществует с местными (не западными) медицинскими представлениями и практиками. Конечно же, народная медицина не относится к сфере этнографических исследований, обделенных вниманием специалистов. По ряду народов и регионов имеются весьма представительные аналитические разработки, но их заметно меньше по Южному Кавказу и тем более Абхазии. Почти не уделяли внимания исследователи тому, как здесь понимается проблема аномалий («отклонений»). Практически отсутствуют и работы, выполненные в рамках антропологии инвалидности. Хочется надеяться, что данная статья хотя бы отчасти восполнит этот пробел.

Источники и методы

Источниками при работе над темой послужили опубликованные этнографические материалы, а также результаты личных наблюдений автора за долгие годы проживания в селе Лидзава (абх. *Лдзаа*) Гагрского района Абхазии.

Народная медицина абхазов по имеющимся источникам

Абхазия расположена в живописном месте на берегу Черного моря и окружена Кавказскими горами. Особое положение и сравнительная изоляция сыграли важную роль в формировании культуры — обрядов, религиозных воззрений и жизненного уклада — местного населения. Несмотря на исторические изменения и влияние иных культур, абхазы и по сей день сохраняют свою самобытность, духовные предпосылки и ценности.

Врач и краевед К. И. Шабловский (*Шабловский* 1886 цит. по *Ариба* 2007) одним из первых еще в 1880-е гг. обратил внимание на местные способы лечения различных болезней с использованием народных средств и составил список лекарственных трав, употреблявшихся в Абхазии. Подробно описывая признаки и свойства каждого растительного средства, принадлежность их к тому или иному семейству, Шабловский приводил большей частью абхазские и мегрельские (западно-картвельские) их

названия, а для некоторых и грузинские. Вторая глава его работы посвящена описанию способов лечения разных болезней (*Ариба* 2007: 9). На ценность наблюдений Шабловского указывал физический антрополог и врач И. И. Пантюхов. В работе «Малярия и парши в Абхазии» последний, описывая способы лечения чесотки с использованием трав, отмечал: «Кстати упомяну, что для излечения чесотки в Абхазии служат неупотребляемые для этой цели как в научной медицине, так и в народных других странах — настой корней, по наблюдению д-ра Шабловского, *Jnula Helenium* а по моим *Phytolacca dekadra*» (*Пантюхов* 1890: 10).

В дальнейшем к теме народной медицины неоднократно обращался отец академика АН ГрузССР С. Н. Джанашия, педагог Николоз Джанашия в таких своих работах, как «Религиозные верования абхазов», «Абхазский культ и быт» и др. (*Джанашия* 1915; *Джанашия* 1917; *Джанашия* 1960). Почти в каждой из них есть раздел о способах лечения различных заболеваний абхазами. Этнограф-кавказовед Г. Ф. Чурсин в «Материалах по этнографии Абхазии» (*Чурсин* 1957) также коснулся вопросов народной медицины абхазов. В разделе «Знахарство и народное врачевание» он описывает магический прием протаскивания больного под выступающими над землей корнями орехового дерева, применявшегося при коклюше и кори; упоминает о молении «царице земли» при некоторых заболеваниях; о зажигании огня во время эпидемий и многое другое.

Вопросы народной медицины изучали (и продолжают изучать) также абхазские этнографы. Ш. Д. Инал-ипа (*Инал-ипа* 1960) в специальном небольшом разделе своего монографического исследования привел примеры заговоров, молений, обрядовых жертвоприношений, хотя и без детализированного анализа и классификации, что, впрочем, и не входило в задачу автора. Он сообщает об употреблении в народной медицине абхазами значительного числа лекарственных растений, а также об успешном лечении многих заболеваний, в частности вывихов, переломов костей, чесотки, укусов собаки, «сибирской язвы» и даже об использовании крови для прекращения кровотечения. Особо следует выделить работу С. А. Дбар «Обычаи и обряды детского цикла у абхазов» (*Дбар* 2000). Этнографические материалы, собранные ею во время полевых исследований в разных районах Абхазии, в частности, информация о практиках, связанных с охраной здоровья детей и лечением детских заболеваний, имеют большую ценность и служат показателем того, что в современной жизни абхазов народная медицина продолжает являться важной частью повседневной жизни. У этой исследовательницы имеется также отдельная статья, посвященная абхазской народной медицине (*Дбар* 2000а). По этой же теме уже защищена в ИЭА РАН кандидатская диссертация С. Г. Аршба (*Аршба* 2005). Ее автор собрала и проанализировала способы лечения абхазами различных болезней и проследила многое, что сохранилось в современном обиходе, а что-то и бесследно исчезло или было заменено западной конвенциональной медициной. Результаты диссертационного исследования были опубликованы Аршба в виде книги «Народная медицина абхазов» (*Аршба* 2007).

Наконец, данной теме посвящен раздел в обобщающем труде «Абхазы» под редакцией Ю. Д. Анчабадзе и Ю. Г. Аргуна. Его автор (С. Начкебия) использует как материал своих собственных наблюдений, так и труды и этнографические данные других абхазоведов. В разделе снова подчеркивается, что абхазские лекари могли лечить ожоги, раны сибирскую язву, нарывы, кожные заболевания, лишай, у детей

паховую грыжу, крапивницу, сыпь, краснуху, золотуху, выпадение пупка, дизентерию. Многие из этих недугов продолжают лечить традиционным способом и современные врачеватели (*Анчабадзе, Аргун* 2007: 425).

Несмотря на собранные за эти полтора столетия богатые этнографические данные по народной медицине Абхазии, в их использовании сохраняются все те трудности, о которых говорилось выше: большинство работ явно сориентированы на описание традиционных знаний и практик; тема адаптации последних к современным условиям, в которых доминирует «официальная» медицина, привлекает исследователей значительно меньше. У некоторых авторов, таких, как врачи Шабловский и Пантюхов, несомненно, не хватает систематических знаний по абхазской этнографии, которые помогли бы им преодолеть высокомерное отношение европейцев к неграмотным абхазским лекарям и их пациентам. Напротив, Инал-ипа и ряд других этнографов чаще всего не в силах дать оценку эффективности народной медицины абхазов с позиции современной биологической и медицинской науки.

Практически никем не поднималась специально проблематика инвалидности. Это неслучайно и объясняется не только несовершенством исследовательских подходов. Исследователями не было замечено то, что в определенном смысле на самом деле отсутствовало. У абхазов, как и у многих других народов, в доколониальный период не существовало стройной концепции, объединяющей в одну категорию всех людей с ОВЗ. Абхазское *а-инвалид* — очевидное русское заимствование. Кроме этого слова употребляется также *а-уафьбжа* ‘калека’ (от абх. *уафь* ‘человек’ и *-бжа* со значением половинчатости, неполноты, ср. *уи дыбжоуп* ‘он калека’, т. е. без одной ноги, одного глаза и т. д.), вместе с производным *а-уафьбжара* ‘инвалидность’. Но это не инвалидность вообще, а скорее результат накопившихся за жизнь увечий, что хорошо показывает выражение *иуафьбжарахь днешхьейт* ‘он уже мужчина зрелого возраста’. Такие ОВЗ приобретаются, ср. однокоренной глагол *а-уафьбжахара* ‘стать, становиться инвалидом, калекой’. Другой термин служит для обозначения тех, кто получил увечья при рождении: *а-мишэан* ‘недоносок, калека’. Психически больного, вероятно, подчеркивая его лиминальность, называют *аилаҭса*, букв. ‘смешанный, спутанный’, от глагола *аилаҭара* ‘сплестать(ся)»; страдающего непонятной внутренней болезнью — *а-сакат* (при *а-сакьа* ‘низкий, низкорослый’ и *а-сакэа* ‘чурбан, колода’ — Касландзия 2005) и т. д. и т. п.

Каждая из этих форм ОВЗ воспринималась как уникальная, вне связи с остальными. В сознании абхазов инвалидность была неотделима от конкретных недугов, послуживших ее первопричиной, и как бы растворялась в них. Совершенно очевидно, что в Абхазии господствовала медицинская модель в трактовке сущности всех этих «отклонений», подобно тому, как это было и в западном обществе в доантропологическую (досоциально-конструктивистскую) эпоху.

Здоровье/нездоровье в Абхазии

Существует устойчивое мнение, что в небольших доиндустриальных сообществах болезни, эпидемии и высокая смертность заставляли мобилизоваться и использовать жизненные ресурсы как можно более рационально (*Ember, Ember* 2004: 757). В обществах подобных абхазскому быть здоровым означает намного больше, чем просто быть полезным. С этим связаны и статус всего семейства в целом, и

положение в обществе. Каждый член семьи обязан занимать активную позицию в процессе жизнедеятельности. Каждого члена сообщества оценивают по тому вкладу, который он способен внести. Как правило, в таких обществах более важными являются семейные и родственные связи, способность решать разнообразные задачи по домашнему хозяйству и вести себя социально приемлемым образом.

У абхазов не принято в публичной сфере затрагивать вопросы здоровья, неэтично жаловаться на недомогание, особенно это касается мужчин. Обычно легкие недомогания никак не озвучиваются, иначе это было бы воспринято как проявление слабости. Каждый сам несет ответственность за свое здоровье. Говорить о болезни или демонстрировать ее не принято и не входит в кодекс правильного поведения абхаза.

Поддержание отличного внешнего вида — важное качество абхаза, даже пожилые люди следят за своей внешностью. Ходить с костылем значит смириться с немощью, что непозволительно. В крайнем случае можно взять посох. Например, в сел. Лидзава старец Фёдор А., вынужденный по состоянию здоровья ходить согнутым, выпрямлялся, опираясь на свой посох, каждый раз при встрече с сельчанами, особенно с женщинами — человек должен сохранять правильную осанку, несмотря на возраст.

На особенности, касающиеся возраста болеющих, обратил внимание еще Я. В. Чеснов. Женщине старшего возраста в домашней обстановке, можно жаловаться на недомогание, говорить о проблемах здоровья в отличие от молодой женщины, особенно невестки. Мужские болезни обсуждаются обычно в кругу семьи, и, если только это более серьезные проблемы, начинают принимать меры для их излечения, посещая клиники, включая те, которые находятся за пределами республики, либо местных лекарей: «Общим для обоих полов является усиление с возрастом ответственного отношения к своему здоровью, в смысле установления себе особой диеты, сбора необходимых лекарственных трав и вообще поддержания индивидуального-целесообразного стиля жизни» (Чеснов 1987: 33).

Чеснов попытался даже выделить четыре фактора здоровья абхазов: во-первых, этический (здоровье — это чистота сердца); во-вторых, эмоционально-поведенческий (здоровье — от спокойствия, от умения подавлять волнения); в-третьих, гигиенически-поведенческий (здоровье связано прежде всего с гигиеной труда); и в-четвертых, экологический (здоровье приносят горный воздух и чистая вода, а отнимают — соприкосновение с холодной землей, холодный ветер и т. д.) (Чеснов 1987: 28).

Важными факторами здоровья считаются правильная пища и умеренное ее потребление. Чревоугодие всегда осуждалось. Увы, это не распространяется на алкоголь, чаще всего в форме вина и виноградной или фруктовой чачи, чрезмерное употребление которых на сегодня приобрело характер бича. Существуют ряд принятых образцов поведения за столом, нарушать которые нежелательно. Вообще же в абхазском обществе сохраняются многочисленные запреты, нарушения которых, по распространенному мнению, способны привести к болезням или смерти.

Правила общежития контролируются общественными институтами и системой ценностей, и если эти установки нарушены, то должна наступить и расплата. Считалось, что заболеть может человек нарушивший долг, клятвopеступник. Еще Н. Джанашия (Джанашия 1917: 174) отмечал: «[В]сякая болезнь, по верованию абхазов ни-спосланная свыше, это кара богов или духов за неповиновение или ослушание воли их». Причем наказание путем потери здоровья может понести необязательно он сам, но также его потомок или родственник. Например, могут рассуждать таким образом:

все в их роду заболевают такой-то и такой-то наследственной болезнью, потому что их предок (имярек), солгал, произнося очистительную клятву у местной святыни. В Абхазии всем известны истории про род Ампар, члены которого тонут в воде, якобы из-за старинного семейного проклятия. В селе Лыхны Гудаутского района проживала семья, несколько поколений которой болели туберкулезом. Ложную клятву одной из ее представительниц окружающие называют причиной болезни.

Иногда объяснение для подозрительно повторяющихся в семье недугов находят не в клятвопреступлении, а в проклятии, колдовстве со стороны недоброжелателей. Именно так часто объясняют рождение детей с ОВЗ. В селе Лидзава Л. развелся с женой, и от второго брака у него родился ребенок, страдающий ДЦП. Окружающие выдвинули сразу несколько вариантов объяснений для этой семейной трагедии: отец много пил; бывшая жена прокляла Л. и его новую семью; она же во время одного из скандалов сильно напугала его вторую жену (беременную), поэтому-то та и родила больного ребенка.

Будучи уверены в столь далеко идущих последствиях того, что в западном обществе назвали бы грехом, абхазы особое внимание уделяют магии и обрядовым действиям, связанным с рождением здорового ребенка. Забота о здоровье будущего потомства проявлялась еще до зачатия ребенка, существовало множество практик, которые предпринимались всеми участниками, задействованными в процессе. Выдавая девушку замуж, молодой желали здоровое и многочисленное потомство, а именно «родить пятерых сыновей и трех дочерей» (Дбар 2000а: 10). При первых признаках беременности женщину оберегали и относились к ней с особым вниманием и заботой. Не принято было отказывать беременной в просьбах, ее оберегали от физических нагрузок и психологических потрясений. Регламентировалось поведение не только беременной женщины, но и окружения. Считалось, что сглаз может причинить беременной большой вред, и поэтому говорить вслух о состоянии молодой было не принято. Здесь конечно же играет роль и другой момент — избегание. Молодая женщина не разговаривала со старшими членами семьи, и говорить о том, что девушка беременна, свекру, старшим братьям мужа было не принято, да и свекровь узнавала о беременности через посредников. Узнав о беременности, старались скрывать и не распространяться об этом насколько это было возможно. Важно было обезопасить беременную женщину от сглаза, злых духов, недоброжелателей. Она по возможности, не посещала похороны, не должна была выходить ночью из дома. Да и оставлять ее одну дома ночью тоже было не желательно. Беременной надевали амулет, вечером, при выходе из дома мазали чесноком. Применялись специальные заговоры. Нельзя было смотреть на кровь, чтобы ребенок не был кровожадным, убивать змею, потрошить кур, садиться на камень и многое другое. При первом шевелении плода надо было посмотреть на что-то красивое, например, на цветущее дерево, приятного человека и т. д. Беременная соблюдала также и пищевые запреты. Все эти магические практики и приемы были направлены, в числе прочего, на предотвращение рождения тяжело больного ребенка (ребенка-инвалида).

Несмотря на то, что конкретные причины, повлекшие за собой нездоровье (или инвалидность), могли выступать в сознании абхазов как вполне материалистические (инфекции, отравления, родовые травмы, увечья), все равно на более глубинном уровне они в совокупности воспринимались как следствие нарушения некой нормы, нормального, естественного хода вещей. Норма эта мыслилась вполне отчетливо и

наглядно. Ей надо было соответствовать, следуя определенным этическим правилам, которые предписывали поддержание как «здорового образа жизни», так и «приличного» внешнего вида.

Традиционные способы лечения и современная медицина

Представления о том, что является болезнью, далеко не всегда совпадали с современными. Такие расстройства, как заикание или тики, вовсе не считались у абхазов болезнью, а связывались с особенностями личности. Считалось, что сильный испуг или стресс могли спровоцировать заикание, и лечение выбиралось соответственно принятым правилам: читались молитвы, совершались жертвоприношения, давались клятвы.

Чтобы излечиться от болезни, нужно было умиловить разгневанные высшие силы. Родные отправлялись к знахаркам для выяснения, какая из сверхъестественных существ наслала болезнь и каким способом можно было излечиться от нее. Выяснив это, надо было принести в жертву животное (козленка, курицу или петуха определенной масти). Абхазы свято верили, что искупительное жертвоприношение поможет избавиться от болезни.

Если выздоровления не наступало, то прибегали к магическому перенесению болезни на животное. Считалось, что после ряда специальных действий болезнь переходит на животное. Животное же после свершения над ним обряда отпускалось. Иногда при этом родные приносили залоговую клятву (Чурсин 1957: 207). Похожие магические действия по передаче болезни животному практиковались и у соседей-грузин. По данным Чурсина, в Имеретии «в случае болезни ребенка обносят три раза вокруг головы больного петушка или курочку (соответственно полу ребенка). Затем, выкрасив птице голову, крылья и ноги в красный цвет, пускают». Если ребенок выздоравливал, птицу приносили в жертву *батонеби* (ангелам болезни, букв. ‘господам’ — *Р. III.*), если нет, то тогда мать сама обходила три раза вокруг ребенка, моля бога «отпустить» ее дитя и забрать ее собственную душу (Чурсин 1957: 208). Подобные методы, конечно, не могли «подействовать» в случае тяжелого заболевания или инвалидности.

Разумеется, отношение к болезням варьировалось в зависимости от их тяжести. Одна из страшных болезней — оспа воспринималась абхазами, как ниспосланная Зусханом (абх. *Зосхан*), которого называли Рыжим или Золотым. Последнее наводит на мысль, что еще раньше это же божество считалось ответственными за другое заболевание — краснуху, приводящую к поражениям сердечно-сосудистой системы, глаз и слухового аппарата (триаде Грегга), которые часто влекут за собой инвалидность. Считалось, что нельзя принимать лекарства во время заболевания, чтобы не рассердить злую силу, и тогда болезнь сама пройдет. Имеется описание моления Зусхану, свидетелем которого стал Пантюхов: «В мае 1865 г. мне случилось в сопровождении толпы абхазцев выезжать из Окумского в Абживский округ, где свирепствовала натуральная оспа и у меня остались в памяти те странные и уныло торжественные звуки молитв которую пела эта, большею частью седобородая толпа, обращаясь к недавно открытому здесь повелителю оспы Зус-хану» (Пантюхов 1867; цит. по: Чурсин 1957: 209).

Во времена Чурсина старики-абхазы утверждали, что прежде на их территории оспа не была известна, и болезнь занесли к ним переселившиеся в 1864 г. в Турцию абхазские (садзские) общества Псху и Ахчипсоу. Свидетельство Пантюхова только подтверждает это мнение. Интересно, что в Гурии ангелов этой болезни считали

мусульманами, а саму болезнь называли тоже «татарской», т. е. турецкой (*Аршба* 2007: 90–91). Умершего от оспы не оплакивали. Чтобы умиловить божество, его именем могли даже назвать ребенка, как в случае с Зосханом (в крещении — Захар) из фамилии М. В наши дни его правнук, не подозревая об истинном значении старинного имени-оберега, передал его своему сыну.

Я помню, как от краснухи лечили в детстве меня, уложив в отдельной комнате и повесив вокруг кровати ткань красного цвета, так как считалось, что красное благоприятствует лечению. На столе были фрукты, сладости и цветы. Взрослые старались не говорить громко, не ругаться, выполняли все мои просьбы и пожелания.

Тяжелые психические расстройства или эпилепсию, напротив, никак не лечили, считая их наказанием свыше и воспринимая, как данность. Людей с такой формой ОВЗ не изолировали, если они не представляли опасность для окружающих, а старались использовать их по уходу за детьми и уборке в доме или в качестве помощников во время работ в огороде.

Особенный интерес представляют приемы и способы врачевания болезней, основанные на применении трав. Лекарственные травы собирали, соблюдая строго правила: учитывали время сбора, время суток, погоду, место. Инал-Ипа писал, что абхазы используют до 550 видов дикорастущих лекарственных трав. Правда этому нет подтверждений, и Аршба перечисляет около 100 видов: «При сборе лекарственных трав абхазы кладут в лунку немного соли, как говорят, “в знак благодарности”. По народным представлениям, это делается для того, чтобы не повредить лечебной силе растения и земле, которая дает эту лечебную силу» (*Аршба* 2007: 14).

В силу лекарственных трав верили все и использовали их при разных заболеваниях. Их принимали внутрь, в качестве отваров или настоек, делали ингаляции, присыпки, реже мази. Использовали при лечении желудочно-кишечных, кожных, нервных, простудных заболеваниях, для нормализации сердечной деятельности, при ревматизме, туберкулезе, желтухе и др. Помимо трав для лечения использовали продукты животного происхождения, применяли минеральные воды, сопровождая все магическими действиями и обращаясь к божествам. Например, при извлечении пуль из ран, чтобы остановить кровотечение, абхазские лекари также использовали травы, но помимо этого рану заворачивали в свежую шкуру барана внутренней стороной к ране и зашивали. Отмечено употребление с лечебными целями и шкуры змеи: ее прикладывали к опухолям, для извлечения занозы, к пулевой ране для того, чтобы вытянуть пулю (*Чурсин* 1957: 213). Информант Аршба Лаврент Аргун (1915 г. р.) из г. Ткварчели (Ткуарчал) рекомендовал прикладывать сброшенную змеей кожу к больным зубам, глазам, нарывам (*Аршба* 2007: 45).

Такие лекарства часто называли по названию болезней, для лечения которых они предназначались. Сегодня многие целители, да и сами пациенты называют их «абхазскими лекарствами». Еще в 1970-е гг. малокровие лечили смесью, приготовленной каким-то знахарем на основе медвежьего жира, меда и лекарственных трав, собранных на альпийских лугах в определенное время года. Родители рассказывали мне, что раньше этот человек мог прооперировать больного, удалив «нарост» под языком, и после этого пациент навсегда вылечивался. С возрастом полуослепший знахарь перестал практиковать такой способ лечения, но приготовленный им настой использовали раз в году, приезжая за ним осенью. В 1990-е гг. моя мама (Нина Дбар) пыталась вылечить настоем из хвои на меду, приготовленным какой-то «знающей» соседкой, астму

у моего мужа, предупредив нас при этом, что о болезни не должно знать окружение.

Абхазы успешно лечили вывихи и переломы, приводящие к еще одной форме ОВЗ. В кон. 1920-х гг., когда собирал свой материал Чурсин, доморощенные хирурги-костоправы, излечивающие ранения, вывихи и переломы, продолжали еще пользоваться известностью (*Чурсин* 1957: 212). В 1990-е гг. в окрестностях Лидзавы жил один такой знаменитый костоправ. Им был Месроп Аведисян (1896 г. р.) — хамшенский армянин из села Бзыбь Гудаутского района, к которому приезжали пациенты не только из соседних районов, но даже из Грузии.

Помимо молитв и лечения травами или мазями, абхазы прибегали к своеобразному способу поддержки больного, который прекрасно согласуется с описанным выше аскетическим отношением к болезни и боли. Чурсин писал: «Как бы человек не был ранен, сейчас же около него затягивают песню, и сам раненый, если может, также поет: “Уарайда! Тебя ранила не пуля, а пылинка, соломинка!” Другие подхватывают: “Правда!”». Если из раны шла кровь, то пели, что это не кровь, а пот и т. п. Цель такой песни — внушить больному бодрость и уверенность в выздоровлении (*Чурсин* 1957: 211). Я была свидетельницей того, как во время Грузино-абхазского конфликта 1992–1993 гг. родители одного молодого человека, который подорвался на mine и лишился ноги, заходя в палату всячески шутили, смеялись и запрещали всем показывать свою боль и страх за него. И только выходя из больницы, они предавалась своему горю.

Глубоко ошибочным было бы представлять народную медицину абхазов как что-то чисто абхазское, имевшее одни только этнические корни. По-видимому, методы лечения, практикуемые в Абхазии, никогда не оказывались изолированы от внешних влияний. Этим объясняется наличие в них сходств с методами лечения соседних народов. Мы видели, что признанными специалистами в области народной медицины порой здесь становились выходцы из иноэтнического окружения. Точно также в советский период абхазов не обошли стороной многие характерные веяния того времени — вера в чудодейственную силу мумий, женьшеня и проч. В годы борьбы с «космополитизмом» абхазы дружно со всей страной опасались козней «врачей-отравителей», правда не столичных, а из среды местных грузинских евреев.

После коллапса системы государственного здравоохранения, наступившего в постсоветской Абхазии, «официальная» медицина снова начала уступать позиции народному врачеванию. Сегодня в республике функционирует не так много современных клиник и реабилитационных центров для людей с ОВЗ, и почти все они сосредоточены в столице. Например, в с. Лидзава, расположенной в самом населенном и сравнительно доступном районе, вовсе отсутствуют какие-либо учреждения здравоохранения. Бывшая курортная поликлиника в соседнем г. Пицунда давно отдана в аренду под кабинеты частным врачам-специалистам, в основном стоматологам. В расположенных поблизости частных аптеках невозможно приобрести многие медицинские препараты, если только они не представляют собой ходовой товар, пользующийся спросом в курортный сезон. Правда есть аптеки, торгующие турецкими лекарствами, которые в определенной степени восполняют этот дефицит. Все это приводит к тому, что даже для лечения серьезных болезней люди часто совмещают конвенциональную медицину с традиционной. До сих пор активно используются не только «абхазские лекарства», но и магические практики.

Отношение к людям с ОВЗ: абхазская специфика?

В современной Абхазии весьма остро стоит вопрос инклюзии в обучении детей с ОВЗ, которых родители по-прежнему часто оставляют дома, предпочитая вовсе не афишировать их и свои проблемы (Кузнецова 2024). Описанные выше представления о здоровье и причинах болезни, возможно, помогут понять, почему абхазы обращают так мало внимания на людей с инвалидностью: во-первых, это — «кара», посланная за какие-то «грехи», возможно, не самих родителей, а их далеких предков; во-вторых, это — внутреннее дело семьи, и не стоит распространяться на эту тему за ее пределами; ну и в-третьих, у абхазов, как и у некоторых других народов, отношение к людям с ОВЗ, с психическими или физическими проблемами, внешне было почти таким же, как и к здоровым членам группы.

Действительно, в Абхазии семейные и родственные связи не позволяют людям с ОВЗ жить вне стен родного дома и зависеть от чужих. Часто общества, ориентированные на собственные внутренние представления об этике и нормах поведения, а именно к таким относится абхазское, не стигматизируют откровенно людей с различными видами физических нарушений. Если индивид вносит вклад в общество и способен принести посильную пользу семье, то и отношение к нему будет терпимым. Как утверждают Дж. Шир и Н. Гроус, «хотя определенные занятия или профессии могут быть закрыты для инвалида из-за его или ее конкретных нарушений (например, охота для человека с ограниченной подвижностью), похоже, не существует какой-либо одной роли или группы ролей, которыми были бы ограничены большинство взрослых с ограниченными возможностями» (Scheer, Groce 1988: 29).

В Абхазии, если люди с ОВЗ были способны передвигаться, говорить, то они не воспринимались как инвалиды. К ним предъявлялись те же требования по соблюдению общественных норм и традиций. Особенно это касалось людей с приобретенными проблемами, например, получивших увечья во время войны, которые, в отличие от людей с врожденной инвалидностью, уже имели навыки общественной жизни. Но абхазская этнография не сохранила свидетельств и особого почитания обладателей физических и психических «отклонений» в виде храмовой сакрализации калек, обычной, в частности, для соседней Грузии. В с. Лидзава при местном святилище до сих пор устраивается общинное моление *а-кадак*, исторически связанное с грузинским культом юродивых прорицательниц и жриц *кадаги*. Жрецами лидзавского святилища становились и продолжают являться члены определенного круга семей, но при этом всегда «условно здоровые».

Итак, абхазы с ОВЗ во многих случаях могли создавать семьи, работать, реализовывать себя как личность. Но, как оказалось, имеет значение и гендерная принадлежность брачных партнеров. Исключение таких людей из института брака — частая практика во многих культурах, создание семьи для них проблематично даже, если во всем ином они хорошо интегрированы в общество. Работавший в Уганде Найинда Сентумбве (Sentumbwe 1995) обнаружил следующее: навязанное культурой представление о том, что слепота лишает дееспособности, привело к тому, что зрячие мужчины вступают в половые отношения со слепыми женщинами и/или держат их в качестве любовниц, но редко женятся на них, из-за стремления иметь жену, компетентную в домашнем хозяйстве. И наоборот, слепые угандийские мужчины часто женятся на зрячих женщинах. Исследование Мэтью Кормана (Kohrman 2000) о мужчинах-инвалидах в Китае дает в чем-то противоположный пример: в ходе брачных

переговоров им и их родственникам нужно постоянно принижать своих будущих «нормальных» жен, чтобы предупредить упреки в «никчемности» в свою сторону.

В Абхазии же мужчина с некоторыми формами инвалидности может создать семью, чего не скажешь о женщине. Так в с. Лидзава «деревенский сумасшедший» М. (ныне покойный) нигде официально не работал и, тем не менее, был женат и имел детей, вполне успешных. С другой стороны, там же И., с детства страдающая эпилепсией, пыталась работать в различных учреждениях, однако личной жизни у нее так и не получилось, поскольку ее никто не рассматривал как партнера для создания семьи. В настоящее время она живет на пенсию по инвалидности, которую ей помог оформить отец, переселившийся в соседний российский город Сочи.

Те же мужчины и женщины с ОВЗ, которые физически или умственно вовсе не способны были к какой-либо полезной деятельности, находились пожизненно на иждивении родственников, при этом по обычаю сохраняя имущественные права. Л. из села Псырцха Гудаутского района, страдавшая тяжелым психическим расстройством, до конца своих дней имела отдельную комнату и личное имущество в родовом доме. Оставаясь там, она смогла пережить не только своих родителей, но и брата с невесткой — законных наследников. Последние годы за ней ухаживала жена племянника. Это тем более примечательно, что в таком патриархальном обществе, как абхазское, даже жена в случае развода, официально обладая по закону правом на свою долю недвижимости, тем не менее должна была покинуть дом мужа и часто оставляла ему детей.

Заключение

Современная социальная политика в отношении людей с ОВЗ в основном заключается в стремлении к успешной интеграции их в общественную жизнь. Общество развивается, находя пути терпимости и уважения, равенства возможностей и обеспечения безопасности для всех, в том числе и для наиболее уязвимых групп. Обеспечение медицинской помощи, возможности обучения и приобретения профессии и дальнейшая социализация, это те способы реабилитации, которые помогут в решении проблем людей с инвалидностью. Как правило — это должно быть двухстороннее сотрудничество, где желание одного участника будет поддерживаться остальными членами группы. Помимо человека с инвалидностью и его семьи государство и общество должны быть заинтересованы в решении вопросов, которые возникают в обеспечении равных прав и возможностей. Без заинтересованности общества невозможно создать доступное и безопасное пространство, что позволило бы людям с проблемами здоровья получать образование вне пределов дома, и реализовываться профессионально. Однако и сами люди с ОВЗ должны проявить заинтересованность в самореализации, получении образования с возможностью применить его на деле. Важно включить в этот процесс ближайшее окружение, что даст возможность человеку с инвалидностью поверить в себя и выйти за пределы отчего дома.

Очевидно, что в Абхазии решение многих из этих задач наталкивается на пока непреодоленные барьеры, один из которых — сложившиеся представления и практики в отношении инвалидности. Прежде всего, после начавшейся вестернизации пропасть между «нормой» и «отклонениями» в сознании людей даже увеличилась. Сегодня отношение к телесному стандарту среди молодого поколения в Абхазии почти такое же,

как в России. Об этом свидетельствует вхождение в моду лицевой хирургии, использование ботокса и проч. Естественно, всего этого не могло быть раньше, когда критерии нормальности определялись не так жестко. В отличие от северокавказских соседей абхазки в массе практически не прибегали к деформации тела при помощи жестких кожаных корсетов с накладными досочками, чтобы добиться уплощения груди и утончения талии, согласно тогдашним нормам красоты и здоровья.

Повторим еще раз, что может составлять здесь культурную специфику в отношении к людям с ОВЗ. Выше уже отмечалось, что традиционная абхазская модель инвалидности не выглядит слишком уж экзотически и ближе всего медицинской модели инвалидности, которая давно подвергается критике за ее одностороннее и стигматизирующее понимание этого явления, но которая до сих пор широко распространена в массовом сознании в ряде постсоветских стран и даже среди некоторых исследователей, в европейском понимании. Но при этом акцент в ней все же смещен — куда меньшее число проявлений ОВЗ трактуется как медицинская проблема, даже если считать специфическим проявлением лечения, врачевания магические действия. Зато слишком многие формы недугов принимаются в ней фаталистически как данность.

Быть в абхазском обществе человеком с ОВЗ — это проблема не только и не столько одинокой личности, как повсюду в европейских культурах, сколько семьи и рода. Жизнь наиболее ущемленных людей протекает здесь почти исключительно на семейном уровне, и в этом смысле они исключены из общества. Последнее их просто не замечает.

Источники и материалы

ОМА — Официальный веб-сайт Общества медицинской антропологии (Society of Medical Anthropology, SMA) [электронный ресурс]. <https://medanthro.net> (дата обращения: 11.08.2024).

ВОЗ — Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) [электронный ресурс]. <http://www.who.int/topics/disabilities/ru/> (дата обращения: 11.08.2024).

Касландзия 2005 — Касландзия В. А. Абхазско-русский словарь. В 2 т. Сухум: ОЛМА-ПРЕСС, 2005. 720+704 с.

Пантюхов 1890 — Пантюхов И. И. Малярия и парши в Абхазии. [СПб.]: тип. П. И. Шмидта, 1890.

Пантюхов 1867 — Пантюхов И. И. О мифах и поверьях туземцев Рионской долины // газ. «Кавказ» (Тифлис). 1867. № 27, 28.

Шабловский 1886 — Шабловский К. И. Медикаменты и способы лечения, употребляемые народными врачами Абхазии и Самурзакани // Медицинский сборник Кавказского медицинского общества. Тифлис, 1886. № 41. С. 1–67.

Научная литература

Анчабадзе Ю. Д., Аргун Ю. Г. (ред.) Абхазы / ИЭА РАН; Абхазский ин-т гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа. М.: Наука, 2007. 547 с.

Ариба С. Г. Народная медицина абхазов (конец XIX–XX вв.). Автореф. дис... к.и.н. М.: ИЭА РАН, 2005. 31 с.

Ариба С. Г. Народная медицина абхазов. М.: ИЭА РАН, 2007. 217 с.

Дбар С. А. Абхазская народная медицина // Абхазоведение. История. Археология. Этнология. Вып. 1. Сухум: Алашара, 2000. С. 153–162.

Дбар С. А. Обычаи и обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX — начало XX вв.). Сухум: Алашара, 2000а. 133 с.

Джанашия Н. С. Религиозные верования абхазцев // Христианский Восток. 1915. Т. IV.

Вып. 1. С. 72–112.

Джанашия Н. С. Абхазский культ и быт. Петроград: тип. Академии наук, 1917. 157–208 с.

Джанашия Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми: Абгосиздат, 1960. 130 с.

Дуглас М. Чистота и опасность: анализ представлений об осквернении и табу / пер. с англ. М.: КАНОН-пресс-Ц: Кучково поле, 2000. 285 с.

Инал-ипа Ш. Д. Абхазы (историко-этнографический очерк). Сухуми: Абгосиздат, 1960. 694 с.

Кузнецова Р. Ш. Обучение детей с ограниченными возможностями здоровья в современной Абхазии: проблемы и некоторые способы их решения (впечатления от летних полевых исследований) // Помогающие технологии в жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: прошлое и настоящее: сб. статей / Отв. ред.-сост.: Е. Э. Носенко-Штейн, А. В. Фролова. М.: Неолит, 2024. С. 197–211.

Курленкова А. С., Носенко-Штейн Е. Э. (ред.) Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности: теория, репрезентации, практики: сб. статей. М.: Изд-во МБА, 2018. 419 с.

Носенко-Штейн Е. Э. Расширяя границы исследований: изучение инвалидности в гуманитарных и социальных дисциплинах // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2022. № 2 (66). С. 48–52.

Романов П. В., Ярская-Смирнова Е. Р. Политика инвалидности: Социальное гражданство инвалидов в современной России. Саратов: Изд-во «Научная книга», 2006. 260 с.

Тэрнер В. Символ и ритуал / пер. с англ. М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1983. 277 с.

Харитонова В. И. (ред.) Медицинская антропология, проблемы, методы, исследовательское поле: сб. статей / ИЭА РАН; Ассоциация медицинских антропологов. М.: ООО «Публисити», 2015. 333 с.

Чеснов Я. В. К этнографическому изучению жизнедеятельности человека (на примере традиционной абхазской культуры) // Советская этнография. 1987. № 3. С. 23–34.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское гос. изд-во, 1957. 265 с.

Charlton J. Nothing about Us without Us: Disability Oppression and Empowerment. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998. 197 p.

Devlieger P. Developing Local Concepts of Disability: Cultural Theory and Research Prospects // Disability in Different Cultures: Reflections on Local Concepts / Ed. by B. Holzer, A. Vreede, & G. Weigt. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, 1999. P. 297–302.

Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo. London: Routledge and Kegan Paul, 1966. 193 p.

Ember C., Ember M. (eds.) Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures. 2 vols. New York; Boston; Dordrecht; London; Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2004. 542 p.; 545–1071 p.

Foster G., Anderson B. Medical Anthropology. New York: Wiley, 1978. 354 p.

Freed R., Freed S. Shanti Nagar: The Effects of Urbanization in a Village in North India 3. Sickness and Health. New York: The American Museum of Natural History, 1979 (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 55. Part 5). 296 p.

Goffman E. Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity. N. Y.: Touchstone Book, 1986 [first edition, 1963]. 147 p.

Kohrman M. Grooming Que Zi: Marriage Exclusion and Identity Formation Among Disabled Men in Contemporary China // American Ethnologist. 2000. Vol. 26. P. 890–909. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.890>

Marshall M. Problematizing Impairment: Cultural Competence in the Carolines // Ethnology. 1996. Vol. 35. No. 4. P. 249–269. <https://doi.org/10.2307/3773869>

Reid-Cunningham A. R. Anthropological Theories of Disability // Journal of Human Behavior in the Social Environment. 2009. Vol. 19. P. 99–111. <https://doi.org/10.1080/10911350802631644>

Scheer J., Groce N. Impairment as a Human Constant: Crosscultural and Historical Perspectives on Variation // Journal of Social Issues. 1988. Vol. 44. P. 23–37. <https://doi.org/10.1080/00224548808955111>

org/10.1111/j.1540-4560.1988.tb02046.x

Sentumbwe N. Sighted Lovers and Blind Husbands: Experiences of Blind Women in Uganda // *Disability and Culture* / ed. by B. Ingstad, S. Whyte. Berkeley: University of California Press, 1995. P. 159–173.

References

- Anchabadze, Yu. D., and Yu. G. Argun (eds.). 2007. *Abkhazy* [The Abkhaz]. Moscow: Nauka. 547 p.
- Arshba, S. G. 2005. *Narodnaia meditsina abkhazov (konets 19–20 vv.)* [Folk Medicine of the Abkhaz (late 19th–20th centuries)]. Ph.D. dissertation abstract, Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 31 p.
- Arshba, S. G. 2007. *Narodnaia meditsina abkhazov* [Folk Medicine of the Abkhaz]. Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 217 p.
- Charlton, J. 1998. *Nothing about Us without Us: Disability Oppression and Empowerment*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press. 197 p.
- Chesnov, Ya. V. 1987. K etnograficheskomu izucheniiu zhiznedeiatel'nosti cheloveka (na primere traditsionnoi abkhazskoi kultury) [Towards an Ethnographic Study of Human Life (Using the Traditional Abkhaz Culture as an Example)]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 23–34.
- Chursin, G. F. 1957. *Materialy po etnografii Abkhazii* [Materials on the Ethnography of Abkhazia]. Sukhumi: Abkhazskoe gosudarstvennoie izdatel'stvo. 265 p.
- Dbar, S. A. 2000. Abkhazskaia narodnaia meditsina [Abkhaz Folk Medicine]. In *Abkhazovedenie. Istoriia. Arkheologiia. Etnologiia* [Abkhaz Studies. History. Archaeology. Ethnology], ed. by G. K. Shamba. Vol. 1. Sukhum: Alashara. 153–162.
- Dbar, S. A. 2000a. *Obychai i obriady detskogo tsikla u abkhazov (vtoraia polovina 19 — nachalo 20 vv.)* [Customs and Rituals of the Children's Cycle Among the Abkhaz (second half of the 19th — early 20th centuries)]. Sukhum: Alashara. 133 p.
- Devlieger, P. 1999. Developing Local Concepts of Disability: Cultural Theory and Research Prospects. In *Disability in Different Cultures: Reflections on Local Concepts*, ed. by B. Holzer, A. Vreede, and G. Weigt. Bielefeld: Transcript Verlag. 297–302.
- Dzhanashia, N. S. 1915. Religioznyie verovaniia abkhaztsev [Religious Beliefs of the Abkhaz]. *Khristianskii Vostok* 4(1): 72–112.
- Dzhanashia, N. S. 1917. *Abkhazskii kul't i byt* [Abkhazian Cult and Life]. Petrograd: Academia of Sciences Press. 157–208 p.
- Dzhanashia, N. S. 1960. *Stat'i po etnografii Abkhazii* [Articles on the Ethnography of Abkhazia]. Sukhumi: Abgosizdat. 130 p.
- Douglas, M. 1966. *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul. 193 p.
- Douglas, M. 2000. *Chistota i opasnost': analiz predstavlenii ob oskvernenii i tabu* [Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo]. Moscow: KANON-press-Ts: Kuchkovo pole. 285 p.
- Ember, C., and M. Ember (eds.). 2004. *Encyclopedia of Medical Anthropology. Health and Illness in the World's Cultures* in 2 vols. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers. 542 p.; 545–1071 p.
- Foster, G., and B. Anderson. 1978. *Medical Anthropology*. New York: Wiley. 354 p.
- Freed, R., and S. Freed. 1979. *Shanti Nagar: The Effects of Urbanization in a Village in North India 3. Sicknes and Health*. New York: The American Museum of Natural History (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 55). 296 p.
- Goffman, E. 1986. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. N. Y.: Touchstone Book. [first edition, 1963]. 147 p.
- Inal-ipa, Sh. D. 1960. *Abkhazy (istoriko-etnograficheskiy ocherk)* [The Abkhaz (Historical and Ethnographic Essays)]. Sukhumi: Abgosizdat. 694 p.

- Kharitonova, V. I. (ed.). 2015. *Meditinskaiia antropologiia, problemy, metody, issledovatel'skoe pole* [Medical Anthropology, Problems, Methods, Research Field]. Moscow: Publicity. 333 p.
- Kohrman, M. 2000. Grooming Que Zi: Marriage Exclusion and Identity Formation Among Disabled Men in Contemporary China. *American Ethnologist* 26: 890–909. <https://doi.org/10.1525/ae.1999.26.4.890>
- Kurlenkova, A. S., and E. E. Nosenko-Shtein (eds.). 2018. *Obratnaia storona Luny, ili chto my ne znaem ob invalidnosti: teoriia, reprezentatsii, praktiki* [The Dark Side of the Moon, or What We Don't Know About Disability: Theory, Representations, Practices]. Moscow: Izdatel'stvo MBA. 419 p.
- Kuznetsova, R. Sh. 2024. Obuchenie detei s ogranichennymi vozmozhnostiami zdorov'ia v sovremennoi Abkhazii: problemy i nekotorye sposoby ikh resheniia (vpechatleniia ot letnikh polevykh issledovaniy) [Disabled Child Educating in Contemporary Abkhazia: Problems and Some Ways of their Solution (Impressions After Summer Fieldwork Season)]. In *Pomogaiushchie tekhnologii v zhizni liudei s ogranichennymi vozmozhnostiami zdorovia: proshloe i nastoiashchee* [Assistive Technologies in the Lives of People with Disabilities: Past and Present]. Collection of articles, ed. by E. E. Nosenko-Shtein, and A. V. Frolova. Moscow: Neolit. 197–211.
- Marshall, M. 1996. Problematizing Impairment: Cultural Competence in the Carolines. *Ethnology* 35(4): 249–269. <https://doi.org/10.2307/3773869>
- Nosenko-Shtein, E. E. 2022. Rasshiriaia granitsy issledovaniia: izuchenie invalidnosti v humanitarnykh i sotsialnykh distsiplinakh [Expanding the Frontiers of Research: Disability Studies in the Humanities and Social Sciences]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta imeni N. I. Lobachevskogo. Series Social Sciences* 2(66): 48–52.
- Reid-Cunningham, A. R. 2009. Anthropological Theories of Disability. *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 19: 99–111. <https://doi.org/10.1080/10911350802631644>
- Romanov, P. V., and E. R. Yarskaia-Smirnova. 2006. *Politika invalidnosti: Sotsialnoe grazhdanstvo invalidov v sovremennoi Rossii* [Disability Politics: Social Citizenship of Disabled People in the Contemporary Russia]. Saratov: Nauchnaia kniga. 260 p.
- Scheer, J., and N. Groce. 1988. Impairment as a Human Constant: Crosscultural and Historical Perspectives on Variation. *Journal of Social Issues* 44: 23–37. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.1988.tb02046.x>
- Sentumbwe, N. 1995. Sighted Lovers and Blind Husbands: Experiences of Blind Women in Uganda. In *Disability and Culture*, ed. by B. Ingstad and S. Whyte. Berkeley: University of California Press. 159–173.
- Turner, V. 1983. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual]. Moscow: Nauka. 277 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/263-271

Научная статья

© А. В. Фролова

НАРОДНО-МЕДИЦИНСКИЕ ПРАКТИКИ И ОТНОШЕНИЕ К ИНВАЛИДНОСТИ (ПО МАТЕРИАЛАМ АРХАНГЕЛЬСКОГО СЕВЕРА)

При написании статьи автор использовал обширный полевой материал, собранный в деревнях и селах Архангельского Севера в 2005–2024 гг., а также материалы Мезенского историко-краеведческого музея. Автор продолжила свои исследования прошлых лет в рамках антропологии инвалидности. В статье анализируется феномен инвалидности в традиционном обществе на примере крестьянской среды Архангельского Севера. В процессе многовекового освоения края у севернорусского населения сформировалось определенное восприятие инвалидности, основанное в первую очередь на религиозно-нравственных и социальных представлениях. Автор выделяет такое сравнительно малоизученное в отечественной литературе явление как стигматизация инвалидов. Значительное внимание уделено народно-медицинским и обрядовым практикам севернорусского населения, феномену «знающего» и траволечению. Описываются наиболее любимые травы, которые наделены местными жителями исключительными исцеляющими способностями. Автор сравнивает время сбора лекарственных растений в разных районах Архангельского Севера, выделяя его северную часть, где сохраняется знаковая дата 7 июля годовой праздник Иванов день. Анализируя приведенный полевой материал, автор делает выводы, что при сохраняющемся значении народных знаний в традиции сбора трав и способах лечения, среди севернорусского населения присутствуют разнообразные традиционные представления об инвалидах и тенденция к их изолированию и стигматизации. Не утрачена в северной деревне вера в колдовство и исцеление магическими средствами. Феномен «знающего», претерпев определенные трансформации, достаточно устойчив и обладает локальной спецификой.

Ключевые слова: Архангельский Север, инвалидность, стигма, травы

Ссылка при цитировании: Фролова А. В. Народно-медицинские практики и отношение к инвалидности (по материалам Архангельского Севера) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 263–271.

Фролова Александра Викторовна — к. и. н., старший научный сотрудник, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А); ФГБУН Институт востоковедения РАН (Российская Федерация, 107031 Москва, ул. Рождественка, 12). Эл. почта: alexnauka2017@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6238-5274>

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда, грант № 23-18-00214 «Цифровые технологии и качество жизни людей с ограниченными возможностями здоровья: сравнительный опыт пост-советских стран и Государства Израиль».

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/263-271

Original article

© Alexandra Frolova

FOLK MEDICINE PRACTICES AND ATTITUDES TOWARDS DISABILITY IN THE ARKHANGELSK NORTH

The author drew on extensive fieldwork conducted in the villages of Arkhangelsk Region in 2005–2024, as well as materials from the Mezen Museum of Local Lore. The research of the previous years was developed within the framework of Disability Studies. The article analyzes the phenomenon of disability in a traditional society using the example of peasant communities in the Arkhangelsk Northern Region. Over the course of centuries of development in the region, the North Russian population has formed a certain perception of disability based primarily on religious, moral, and social concepts. The author highlights the relatively understudied phenomenon of the stigmatization of disabled people. The article pays considerable attention to folk medical and ritual practices within the Northern Russian population and the phenomena of “those who know” or “wisemen” and herbalists. It describes the most popular herbs, which the locals believe to have exceptional healing abilities. The author compares the times at which medicinal plants are collected in different regions of Arkhangelsk, highlighting its northern part where the landmark date of 7 July, the annual Midsummer Day holiday, is still preserved. The author concludes that along with the continued importance of folk knowledge in the tradition of collecting herbs and treatment methods, there are various traditional ideas about people with disabilities among the Northern Russian population, and a tendency to isolate and stigmatize them. Faith in witchcraft and healing by magical means remains strong in northern villages. The phenomenon of the wiseman, having undergone certain transformations, remains stable and has local specifics.

Keywords: Arkhangelsk North, disability, stigma, herbs

Author Info: Frolova, Alexandra V. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation); Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: alexnauka2017@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6238-5274>

For citation: Frolova, A. V. 2026. Folk Medicine Practices and Attitudes Towards Disability in the Arkhangelsk North. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 263–271.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, grant №. 23-18-00214 «Digital Technologies and Quality of Life of People with Disabilities: Comparative Experience of the Post-Soviet Countries and the State of Israel».

Введение

Архангельский Север — условное административно-географическое название, принятое в литературе из-за частого изменения границ при переделах губерний,

а затем и областей. В настоящее время эта территория практически соответствует современной Архангельской области. Необычайная «живучесть» традиционной культуры в этих местах, ее оригинальность поражает и продолжает быть объектом исследования и в наши дни. На обширной территории, объединенной историческим и социально-экономическим развитием в течение длительного времени, сложился своеобразный комплекс народной культуры. Главную роль в этом процессе играло севернорусское население, обладающее уникальными культурными традициями. Эта культура, часто называемая поморской, созданная на краю ойкумены — культура аскезы, отказа, предельного упрощения и доведения идеалы простоты до своего идеального воплощения (Теребехин 2004: 45).

В процессе многовекового освоения края у севернорусского населения сформировалось и определенное восприятие инвалидности, основанное в первую очередь на религиозно-нравственных и социальных представлениях. В процессе адаптации к проживанию в жестких климатических условиях сложился и своеобразный комплекс народно-медицинских практик, включавший разнообразные способы лечения больных детей и взрослых. Вера в исцеление с помощью этих практик и способов продолжает бывать и в современной севернорусской деревне. В статье автор исследует несколько народных представлений в контексте антропологии инвалидности.

Источники и методы

Основными методами при сборе материала были: метод включенного наблюдения, при котором анализу подвергаются не только излагаемые факты, но и рефлексивно-эмоциональная и материально-бытовая среда, а также качественный метод анализа текстов интервью, собранных по авторской программе в экспедициях 2005–2024 гг. в Мезенском, Пинежском, Шенкурском р-нах Архангельской области.

Отношение к инвалидности: стигматизация и исцеление магией

Инвалидность — социальное явление и в каждом конкретном историческом периоде в обществе доминировали соответствующие модели инвалидности, описывающие этот феномен. Сегодня наиболее известны 12 моделей инвалидности, условно разделяемых на две парадигмы инвалидности: «старую» (традиционную, медицинскую) и «новую» (посттрадиционную, социальную). К традиционной парадигме, известной также под названием «медицинский подход», относятся моральная (религиозная), классическая медицинская, экономическая, реабилитационная модели и модель функциональной ограниченности (Jonston 2005; Калашиникова, Тринадцатко 2017: 277). От концептуальной модели инвалидности зависит и положение инвалидов в обществе, и выработка концепции социальной государственной политики в сфере инвалидности. В западной историографии также принято разделять понятие инвалидность и болезнь (Thomas 2007).

В ряде исследований для существования старой парадигмы четко определяют и временные рамки до XVIII в. (Retief, Letšosa 2018; Жаворонков 2014). Однако, анализ полевого материала автора показывает, что среди севернорусского населения продолжают существовать на бытовом уровне вместе моральная (религиозная) и медицинская модели инвалидности в виде разнообразных суеверий, предрассудков, страхов, общественного (соседского) мнения и социального одобряемого или неодобряемого

поведения. И в наши дни многие женщины рассматривают инвалидность как наказание от Бога за конкретные грехи, а самого инвалида как тяжело больного и несчастного человека, ограниченного в принятии решений и нуждающегося в лечении и опеке. Эти воззрения, переплетаясь с традиционными суждениями об инвалидности, трансформировались в представления о наказании за грехи матери (Фролова 2018: 29).

Традиционный народный уклад в целом исключал такое явление, как инвалидность и особенно детей-инвалидов. Крестьянин, ответственный в первую очередь за выплату податей и за воспроизводство всего строя традиционной сельской общины, не мог допустить разрушение цельной хозяйственной единицы, что во многом было связано с особенностью жизнедеятельности (Ефименко 1869; Бернштам 1983). О больных детях, о подростках с инвалидностью в традиционной деревенской среде очень мало известно, по отрывочной информации складывалась грустная мозаичная картина. Выживали немногие, т. к. с тяжелыми заболеваниями народная медицина справлялась далеко не всегда. Выживший ребенок-инвалид в семье был немым живым укором всем: родителям, родственникам и общине.

Традиционному обществу присуще не просто исключение инвалидов из своей среды, но и полное отрицание их существования. «У нас нет инвалидов», — часто слышу я от своих информаторов эту фразу. Более того, треть информаторов, рожденных в Советском Союзе, утверждала, что у них и больных детей не было.

Стигматизация людей с ОВЗ в традиционном обществе устоявшееся сложное явление, которое чаще всего проявлялось в изолировании людей с инвалидностью, исключении и их отторжении из социума. Первым в научное исследовательское поле ввел понятие и видов стигмы И. Гофман, уделяя большое внимание способам коммуникации между людьми (Гофман 1963). В исследованиях последних лет все большее место уделяется изучению проблем стигматизации инвалидности (Носенко-Штейн 2021; Ярская-Смирнова 2002; Симонова 2018).

Больных детей прятали от посторонних людей, практически не выпуская их из дома, не обсуждали эти проблемы с соседями, не желая «выносить сор из избы». Это была распространенная практика, на что указывали многие информаторы. Соседи, зная о существовании рядом таких детей, годами не видели их. Порой даже родственники не знали точных диагнозов заболеваний ребенка. Стигматизация людей с ОВЗ и взрослых, и детей ярко проявлялась и в народных неписанных правилах поведения для беременных женщин. Им не только запрещалось общаться и дотрагиваться до больных людей и инвалидов, но даже и смотреть на них, из-за опасения рождения ребенка с такими же заболеваниями (Фролова 2018).

В народной среде все надежды и чаяния возлагались на рождение только здорового ребенка. Для родившихся больными, слабыми или раньше срока детей, использовали большой комплекс лечения и совершали так называемые обряды «перерождения». На Архангельском Севере таким был обряд «перепекания» ребенка, у старожилов Сибири «продажи» ребенка. Подобные обряды встречаются у многих народов. Суть обряда заключалась в уничтожении образа больного ребенка, скрывтия его от злых духов и болезни, получения нового здорового дитя.

Необходимо отметить, что многовековой опыт севернорусского населения, живущего в экстремальных природных условиях, отразился и в обширном знании бытовой магии. В крестьянской среде Архангельского Севера люди, обладающие магическим знанием и «контактирующие» с нечистой силой, всегда занимали особое место. Это явление можно назвать феноменом севернорусской культуры. Как пра-

вило, и по сей день в *кусте* (нескольких рядом расположенных деревень, объединенных родовыми и историко-культурными традициями) обязательно есть человек, который, по общему мнению, умеет колдовать — *знает*, как говорят местные жители. Обычно сами эти люди не склонны афишировать своё знание, и о них не говорят открыто, однако это не мешает всем окружающим знать, к кому следует обращаться в случае болезни, для поиска заблудившегося в лесу человека, для приворота возлюбленного и т. д. На Архангельском Севере таких людей называют *знатками*, *знающими*. Это самое общее наименование, отражающее не оценочную позицию, а суть явления: эти люди знают нечто, чего не знают другие, — обладают особым, тайным знанием — и ещё они знают с потусторонними силами. Весь комплекс тайного, магического знания и в наши дни называют *знатьём*. Фигура знающего возникает, когда «домашних» средств в лечении или других проблем оказывается недостаточно. *Знаток*, к которому обращаются за помощью, не обязательно сам принимает участие в обряде — он может просто дать *слова*: наговорить на предмет или написать заговор на бумажке и сказать, что с этим предметом и словами делать. Под определением *знающие* на Архангельском Севере подразумевают, как правило, добрых бабушек, пожилых женщин, лечащих травами, среди которых сильной *знающей* считалась та, которая способна заговаривать грыжи и главное снимать с детей сглаз. Как говорила Суховерова М. А., 1931 г. р. из деревни Шотова Пинежского р-на: «Урочат много — глязят — бабушки тоже лечат» (ПМА). В наши дни широко распространено представление о том, что излечить может лишь тот знающий, у которого сохранились все зубы. «Женщины были знающие, раньше Егоровна была нет-нет да и подлечит, а сейчас, говорит не могу, зубов совсем нет», — вспоминала Макурина Е. М. 1924 г. р. из села Дорогорское Мезенского р-на (ПМА).

По общему народному мнению, современное Пинежье и Мезень (Пинежский и Мезенский р-ны — А. Ф.) оставляют за собой славу районов, где больше колдуют. И в наши дни здесь продолжают рассказывать удивительные истории о способностях знающих, исцелениях, однако, обязательно добавляют, что сильных *знающих*, таких какие бывали раньше, теперь не стало.

Многие «излечивающие» обряды были связаны с порогом дома. Порог являлся сакральной символической границей между внешним чужим миром и своим домашним внутренним миром. На пороге проводили многочисленные народные ритуалы и лечебные действия. При боли в спине или пояснице взрослый человек ложился на порог, ребенка усаживали и проводили с ним определенные практики, окропляли святой водой, поили отварами. Больных детей умывали от сглаза на пороге. Так, по воспоминаниям Кондратьевой М. И. из Шенкурска мама лечила ее израненные ноги: «Мама нальет в таз воды с травками, меня посадит на пороге и ноги в тазу обмоет, что-то наговорит я и сижу...». Как отголосок древней традиции погребения умерших новорожденных младенцев под порогом избы сохранилась угроза для расшалившихся детей: «Брошу под порог». По воспоминаниям Кондратьевой М. И., принимавшая у нее сложные роды фельдшерица сказала ей на рожденную и долго не подававшую голос девочку: «Брось ты ее под порог! Есть же девка у тебя» (ПМА).

Траволечение: можно ли излечить инвалидность?

На территории Архангельского Севера сохраняется высокий уровень знания населением местных трав и методов траволечения, как в прошлом, так и в настоящем.

В целом набор рациональных средств лечения определялся спецификой местных лечебных растений. Большое значение придавали исцеляющим способностям бани практически при всех заболеваниях. Естественно, при тяжелых заболеваниях использовали все известные способы лечения — от травных и магических, до медикаментозных в наши дни.

В основе использования трав в лечебных целях лежат, безусловно, их естественные свойства и многовековой опыт наблюдений. Хорошо зная реальные и мнимые свойства трав, в бытовой практике народ стремился использовать растения с наибольшей полнотой.

Важная роль отводилась растениям, которые защищали людей, их дома и хозяйства от злокозненного влияния недоброжелателей и особенно нечистой силы, что могло по народному мнению вызвать тяжелые заболевания, в том числе ведущие к инвалидизации. Растения широко использовались и в народных обычаях и обрядах, наделяясь, особой силой воздействия, не только способствовали укреплению здоровья, но и могли благоприятствовать семейному счастью, обеспечению урожайности посевов и плодovitости скота. (Токарев, Филимонова 1983: 154).

Многие жители северных деревень и в наши дни продолжают собирать травы, плоды, корни и знают об их лечебных свойствах: *очанка* от расстройства желудка, от головной боли, желудок если болит, ноги отказывают; *грушанка*, *изгон*, *богородска травка* — травы от всех болезней, а *изгон* еще лечит от всех простудных заболеваний; ветки можжевельника и его ягоды — от простуды, кашля и воспалений. Зверобой считался и лечебным, и волшебным растением, он отгоняет болезни и предохранял от порчи. (Кузнецова, Резникова 1992: 86).

На Архангельском Севере время сбора и заготовки трав было разным и с этим связано несколько народных мнений. В северных и центральных районах региона отчетом сбора был один из важнейших народных годовых праздников Иванов день (24 июня / 7 июля). В нем сохранились и своеобразно развились некоторые черты купальской обрядности, что в первую очередь было обусловлено временем, — это день летнего солнцеворота. Именно в ночь на Иванов день собранные травы наделялись, по мнению северян, особой исцеляющей и магической силой. Девушки использовали их для «присушивания», «привязывания» к себе любимых (например, *вязель-травы*). (МИКМ: 15) Под Иванов день ходили в поля, чтобы собрать цветы и травы, которые в другие дни силы не имели, их сушили и в случае какой-нибудь болезни заваривали травяной чай и пили настои. По воспоминаниям Клевакиной А. Е. из с. Засурье Пинежского р-на: «Все травы поспевают к Иванову дню: зверобой, *очанка*, *грушанка*, *калган*, *изгон*, тысячелистник, *богородска травка*, или же на самом деле темьян ползучий, а мы называем богородска травка. Собирают все травы в июле месяце с *Ивановок* или после Петрова дней. Собирают и раньше, но лучше после Петрова дня, пока цветет. Цвет упадет и все, уже не будя сил, а чем позднее, тем хуже».

В южных районах Шенкурском и Вельском придерживаются сезонного времени цветения растений и в большей степени следуют аптечным рекомендациям времени сборов трав и также оберегают свои места, где растет то или иное растение, о чем рассказывала Кондратьева М. И. из Шенкурска: «Копаю осенью или весной, или во время цветения. Белоцвет, белозор болотный, так ее во второй половине июня. Сейчас, может, сроки немного сдвинулись, но все равно она где-то 15 июня. Места определенные свои у меня. Боже упаси, кто-то узнает».

На основе собранных трав, корней, семян и ягод изготавливают лечебные средства: разные взвары и настои-отвары, четко разделяя понятие взвар и отвар: «Травы настаиваю — настой делаю, не взвар, а настой. Взвар — это когда кипятят, вот чагу я всю жизнь в русской печке взваривала, после обеда за заслонку ставила. Жары уже нет, и оно там преет. Так оно там такое, до черноты аж...» (ПМА Котрехова).

Вера в целебные свойства некоторых растений и древесных грибов (*чаги*), даже если они ими и не обладают, по данным официальной медицины, сохранилась и до наших дней. Так, *богородской травкой* на Архангельском Севере называют несколько совершенно различных видов растений, относящихся к виду многолетних полукустарников из рода Тимьян (*Thymus*) семейства Яснотковых (*Lamiaceae*). Именно к этому растению растению относятся очень трепетно: «Богородской называется, потому что от Бога! — делилась со мной Евдокия Михайловка Макурина из села Дорогорское. У неё мелкий голубой цвет, запах бросается прямо в нос, очень приятный. Вырывают-то её с корнем. Садами растет такими и побольше в горах, где белый, красный у нас известняк». По народному мнению, эта трава способна избавить человека от любой хвори, от детской простуды до разнообразных женских заболеваний. Как вспоминала Котрехова Т. Е. из Шенкурска: «Я сына вылечила богородской травой, были страшные приступы, он вообще задышался с двух лет. В больнице с ним лежала сколько времени. Ой как жаловался: ... мне бо-бо! Я все заваривала её и в термос, и в чайничек» (ПМА).

Многие жители северных деревень не доверяют современным лекарствам, сами лечатся травяными отварами, настояками, мазями и помогают в этом своим односельчанам. Как рассказывал лесник Лысцев Е. С. из д. Ваймуша Пинежского р-на: «Ко мне все приходят и просят помочь, то голова болит, то живот, то ноги отнялись» (ПМА).

Заключение

Народная медицина редко исцеляла от серьезных заболеваний, ведущих к инвалидности: от последствий серьезных травм, слепоты, глухоты, тем более ментальных и психических расстройств, и онкологии. Однако необходимо признать, что среди севернорусского населения продолжают бытовать разнообразные традиционные представления об инвалидах, присутствует определенная тенденция к их изолированию и стигматизации, также сильны суеверия о рождении больных детей, которые являются отражением религиозной и медицинской моделей инвалидности. Так же сильна вера в исцеление траволечением и магическими средствами.

Этнокультурный феномен *знающего* сохраняется и продолжает играть значительную роль в севернорусской деревне, оставаясь важной частью её жизни. Возможности *знающего* претерпели трансформацию и ограничены, как правило, семейными и хозяйственными рамками. Приспособившись к требованиям новой реальности, этот феномен безусловно достаточно устойчив и обладает локальной спецификой. Вера в колдовство представляет собой своего рода символическую оболочку социальной структуры, имеющую тенденцию к сохранению до тех пор, пока существует особая информационно-коммуникативная среда, характерная для микросоциумов традиционного типа, или «соседских сообществ» (Христофорова 2010: 149), каковой является севернорусская деревня.

Роль и значение трав в жизни населения Архангельского Севера со временем не уменьшилась. И в наши дни используются их целительные, магические свойства для

лечения больных людей. Народные знания в традиции сбора трав, а также способах лечения болезней передаются в семье из поколения в поколение.

Жизнестойкость этих элементов соционормативной культуры севернорусского населения поддерживается в основном женщинами старшего поколения. Этому способствовал и сформировавшийся своеобразный комплекс народной культуры с определенным типом мировоззрения, которому соответствовал скрытый характер народной религиозности.

Источники и материалы

- Ефименко* 1869 — *Ефименко П. С.* Сборник народных юридических обычаев Архангельской губернии. Кн. 1. Архангельск, 1869. 336 с.
- МИКМ — Мезенский историко-краеведческий музей. Д. 1105. Фольклор и обрядность Мезени.
- ПМА — Полевые материалы автора. Архангельская обл. 2005–2024 гг. Информаторы:
- Клевакина А. Е., 1927 г. р., с. Засурье Пинежский р-н;
- Котрехова Т. Е., 1949 г. р. г. Шенкурск Шенкурский р-н;
- Лысцев Е. С., 1929 г. р. д. Ваймуша, Пинежский р-н;
- Макурина Е. М., 1924 г. р. с. Дорогорское Мезенский р-н;
- Кондратьева М. И. 1931 г. р. г. Шенкурск, Шенкурский р-н;
- Бунькова З. И., 1933 г. р. г. Шенкурск, Шенкурский р-н;
- Суховерова М. А., 1931 г. р. д. Шотова Пинежский р-н.

Научная литература

- Бернштам Т. А.* Русская народная культура Поморья в XIX — начале XX в. Л.: Наука, 1983. 432 с.
- Гофман И.* Стигма: Заметки об управлении испорченной идентичностью / пер. с англ. М. С. Добряковой. 2011 (Goffman, I. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. N. Y.: Prentice-Hall, 1963).
- Жаворонков Р. Н.* Правовое регулирование труда и социального обеспечения инвалидов РФ. М.: У Никитских ворот, 2014. 384 с.
- Калашникова И. В., Тринадцатко А. А.* Эволюция социальных моделей инвалидности // Вестник ТОГУ. 2017. № 3 (46). С. 277–288.
- Кузнецова М. А., Резникова А. С.* Сказания о лекарственных растениях. М.: Высшая школа, 1992. 272 с.
- Носенко-Штейн Е. Э.* Тяжесть стигматов: репрезентация человека с ОВЗ в современной российской массовой литературе. // Койнон. 2021. Том. 2. № 2. С. 48–68.
- Симонова М. М.* Стигматизация Лиц с ограниченными возможностями здоровья в современной России // Инвалиды, инвалидность, инвалидизация. Международная научно-практическая конференция «Инвалиды — инвалидность — инвалидизация», [Нижний Новгород] 27–28 сентября 2018 г. Нижний Новгород: НИСОЦ, 2018. С. 363–367.
- Теребихин Н. М.* Метафизика Севера. Архангельск: Поморский ун-т, 2004. 272 с.
- Токарев С. А., Филимонова Т. Д.* Обряды и обычаи, связанные с растительностью // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы / отв. ред. С. А. Токарев. М.: Наука, 1983. С. 145–160.
- Фролова А. В.* Антропология инвалидности в культуре материнства и детства (по материалам Архангельского Севера) // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 28–35. <https://doi.org/10.7868/s0869541518010037>
- Христофорова О. Б.* Колдуны и жертвы: Антропология колдовства в современной России. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 432 с.
- Ярская-Смирнова Е. Р.* Стигма «инвалидной» сексуальности // В поисках сексуальности / Сборник статей. Под ред. Здравомысловой Е., Темкиной А. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2002. С. 223–246.

- Jonston D. An Introduction to Disability Studies. 2nd ed. Oxford: David Fulton Publishers, 2005. 172 p.
- Retief M., R. Letšosa. Models of Disability: A Brief Overview, HTS Theologies Studies // Theological Studies. 2018. Vol. 74. No 1. P.1–8. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738>
- Thomas C. Sociologies of Illness and Disability: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007. 312 p.

References

- Bernshtam, T. A. 1983. *Russkaia narodnaia kul'tura Pomor'ia v XIX — nachale XX v.* [Russian Folk Culture of the Pomorie Region in XIX — early XX c.]. Leningrad: Nauka. 432 p.
- Frolova, A. V. 2018. Antropologiiia invalidnosti v kul'ture materinstva i detstva (po materialam Arkhangel'skogo Severa) [Anthropology of Disability in the Culture of the Motherhood and Childhood (Materials of the Arkhangelsk North)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 28–35. <https://doi.org/10.7868/s0869541518010037>
- Goffman, E. 1963. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New Jersey: Prentice-Hall. 147 p.
- Iarskaia-Smirnova, E. R. 2002. Stigma «invalidnoi» seksual'nosti [Stigma of “Disabling” Sexuality]. In *V poiskakh seksualnosti* [Searching for Sexuality], ed. by E. Zdravomyslova and A. Temkina. Saint Petersburg: Dmitry Bulanin. 223–246.
- Jonston, D. 2005. *An Introduction to Disability Studies*. Oxford: David Fulton Publishers. 172 p.
- Kalashnikova, I. V., and A. A. Trinaadtsko. 2017. Evoliutsiia sotsial'nykh modelei invalidnosti [The Evolution of Social Models of Disability]. *Vestnik ToGU* 3(46): 277–288.
- Khristoforova, O. B. 2010. *Kolduny i zhertvy: antropologiiia koldovstva v sovremennoi Rossii* [Witches and Victims: Anthropology of Witchcraft in Contemporary Russia]. Moscow: OGIRGGU. 432 p.
- Kuznetsova, M. A., and A. S. Reznikova. 1992. *Skazaniia o lekarstvennykh rasteniiakh* [Legends about Healing Plants]. Moscow: Visshaia shkola. 272 p.
- Nosenko-Stein, E. E. 2021. Tiazhest stigmatov: reprezentatsiia cheloveka s OVZ v sovremennoi rossiiskoi massovoi literature [The Weight of Stigma: Representation of a Disabled Person in the Russian Contemporary Mass Fiction]. *Koinon* 2(2): 48–68.
- Retief, M., and R. Letšosa. 2018. Models of Disability: A Brief Overview. *HTS Theologies Studies / Theological Studies* 74(1): 1–8. <https://doi.org/10.4102/hts.v74i1.4738>
- Simonova, M. M. 2018. Stigmatizatsiia lits s ogranichenymi vozmozhnostiami zdorov'ia v sovremennoi Rossii [Stigmatization of Disabled People in Contemporary Russia]. In *Invalidy, invalidnost, invalidizatsiya* [Disabled People, Disability, Disabilization], ed. by Z. Kh. Saralieva. Nizhny Novgorod: NISOTs. 363–367.
- Terebikhin, N. M. 2004. *Metafizika Severa* [Metaphysics of the North]. Arkhangelsk: Pomorskii universitet. 272 p.
- Thomas, C. 2007. *Sociologies of Illness and Disability: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. 312 p.
- Tokarev, S. A., and T. D. Filimonova. 1983. Obryady i obychai, svyazannye s rastitel'nost'iu [Rites and Customs Related to Plants]. In *Kalendarnye obychai i obryady v stranakh zarubezhnoy Evropy* [Calendar Customs and Rites in the European Countries Abroad], ed. by S. A. Tokarev. Moscow: Nauka. 145–160.
- Zhavoronkov, R. N. 2014. *Pravovoye regulirovanie truda i sotsialnogo obespecheniia invalidov v Rossiiskoi Federatsii* [Legal Regulation of the Labor and Social Security of Disabled People in the Russian Federation]. Moscow: U Nikitskih vorot. 384 p.

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ И ПОДЗЕМНЫЙ МИР

УДК 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/272-292

Научная статья

© И. М. Денисова

ПОДЗЕМНЫЙ МИР РУССКИХ СКАЗОК: ПОДЪЕМ НА ДРЕВО В ГНЕЗДО ПТИЦЫ И ВОЗВРАЩЕНИЕ В СВОЙ МИР

Статья продолжает серию работ автора по изучению семантики сказочных сюжетов — в данном случае рассматривается основной сюжет второй части сказок типа СУС № 301 А, В («Три подземных царства», в их полной версии), вполне самостоятельный. С привлечением сравнительных материалов анализируются основные составные элементы сюжета в их взаимосвязи: образ дерева и мотив подъема на него; мотив общения героя с птенцами (в его вариативности), в котором выявляются следы мифологических обменных отношений «жизненной силой»; образ хищной птицы-матери, возвращающей героя на землю. При анализе последнего образа на кросс-культурном уровне проявляются его вероятные истоки, восходящие к образу «благородного змея», проглатывающего и изрыгающего героя с целью перерождения (по В. Я. Проппу). В целом данный сюжет в его прототипе реконструируется как стремление души умершего/неофита к возрождению. В наблюдаемой при сравнении мотивов тенденции к антропоморфизации образа птенцов (в девушек) можно уловить пути формирования других сюжетных сказочных линий (первого хода типа СУС 301 А, В, и сказок типа СУС № 300).

Ключевые слова: волшебные сказки, следы реинкарнационных представлений, подъем на дерево, птенцы/дети в гнезде, полет на птице, птица-змея, сюжетные трансформации

Ссылка при цитировании: Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: подъем на дерево в гнездо птицы и возвращение в свой мир // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 272–292.

UDC 398.21+291.21-23

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/272-292

Original Article

© Irina Denisova

THE UNDERWORLD OF THE RUSSIAN FAIRY TALES: CLIMBING A TREE TO A BIRD'S NEST AND RETURNING TO ONE'S WORLD

The article continues the author's ongoing series of works on the study of the semantics of fairy tale plots. It considers the main plot of the second part of the fairy

Денисова Ирина Михайловна — к. и. н., научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: imiden15@yandex.ru

tale SUS type No. 301 A, B ("Three Underground Kingdoms"), which is relatively independent. Using comparative materials, the author analyzes the relationships between the main components of the plot: the image of a tree and the motif of climbing it; the motif of the hero communicating with the chicks (and all its variants), which reveals the traces of mythological exchange relations of "life force"; the image of a mother bird of prey returning the hero to Earth. When analyzing the latter image at a cross-cultural level, the author reveals its probable origins, going back to the image of the "good serpent" swallowing and regurgitating the hero to help him reincarnate (according to V. Ya. Propp). Overall, this plot, in its prototype, is reconstructed as the desire of the soul of the deceased/neophyte for rebirth. The tendency toward anthropomorphizing the image of the chicks (as girls) observed when comparing motifs can be traced back to the formation of other fairy tale plot lines (the first move of the SUS 301 A, B type, and the SUS No 300 type of tales).

Keywords: *fairy tales, traces of reincarnation ideas, climbing a tree, chicks/children in a nest, flying on a bird, snake bird, plot transformations*

Author Info: Denisova, Irina M. — Ph.D. in History, Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: imiden15@yandex.ru

For citation: Denisova, I. M. 2026. The Underworld of the Russian Fairy Tales: Climbing a Tree to a Bird's Nest and Returning to One's World. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 272–292.

Сюжет путешествия героя по подземному миру в русских сказках преимущественно отражен в типе СУС № 301 А, В. Он довольно распространен также во множестве вариантов у разных народов, и, как считал, в частности, В. Н. Топоров, восходит «к некоему пра-мифу, претендующему на универсальность», причем русские сказки этого типа, по его мнению, сохранили наиболее архаичную основу (как и сходные индоиранские мифологические мотивы) (Топоров 1995: 172). В полном их варианте обычно существует два «хода» с двумя эпизодами спуска героя в подземный мир. Семантическая интерпретация *первого хода* на основе детального анализа его элементов предложена автором в недавней работе: несмотря на видимые цели героя — спасение царевны (чаще трех), и/или матери через *змееборство*, достижение *золотого дворца* и обретение невесты, в основе этого сюжета просматривается более ранняя реинкарнационная коннотация (Денисова 2024), в которую вписывается и главное содержание *второго хода* — *возвращение героя в свой мир*, на «белый свет». Анализируя следы реинкарнационных представлений в русской традиционной культуре, В. И. Еремина отмечала: «Вера в возможность вторичного рождения, в переселение души умершего очень устойчива. ... Подобные представления, имевшие, очевидно, мировое распространение, находят отголоски в народной поэзии, сказках прежде всего» (Еремина 1991: 29, 31).

В полных вариантах второго хода, сюжет которого почти совсем не связан с их первой частью, герой, коварно оставленный «на том свете» товарищами (часто — братьями), бродит в поисках выхода, порой — «по лесу по подземельному» (Рождественская 1941: № 73), и доходит до *большого дерева* (обычно это дуб, бывает сосна и др.). Начинается *гроза*, он слышит писк *птенов* в гнезде — (намокающих под дождем, замерзающих, либо выпавших из гнезда), и оказывает им помощь тем или иным спо-

собом (укрывая их, согревая, подкармливая). Для этого герой обычно *поднимается в их гнездо* на дерево (вар. — гнездо в дупле, у корней; иногда, правда, в тексте дерево и подъем выпадают), а прилетающая вскоре большая *птица-мать* в благодарность выносит его на поверхность земли в его мир (причем порой летит через три и более подземных моря — напр. *Рождественская* 1941: № 73), или — «в то царство, где его папа» — *Карнаухова* 2006: № 124). Дерево подземное, «подземельный лес», дождь, *гроза* (обязательная деталь для этого эпизода) вполне вписываются в мифо-сказочную картину мира, по которой *мир под землей* почти аналогичен наземному (это представление рассматривалось нами ранее — см. *Денисова* 2024: 212–214).

Эпизод с птенцами кажется не столь значимым в сюжете, мотивация его малоубедительна, однако он очень устойчив в сказках (и не только в русских, как показывают кросс-культурные сопоставления — см. ниже). Хотя объем исследований по сказкам и близким к ним мифам практически необозрим, некоторые сюжеты, в том числе и этот, почти не привлекали внимания ученых, что справедливо недавно отметил Ю. Е. Березкин (*Березкин* 2023: 214). Приведем некоторые примеры его:

Герой (после второго падения) «от дождя залез на дуб», там птички маленькие, «только что вывелились» — «он взял и прикрыл их»; их мать Баба-птица выносит его (*Худяков* 1964: № 2);

«... А на дубу гнездо орлиное, начало *градом сбивать*. Залез Световик, спас птенчиков» — прилетевшая орлица его выносит (РНССБ 1979: № 2);

«Залез он, увидел двух громадных птенцов... Накрыл он их и защитил от грозы» (РГСС 1980: № 3).

(См. также: *Афанасьев* 1957: № 132; *Ончуков* 2008: № 184; *Зеленин* 1997: № 22; *Романов* 1887: № 10; *Рождественская* 1941: № 73; РГСС 1980: № 3; 10).

Мотив *вылета героя* из подземелья, глубокого ущелья *с помощью большой хищной птицы* очень древен — в тексте греческого автора Конона (кон. I в. до н. э. — нач. I в. н. э.) изложен рассказ, в котором *грифы* возвращают в мир людей спустившегося в пещеру пастуха: он нашел там *золото и мед*, и затем, после предательства товарища, притворяется *мертвым*, а птицы подхватывают и выносят его (*Конон*: [35]).

Но в другом, намного более раннем, тексте встречается еще более близкая аналогия рассматриваемому сюжету русской сказки — в шумерской эпической поэме (в двух частях) о герое *Лугальбанде*, созданной предположительно в III тыс. до н. э., хотя речь в ней идет еще о более далеких, мифических, временах (*Афанасьева* 1997: 14; *Афанасьева* 1988: 75; 647–650; *Березкин* 2023: 212). В ней герой, сын мифического царя (сына солнца), во время военного сложного похода впадает в состояние, *близкое к смерти*, а через три дня *как бы воскресает* в утренних солнечных лучах; затем он хочет обратиться за помощью к большой птице Анзу, для чего *поднимается на высокое дерево в гнездо* и помогает ее птенцу (кормит его в т. ч. медом) — за это прилетевший Анзу одаривает его особой силой, способностью молниеносно переноситься в пространстве («пламенем взметнешься, молнией опустишься») и *сопровождает его* при возвращении к братьям; а в конце этой поэмы (неоконченной) герой отправляется к богине Инанне (к ней он обращался еще в ходе выздоровления с просьбой *вернуть его в родной дом*) (*Афанасьева* 1997: 181–203).

На близость мотивов *подъема в гнездо птицы* в шумерской поэме и в фольклорно-сказочной мифологеме из отечественных ученых обратил в свое время внимание Вяч. Вс. Иванов (вслед за Леви-Строссом), проанализировав вариант ее на кетском

материале. В сложном кетском мифе имеются мотивы и *перевоплощения* главного героя (Лисенка) в животных и человека, и его «*вторичного рождения*», и подъема по *Небесному Дереву* в гнездо с орлятами, и получения от орлицы некоего *дара* — автор усматривал основной смысл этого мифа в идее *получения огня*, считая ее истинной для данной мифологемы (Иванов 1974: 51–55; Иванов 1993: 22). Близкие варианты мифов он отмечал и у обских угров.

Ю. Е. Березкин объясняет распространенность подобных мифологем их несомненной древностью: «Общий субстрат, на основе которого развились сходные мифологические сюжеты Старого и Нового Света, должен быть отнесен к периоду порядка 15–20 тыс. лет назад и мог быть распространен на очень большой территории», которая «могла простираться от Средиземноморья или даже Атлантики до центральной Сибири» (Березкин 1996: 145). В своей недавней статье (Березкин 2023) автор, отталкиваясь от шумерской поэмы о Лугальбанде, ставит перед собой задачу картографирования вариантов мифологемы *помощи птенцам* на основе привлечения широких сравнительных фольклорных материалов Евразии с целью выявления древних миграций этого сюжета (по его классификации — это сюжет К38 в ТКММ). Он выделяет два основных *подтипа мотива помощи птенцам*: 1) К38в — *спасение птенцов путем убийства змеи*, покушающейся на них; 2) К38в3 — *забота о птенцах* (укрытие от непогоды, кормление).

Первый мотив (К38в), судя по карте автора (Березкин 2023: Рис. 1), распространен значительно шире второго — «от Алжира и Чехии до Монголии и Южной Сибири», в частности, он фиксируется и на Балканах, и на Кавказе, и в азиатских странах, а также богато представлен у американских индейцев. В Новый Свет, по мнению автора, он был принесен из Азии (т. к. в западных регионах Европы весь сюжет К38 отсутствует) (Березкин 2023: 217). Надо отметить, что мотив К38в встречается и в белорусских сказках (напр. Романов 1887: № 10), изредка и в русских (напр. Зеленин 1915: № 139; РНССБ 1979: № 21).

Но в целом для русской традиции характерен *второй, более гуманный* вариант мотива помощи птенцам (К38в3) — забота о них, укрытие, кормление, за что птица-мать также выносит героя. Он преимущественно распространен на северо-западе Восточной Европы и в Восточной Прибалтике, однако, по мнению Ю. Е. Березкина, «на большей части русской этнической территории мотив за пределами Севера не встречается» (Березкин 2023: 218), хотя вряд ли можно полностью согласиться с этим утверждением — помимо Русского Севера (привлекавшего всегда особое внимание исследователей архаичностью народной культуры), он представлен в рязанских сказках (Худяков 1964: № 2), брянских (Афанасьев 1957: № 132), воронежских (Кретов 1977: № 42), курских (Аристов, Павлов 1939: 75) и пр., а также у русских сибиряков (см. ниже). Этот вопрос, несомненно, в дальнейшем требует уточнения на основе картографирования большего массива материалов. Судя по карте, приводимой исследователем (Березкин 2023: Рис. 1), распространение данного мотива по преимуществу накладывается на северо-западную территорию расселения восточных славян. К югу и юго-западу он уже перекрывается мотивом иной «помощи» (К38в).

К этим двум мифологическим блокам примыкает третий — мифологема «*разоритель гнезд*», распространенная преимущественно в Америке, у народов Сибири, Азии, Западной Африке и пр. (см. подробнее — ТКММ — К4), ее варианты изредка встречаются и в русских сказках (см. ниже). Цель героя здесь — *добыть для себя птенца/-ов*,

хотя его намерение часто остается лишь угрозой (*Березкин* 1996: 141; *Иванов* 1993: 22). Почти несомненно, что все эти *три блока* мифологических мотивов восходят к одному прототипу, и решить, в котором из них в большей степени сохранился прасюжет, довольно проблематично, тем более, что имеются переходные варианты, а также эпизоды, в которых эти мотивы совмещаются, в том числе и в русских сказках.

Невозможно переоценить значимость сложной работы по картографированию мифологических сюжетов по всему миру, проводимой группой ученых (авторов ТКММ) под руководством Ю. Е. Березкина, однако вызывает некоторое удивление точка зрения Березкина по поводу их содержательной стороны: хотя вопрос поиска их смысловых корней, семиотический аспект проблемы автором обычно не ставится («О значении этих нарративов для носителей традиции трудно судить ... сам этот аспект исследования находится... вне наших интересов» — *Березкин* 2023: 215), а истоки подобных сюжетов (включая поэму о Лугальбанде) предполагаются восходящими еще к временам палеолита, однако, по его мнению, подобные мотивы являются частью лишь «приключенческих текстов и к мифологии в узком смысле отношения не имеют» (*Березкин* 2023: 222; 215).

Этому мнению хотелось бы противопоставить точку зрения известного шумеролога В. К. Афанасьевой по поводу смысла вышеозначенной шумерской эпической поэмы: «Тема путешествия героя в чужеземную страну ... в соединении с мотивами волшебных даров и волшебного помощника не только показывает степень мифологизации произведения, ... но позволяет вскрыть и стадияльно ранние мотивы, связанные с обрядами инициации. Связь этих мотивов в произведениях, последовательность чистого мифологического уровня изложения сближает шумерские памятники с волшебной сказкой» (*Афанасьева* 1988: 650; курсив мой — *И. Д.*). Это мнение звучит в унисон с мнением В. Я. Проппа, сделанном на основе структурного анализа сказок, о мифологической *праоснове* сказочного мотива путешествия, *странствования*, который «отражает собой представления о странствовании души в загробном мире» (*Пропп* 1969: 96–97). Несомненно, чтобы пройти сквозь тысячелетия, мифо-фольклорный мотив должен был обладать большой социально-мировоззренческой значимостью.

Древо

Встреча героя с птенцами в сказках почти всегда начинается с образа дерева (чаще всего дуба), по которому он затем *поднимается к птенцам*. Хотя в русских сказках данный образ довольно скромный, но он в прототипе явно мифологичен — так, в поэме о Лугальбанде это дерево с гнездом могущественной *птицы Анзу*, «как великан, стоит на вершине ... Его тень могучая далекие горы плащом покрыла, обвила покрывалом. Его корни — гигантские змеи, семь рек Уту их питают...» (*Афанасьева* 1997: 193). В восточнославянских сказках дерево с птенцами чаще не описывается, но иногда такой подземный *дуб* — «с хату тувщиной» (*Романов* 1887: № 10); или это «высокий, высокий дуб. На дубу гнездо, как три хаты...» (*Аристов, Павлов* 1939: 75).

По мнению В. Н. Топорова, дерево в данном эпизоде наших сказок «весьма точно воспроизводит изображение мирового дерева, в корнях которого — змея, в ветвях — орел» (*Топоров* 1967: 90). Однако в нем мы не находим главных параметров «*Мирового древа*» — являясь обычно *подземным*, оно не соединяет три яруса мироздания, а в корнях его нет змеи/змея, т. к., по логике сказки, герой победил своего против-

ника еще в первом ходе. Хотя в песенном фольклоре русских образ *Мирового древа* порой просматривается, в целом в нашей традиционной культуре мифологичность дерева проявляется преимущественно в его иной ипостаси — *Древа жизни* (на наш взгляд — более древней), манифестирующей плодородие, идею продолжения жизни. Данный аспект образа дерева превалирует и в календарной, и в семейно-родовой обрядности, и в поверьях — в частности, «о пребывании в деревьях душ умерших» (Зеленин 1937: 73, 74). В народе верили, например, что на троицкие березки слетаются души «родителей», а также — что «домами» для душ некрещеных младенцев служат деревья (Власова, Жекулина 2001: № 316, 340). В прототипе троицко-семицкой обрядности просматривается идея испрашивания молодухами у *обожествляемой березы* продолжения рода (Денисова 1995: 106–185). У южных славян известны легенды о дереве в ином мире, с листьев которого капает *молоко* — на нем обитают души умерших/нерожденных младенцев (Толстая 2004: 286).

Близкие поверья встречаются и у других народов (см. подробнее: Денисова 2013: 271), причем порой с образом *подземного дерева*. Так, по рассказу нганасанского шамана, на *острове подземного озера* он увидел *дерево с людьми на вершине*, дух которого изрек: «Я емь дерево, делающее всех людей способными к жизни» (Анисимов 1959: 49). А по древнегреческим представлениям в саду *подземного мира* росло гранатовое дерево (также и яблоня), его зерна вкушала Персефона; любили якобы отщипывать зерна от плодов граната и *души умерших* (Кереньи 2000: 149–150). Ср. в русской сказке: герой, спустившись за царевной в подземный мир и проходя там по трем чудо-садам, срывает из каждого по яблоку (Зеленин 1915: № 3).

В образности загадок, зафиксированных еще в древнерусских текстах XI–XII вв., наглядно передана идея *круговорота «жизнь-смерть»* через *дерево*: «Стоит древо / Среди самага белаго света / На этом древе сидит ворон / Яблоки щипает и в яму бросает / Но яма не наполняется / И яблоки не убывают» (с отгадками: *дерево* — мир; *яблоки* /вар. — цветы, ягоды/ — люди; *ворон* /вар. — орел и пр./ — смерть) (Садовников 1901: № 2034–2037; ср. № 1000 — *дети* в горшках на дереве/столбе). Вероятно, к подобным представлениям восходит и мотив в некоторых зачинах сказок с образом огромной ночной птицы (хотя истоки образа уже забыты): так, *клюет золотые и серебряные яблоки* прилетающая из «иног царства» на чудо-яблоню некая Дра-птиха (Звонарева, Конон 1993: 164), также Жар-птица или птица-змея Усыня (Афанасьев 1957: № 168; Худяков 1964: № 2). Кстати, по сказкам *от яблок* героиня нередко беременеет (напр. РНССБ 1979: № 12). В русских заговорах также встречается образ большой птицы на дереве, причем — *возвращающей здоровье*: «... В чистом поле стоит белая береза, на ней сидит Нагай-птица. Она ... заклявывает, заговаривает всю грудную, пожильную, пожелчную грудницу» (есть и варианты с вороном и др.) (Агапкина 2005: 252). Характерно, что в сказках типа 301 непосредственно под Древом находится порой *живая вода*: так, вода, *дающая силу*, зарыта в банке под деревом с гнездом птицы Магус (Минц, Савушкина 1955: № 14); или: «змея пьет воду из-под дубочка, Ивану предлагает выпить из-под березки» (герой делает наоборот) (Кретов 1977: № 42). Близкий мировоззренческий «комплекс Древа с Птицей» в угорской и тюркской традициях также был связан с идеей непрерывного круговорота жизни — «Эта тема, вероятно, относится к древнейшим слоям мировоззрения...» (Сагалаев 1990: 31–33).

Сам сказочный мотив *подъема на дерево*, несомненно, полон семантического смысла — по разным материалам в нем просматривается связь с миром умерших.

Из древнерусских текстов известно о существовании похоронного обычая класть в могилы «ременная плетения древолазныя» (Житие Константина Муромского), а загадочная, не до конца понятная фраза из Повести о Петре и Февронии — «... лести на древо в высоту через ноги в нави зрети» — не раз озадачивала исследователей (Соболев 2000: 101; Чернецов 2005: 178). Функция почитаемого дерева как *места оживления души* явно выражена в представлениях сибирских народов: шаман для излечения больного, «поймав» его душу, «относил» ее на священное дерево, где она, *заснув* на какое-то время, *возрождалась к жизни* (Сагалаев 1990: 24–25).

В русских сказках разных типов также нередок мотив *сна на дереве*, иногда с подобной коннотацией: старик навещает зятя (Солнце, Месяц и Ворона) — у последнего просится поспать: «Самый сладкий сон на дереве», — отвечает тот и сажает тестя на ветку дуба, укрывая своими крыльями, где старик и «выспался» (Шмаков 1977: № 2; тип СУС № 552В). В эпизоде белорусской сказки залезший на яблоню персонаж *ест яблоки и засыпает* от них (Романов 1887: № 30). Некий бедняк *ночует в гнезде большой птицы* на дереве; отсюда он подслушал тайны разбойников (вар. — неких существ, духов), — и жизнь его преобразилась (Худяков 1964: № 76. См. подробнее: Денисова 2013: 272). Мотив *сон/смерть на дереве* — *оживление* проявляется в вариантах известной сказки типа СУС № 709 — погубленная мачехой девушка хоронится «лесными братьями» *на дереве*, откуда ее спасает герой (Афанасьев 1957: № 210); как вариант — *немая или голенькая* девушка обнаружена в листе дерева (Лурье 1932: 174; Ончуков 2008: № 179). Сюжет с мифологическим мотивом *сна на дереве* зафиксирован еще в Древнем Египте: в известной мистической сказке «Потерпевший кораблекрушение» выброшенный на *остров изобилия* герой *ночует три дня в ветвях дерева*, а после встречи и беседы с огромным змеем возвращается вскоре на родину с его дарами (Бадж 2009: 68).

Среди русских сказок с мотивом *подъема на дерево* имеется любопытный сюжет: в их зачине герой (старик, мужик, иногда с женой) собирает *яйца птиц*, либо снимая их *из гнезд с деревьев*, либо беря с каждого двора по яйцу (их кладут на печку, или высиживает курица, баба), и из них потом *вылупляются дети*, обычно сыновья, один из которых — чудо-ребенок, богатырь (Афанасьев 1957: № 105; Карнаухова 2006: № 46; Звонарева, Конон 1993: 70). Эта мифологема — «*дети из яиц*» — входит в число международных, она поэтично выражена, к примеру, у сибирских народов: в «птичьей песне» манси говорится о гнезде «на берегу семи озер» для выращивания детей: «С прочной скорлупой два яйца наклонулись...» — из одного вылупляется птенец, из другого — «Человеческого существа девочка, / Человеческое дитя» (Сагалаев 1990: 28–29). У якутов известен обряд получения супругами от шамана *птенчика* — символической «души будущего ребенка», добытой им якобы у богини Аисыт (Традиционное... 1989: 156).

«Символика *яйца и птенца* очень древняя», — отмечал М. Элиаде, указывая на ее связь как с идеей жизни вообще, так и перерождения (Элиаде 1999: 136). Интересно, что *столетний человек* в алтайской загадке сравнивается с *яйцом*, как бы *возвращаясь в состояние зародыша* (Традиционное... 1989: 157); а в русской сказке *золотое яйцо*, полученное в дар от некоего *хозяина острова*, символизирует первое звено в цепи перерождений героя (РГСС 1980: № 33). В разных сказках встречаются и мотивы *добычи героем яйца/яиц* (см. подробнее: Денисова 2024: 217–218), в том числе — яиц Жар-птицы, золотой птицы, возвращающими здоровье либо приносящими удачу (Афанасьев 1957: № 202; РНССБ 1979: № 18). В этом же семантическом ряду

стоит, вероятно, и эпизод некоторых сказок типа СУС 301, когда герой буквально *входит в яйцо* (=подарок подземной царевны): «Яичко, яичко, сделайся домом. — Сделался дом, он там поел, попил и думает, *как выбраться*» (РГСС 1980: № 8; см. также № 4). В вариантах герой просит «молодцев»-помощников сделать ему дом из такого яйца-подарка и доставить его самого в свой мир, где он некоторое время живет в этом «дворце»-яйце (Худяков 1964: № 67).

Но если яйцо «заключало в себе потенциал бытия, являло его свернутое, скрытое состояние» (Традиционное 1989: 157), то *птенец* — уже следующая стадия бытия, динамическая, в которую надо перейти через *разбивание скорлупы* (ср. у киргизов: «"освободиться" от яйца означало дать выход жизненным силам, открыть дорогу ребенку» — Традиционное 1989: 157). В связи с этим заслуживает внимания сказочный мотив *герой прячется в скорлупу яйца* от грозной птицы-матери (в сюжете К38в). Например, в вятской сказке птенцы «птицы Пава», чье «гнездо на четырех дубах, ровно город», советуют спасшему их герою: «Сядь пока в колкишша...», причем он прячется в скорлупе вместе с *одним уже убитым птенцом* (Зеленин 1915: № 139). А в белорусской сказке, хотя *одного птенца* уже успела съесть змея, птенцы говорят своему спасителю, чтобы он сховался «пуд яйцовую шулушину» в гнезде, что он и делает (Романов 1887: № 10). В данных мотивах, на наш взгляд, имплицитно выражено стремление персонажа как бы через возврат к *зародышевому* состоянию обернуться *новорожденным птенцом*.

Мотив *гибели одного птенца* в наших сказках, похоже, также не случаен — он перекликается с эпизодами мифологемы *разоритель гнезд* у других народов (ТКММ: К4) — в них герою нужен лишь *один птенец для себя*, который порой помогает ему *вернуться домой* — например, в сказке удэгейцев *герой для этого берет из гнезда одного птенца*, потом возвращает его; в мифе серрано (Калифорния) два брата поднимаются на скалу пушинками в орлиное гнездо и *берут двух орлят* — они вроде бы умирают, но мать братьев затем их оживляет. А в мифе дагуров (Монголия) один из двух братьев добирается до гнезда, зацепившись *за дерево*, и заботится о двух *яйцах*, а затем — о вылупившихся из них *птенцах*; позже он спускается *на одном из них* и возвращается домой.

В русских сказках также изредка встречаются варианты мифологемы *разоритель гнезд* — мотив *добычи героем птенцов* (или угрозы им), и в некоторых из них почти явно прочитывается *реинкарнационная идея*: так, герой, освободив трех сестер от змеев, подходит «к буеракам, к озерам. Видит: сидят на древе два сокола, и у этих у соколов одиннадцать детей. Сейчас влезли на дерево, достали...», а *вернувшись домой*, они сталкиваются с *неузнаванием*: «Нет, наш сын помер, мы сороковщину отслужили». — «Нет, говорит, я ваш сын ... вот пташки!» — после чего родители их признали (Худяков 1964: № 53). Создается впечатление, что рассказчик этой сказки еще помнил скрытый смысл мотива добычи птенцов. В вятской сказке *девушка забирается в гнездо* на «березе вихляватой» и *угрожает птенцам* «головы оторвать и в море бросить», если птицы не принесут ей из-за моря *чудесной глины* (как вариант живой воды), что птицы и делают (Зеленин 1915: № 27). В белорусской сказке герой даже *убивает птенцов* филина, который тем не менее впоследствии помогает ему (Звонарева, Конон 1993: 189). Предположительно мифологическая логика подобных эпизодов в их прототипе — переход жизненной силы от птенца к герою (=душе умершего), т. е. *гибель птенца=оживление/перерождение героя*.

По ряду сказок можно проследить явный *переход от мотива разорения гнезда к мотиву помощи птенцам* — например, герой обнаруживает под дубом птенцов Ногуй-тетушки и «захотел одного съесть», но тот его пугает мстостью матери, и тогда он, наоборот, — *прикрывает птенцов* (Балашов 1991: 30). Или: «...Орел, как туча, спустился и закричал: — Знать, есть добрый человек — сохранил моих птенцов, а то всегда убивали» (РНССБ 1979: № 2; курсив мой И. Д.). Параллель встречаем в словацкой сказке: в подземном мире герой закрывает от дождя птенцов мифической птицы кнофы, а «ранее одна капля дождя птенцов всегда убивала» (цит. по: Березкин 2023: 220) (ср.: «Поднимается каменная гроза, жар-птицыных детей убивает...» (РГСС 1980: № 10)).

Характерно, что действие всегда происходит *во время грозы*, семантика которой (в комплексе с представлениями о громе, дожде, граде, молнии) проявляется как обладающая особой животворной энергетикой, воскрешающей потенцией, связываемой с культом мертвых и представлениями о душах детей (некрещенных/незаконно-рожденных младенцев, на образ которых перешли древние представления о душах детей вообще) (Толстой 1995: 535–536; 558; Кабакова 1999: 86). В песнях троичских обрядов молодые женщины, ждущие зачатия, как бы призывают на божество-березку и на себя дождь, грозу (Денисова 1995: 144–148).

Мотив укрытия птенцов

Общение героя с птенцами в большинстве русских сказок (во 2-м ходе типа СУС № 301 А, В) обычно происходит гуманно — чаще всего это *помощь* им в виде их укрытия, кормления; этот мотив может показаться трансформацией «добычи птенцов», но в нем есть своя мифологическая логика. Обращает на себя внимание тот факт, что герой обычно укрывает птенцов *своей одеждой*. Приведем несколько примеров (далее в цитатах курсив мой — И. Д.):

1. Не поднятый товарищами из «провалишша», «Иван-царевич ходил много время там; разыскал такой дуб; на дубу есь могут-птицыны дети. Накатилась туча и град сильной, начало побивать, а дети начали пишшать. Очень скоро на дуб Иван-царевич залезал, пальто с себя снимал, закрывал от граду детей». Их мать Могут-птица в благодарность выносит героя на землю (Зеленин 1997: № 22).

2. «На том свете, пад землею» Иван-царевич прячется *от грозы* под деревом, «аж на том деряве маленькие птушки савсем измокли; ён изняв с сабе адёжу да и накрыв их» (Афанасьев 1957: № 132).

3. «...Потом и пошоу. ... глядит: стоит дуб, в дубу лёва-зверя дити там, озябли, пишчат там; ён и закрыу кафтанишком своим их...» (Ончуков 2008: № 184).

По традиционным представлениям, *одежда человека* как бы содержит в себе часть его души, это и «метонимический заместитель человека в разнообразных обрядовых ситуациях» (Толстая 2004: 523–526). Сказочный герой, отдавая свою одежду птенцу, вступает с ним в некую мистическую связь типа *побратимства* (есть мнение, что и по поведению Лугальбанды можно предположить то же — Афанасьева 1997: 404); порой герой снимает *всю* одежду: «Он тогда под дуб стал, все, что было на нем ... скинул с себя да и закрыл этих детей» (РГСС 1980: № 10) — т. е. герой как бы *оголяется*, а «обнажение способствовало установлению контактов с "тем светом"» (Агапкина и др. 2004: 356); душа умершего должна войти в иной мир без

одежд (ср: одежду больного ради его «нового рождения» порой уничтожали, в т. ч. вешая ее *на дерево*; известны и обряды символического *перерождения* путем уничтожения своей рубахи — Толстая 2004: 526). Души умерших детей (некрещеных) представлялись *страдающими от наготы и голода*, известны поверья об их приходе в дом на Троицу, святки, чтобы *забирать одежду*; а в образе русалок (один из их обликов — птички) они, сидя на дереве, просят себе рубаху, ткань, нитки (Кабакова 1999: 86–88), стремясь к перевоплощению.

В сказках есть намеки, что и герой когда-то получал «одежду» птенца, приобщаясь к его *жизненной силе*. В сказках типа СУС № 327С («Гуси-лебеди» — с мотивами *подъема на дерево* и возвращения домой мальчика), по их вариантам птицы вырывают у себя по перышку и *делают ему крылышки* (Афанасьев 1957: № 111), хотя чаще он улетает *на гусенке*. В рассматриваемом эпизоде с укрытием птенцов иногда *перо герою дает мать-птица*, и оно делает его *невидимым* (Балашов 1991: 31). Хорошо известен по русским сказкам мотив чудо-пера Жар-птицы, которое *герой получает в дар* или вырывает — оно меняет, преобразует его жизнь (Афанасьев 1957: № 168–170), как и сияющие перья других чудо-птиц (напр. Худяков 1964: № 2), причем таким пером можно *лечить* (Медведев 1991: 43). Вместо пера герой получает иногда в дар от птицы *костылек из-под крыла* — из него появляется какой-либо помощник (Карнаухова 2006: № 124). Для сравнения — в одной молдавской сказке птенцы *прячут героя в перо* младшего, а в другой — птица-мать *превращает в птенца* девочку, оказавшую помощь ее деткам (ТКММ: К38в; К38в3). В южносибирских, монгольских сказках добыча героем пера связана с *деторождением* (ТКММ: К1А). Характерно, что иногда наш сказочный герой после возвращения в свой мир (т. е. уже после общения с птенцами и полета на их матери) обнаруживает дома *новорожденного* (вар. — двух сыновей — Ончуков № 184; это частый мотив и в типе СУС № 313).

Интересно отметить переключку мотивов сказок с *причитаниями по умершему*, в которых «четко прослеживается мысль о возрождении человека»: на «*белом камешке*» среди моря — *дерево* («куст ракитовый») с гнездом птицы — лишь когда она *выведет «малых детушек»*, тогда умерший обещает вернуться к жене (Еремина 1991: 20, 26). Описанный локус в этом тексте обладает явными чертами «мифологического центра».

Птенцы-дети

По сказкам разных народов в этом сюжете порой можно наблюдать контаминацию образов *птенцов и детей* (в мотиве *угрозы птенцам змеей* — К38в). Так, в польской сказке — на яблоне не птенцы, а *дети волшебника*, которым угрожает некий червь-дракон — герой его убивает, и волшебник в благодарность его выносит (ТКММ: К2А). А в осетинской речь идет о *трех девушках* — *дочерях* подземной Черной Орлицы, которые должны быть съедены змеем за три дня: одна из них поет, другая смеется, третья плачет (Баязыров 1971: № 1). Близкий мотив — у армян: *два птенца* обречены на смерть — один из них плачет, другой смеется (ТКММ: К1А). В бурято-монгольском эпосе о Гэсере он спасает от гигантского змея *трех дочерей царя птиц* (Гаруди), которые представлялись чаще в образе прекрасных девушек — они затем *оживляют* своего спасителя «вечной водой» (Чагдуров 1980: 230). Образы ребенка/детей в гнезде, девушек-птенцов еще более наглядно передают идею о перевоплощении души героя

(интересна гипотеза «о вере предков в необходимость для умершего женской души», чтобы попасть в загробный мир — Соболев 2000: 144).

В сюжетах со спасением птенцов/девушек можно разглядеть *корни других сюжетных линий*, в т. ч. и из русских сказок — типа СУС № 300₁ (о трех царевнах, отправляемых на съедение змею и спасаемых героем), а также из первого хода сказок типа СУС № 301 А, В (три спасаемые героем *подземные царевны* — одна либо его невеста, либо становится ею). Возможно, в героических сюжетах мифологема *спасения невесты* развилась в том числе из более ранней мифологемы, связанной с идеей возрождения. Как интересный пример — белорусская сказка, где мотив *спасения ребенка* из гнезда перерастает в мотив *обретения невесты*, и соотнесен с *помощью птенцам*: обнаруженная в гнезде на дубе прекрасная *голенькая* девушка так рада победившему змея герою, «как будто заново родилась»; они вместе попадают на *островок*, где «*спят себе как мертвые*»; возвращает же их в царство людей Орел, чьих *птенцов* в гнезде на дубе они накормили и защитили от куницы (Звонарева, Конон 1993: 199–202).

Птица-мать

Образ *птицы-спасительницы*, возвращающей героя в его мир, также семантически очень ёмок. Сказочный мотив полета героя на птице нередко трактуется исходя из широко известных древнейших представлений о *душе умершего в образе птицы* — даже В. Я. Пропп акцентирует преимущественно данный аспект образа птицы, в том числе крупной (Пропп 1946: 189–192). Однако вопрос этот сложнее. Несомненно, в восточнославянском фольклоре нередок мотив оборотничества в птиц, но, как правило — в небольших: к примеру, *новорожденного* царевича «баба-ягиба ... взяла, посадила на ладонь. "Ну, говорит, сизый голубочек, свернись голубочком, полетай на зелен дубок"» (Худяков 1964: № 84). Характерно, что явное оборотничество героя в птицу порой соседствует с образом большой птицы-помощницы в одном эпизоде: так, в типе СУС № 329 герой после ряда перевоплощений «...вернулся ясным соколом... летел, летел ... увидел на сыром дубу у Маговой-птичи гнездо свито, надлетел и упал в это гнездо» — и вот «лежит молодеч», которого прилетевшая птица забрала «в свои когти» и понесла (Ончуков 2008: № 2. С. 76).

В эпизодах с полетом героя на крупной птице-матери речь явно идет о двух *отдельных субъектах*, находящихся в определенной сложной взаимосвязи. Птица эта в типе СУС 301А, В — именно *подземный персонаж*, она возвращается сразу обратно в подземный мир, иногда ей очень трудно достичь верха. Имя такой птицы-помощницы разнообразно: Могут-Птица, Великая, Жар-, Нагай-, Моголь-птица и пр. (Зеленин 1997: № 22; РГСС 1980: № 10; Ончуков 2008: № 39; Карнаухова 2006: № 124; Медведев 1991: 36; Афанасьев 1957: № 157), но чаще всего — это Орел, иногда Ворон; порой подчеркиваются особо большие размеры птицы, например: прилетела «матка» птенцов — «да такая вяликая, што и свет затмився»; или о Гриб-птице — «летит как гора валит» (Афанасьев 1957: № 132; 271). А иногда в ее имени проступают антропоморфные или териоморфные черты (Баба-птица; Лев-зверь — Худяков 1964: № 2; Ончуков 2008: № 184).

В сибирских мифологиях с комплексом представлений "п т и ц а — д е р е в о" тесно связан образ *женского божества*: птичий облик *богини-матери* — дарительницы жизни — характерен и для угорской мифологии (Калташ), и для тюркской

(Умай); а «один из наиболее архаичных персонажей алтайского эпоса *богиня земли* старуха Шимилтей имеет "девятисаженный медный клюв"» (Сагалаев 1990: 27–29).

Отметим, что связь чудо-птицы с мифическим *женским образом* представлена и в наших сказках разных типов — так, по зову почти 100-летней старухи, в образе которой просматриваются черты повелительницы мира («...Что ни есть на белом свете — все ей покоряется»), прилетает огромная Моголь-птица, чтобы помочь перенести героя в царство царевны, которой она служит (Афанасьев 1957: № 157 тип СУС 465А). По некоторым текстам крупной птицей владеет персонаж типа Бабы-яги: так, орел спрятан у подземной «яги-бабы» за 7-ю дверями, он выносит героя на себе «в ту же дыру на Русь» (Афанасьев 1957: № 128); одна из 3-х сестер-бабушек, живущих в избушках под землей, также дает герою такую птицу-помощницу (Ончуков 2008: № 178). В рязанской сказке юная царевна путешествует по ночам на Жар-птице, которая днем спит, как мертвая (Худяков 1964: № 83). М. Гимбутас реконструирует для населения древней Европы на протяжении многих тысячелетий (особенно в период примерно VI–III тыс. до н. э.) доминирующий культ Великой богини именно в птичьем облике (птица — одна из ее главных ипостасей) (Гимбутас 2006: 251–258, Рис. 7: 12–19). Причем исследовательница отмечает *двойственную символику* образа Богини-птицы: «С одной стороны, она — дарительница жизни, благоденствия, пропитания. С другой — смерть, имеющая вид грифа, совы или другой птицы, хищной...» (Гимбутас 2006: 252).

Изображения *грифов*, соотнесенных с обезглавленными человеческими фигурами, т. е. образами умерших, представлены в настенных росписях древнеанатольской археологической культуры Чатал-Хююк VII–V тыс. до н. э. (с развитым *культу*м Богини-матери), несомненно повлиявшей на последующее развитие культур в Европе, особенно на ее юго-востоке, а по одной из версий в ней предполагается и раннеиндоевропейский субстрат (Гимбутас 2006: 17–20; Рис. 7 — 26.1, 2; Сафронов 1989: 42–44). Судя по данным фрескам, мифо-ритуальная функция этих грифов осмыслялась неоднозначно, она была связана также с *идеей рождения* — имеются композиции, где грифы обращены клювами к *женским фигурам*, в чреве которых изображены *младенцы*, причем чередуются грифы *черного и красного* цветов, что, вероятно, указывает на их различную функциональность (Гимбутас 2006: Рис. 7–26.3). (См. об образе грифа в сказках ниже).

В русских сказках живительная сила птицы-помощницы проявляется и в том, что она нередко сама *обладает живой/сильной водой*, порой в паре с мертвой/бессильной (как и змей), или откуда-то приносит ее для оживления героя: к изрубленному телу царевича «вдруг прилетает жар-птица ... принесла во рту мертвой воды, вспрыснула — все куски срослись; принесла живой воды, вспрыснула — царевич ожил» (Афанасьев 1957 № 172); или: орел «куда-то слетал, принес два флакона и дал Световику: — Сбрызни и будет срастаться и заживет» (это об икрах героя — РНССБ 1979: № 2). Жар-птица героя «в водах купала, в дождях мочила» (Карнаухова 2006: № 124). А иногда пузыри с двумя «водами» *уже изначально* — *под крыльями* выносящей героя птицы (Афанасьев 1957: № 271). В некоторых сказках других народов эпизод *помощи героя птенцам* тесно связан именно с сюжетом о *добывании живой воды* (Березкин 2023: 220, 221 — автор приводит такие примеры сюжетов у немцев, турок, аварцев, казымских хантов и др.).

В различных русских сказках часто встречается эпизод, когда герой или его помощники *ловят птенца* (обычно вороненка) и требуют от его матери слетать за

оживляющими водами, испытывая их на детеныше: так, Птица крук (черный ворон), взяв пузырьки, летит «за тридзевяць зямель у дзесятае царство» за «цялющей и живущей вадой», чтобы помочь своему птенцу-«кручаня» (Афанасьев 1957: № 134). В белорусской сказке Волк-помощник требует у черных воронов: «Принесите мне *живящей крови* — отдам вороненка» — ею оживляется и герой, и его конь (Звонарева, Конон 1993: 170 — курсив мой — И. Д.). В этих эпизодах можно также уловить следы рассматривавшегося выше мотива *добычи героем птенца* с целью собственного оживления/перерождения.

Однако образ большой птицы в сказках явно амбивалентен — так, об огромной подземной птице царевна из подземного города говорит: «Эта птица — мне родная сестра; много она творит всякого зла и на мое царство беду наслала — весь народ мой окаменила», — и дает герою читать некую книгу три дня, после чего *все оживают* (Афанасьев 1957: № 273). *Хтоническая природа* птицы проявляется и в том, что она *затмевает свет*: Моголь-птица как «пала на землю — в окнах свету не стало» (Афанасьев 1957: № 157; см. также № 132).

Мать-птица нередко откровенно *угрожает* герою при встрече — например, Могут-птица хотела его «исхитить», но после заступничества птенцов, она выносит его из «провалишша» (Зеленин 1997: № 22). Или: Иван «залез на этот дуб и *сохраняет* птицы-жара детей»; мать прилетела — «Хам, съем!» (Гура 1965: № 27). Другой герой после помощи детям Лёва-звиря «выстау в дуб» — прилетает мать: «Выходи оттуль, говорит, я съем тебя» (Ончуков 2008: № 184). Птица-мать — это обычно крупный хищник, и герой перед полетом часто заготавливает большое количество мяса для ее кормления (иногда это только множество птиц — за этим может стоять определенный смысл). А в конце полета подкармливает ее частями своего тела (преимущественно ляжками, которые она уже на земле *отрыгивает*, и они прирастают — при этом она порой прямо говорит: «Какое у тебя мяско вкусное, я бы тебя всего съела» (Гура 1965: № 29; РГСС 1980: № 3 — почти те же слова). Редкий вариант: мясо для подкармливания закончилось, и «орел выхватил у Ивашки из холки кусок мяса, съел и вытащил его в ту же дыру на Русь», а затем «выхаркнул... и холка заросла» (Афанасьев 1957: № 128).

Проглатывание Птицей

Но если в русских сказках мы обычно улавливаем лишь угрозу и отголосок *мотива поглощения* героя птицей, то у некоторых других народов он выражен совершенно явственно, и причем с *положительной окраской* — за проглатыванием следует *изрыгание* и возврат героя домой: к примеру, в молдавской сказке типа 301 орлица — мать птенцов, которым герой помог, убив угрожающую им змею, — «в *благодарность*» *три раза(!) его проглатывает и отрыгивает*, а затем выносит на землю (ТКММ — К2А). В этом эпизоде порой явно выражена реинкарнационная коннотация, так как герой в результате такого «круговорота» приобретает *новую силу жизни*: так, в сказке калмыков орлица выносит героя, а затем проглатывает его и изрыгает, делая *более здоровым* (в другой — тот же мотив уже с ведьмой вместо птицы) (ТКММ: К1А). У румын встречаем этот мотив с образом грифонихи, которая проглотила и отрыгнула героя, «сделав сильнее» (ТКММ — К38В). В осетинской же сказке о герое — победителе дракона Черная Орлица за спасение ее дочерей «от радости *семь раз* проглотила

его и семь раз обратно выбросила» (причем в ходе полета на ней на землю он также отрезает куски от своих бедер — *Бязыров 1971: № 1*).

С подобными мотивами проглатывания птицей перекликается сюжет якутской легенды о рождении шамана, в которой идея реинкарнации основная: божественная «мать-птица» (орел) *съедает душу ребенка, сносит яйцо* и высиживает его в своем гнезде на священной березе, и из яйца вскоре вылупляется будущий шаман (Традиционное 1989: 156). В варианте этого мифа такое дерево — ель, растущая именно в нижнем мире (*Сагалаев 1990: 29*).

В русских сказках изредка все же можно встретить мотив *проглатывания птицей* — так, злая сестра дает брату задание *добыть живой воды*, а затем «*достать яиц жар-птицы*», при выполнении которого эта *птица проглатывает* его чудо-помощника, но он впоследствии как-то спасся от нее (*Афанасьев 1957: № 202*).

Эпизоды с птицей-поглотительницей очень напоминают мотив *поглощения и выхаркивания героя змееподобным* мифическим существом — эту мифологему подробно рассмотрел В. Я. Пропп, выявив ее *реинкарнационный* характер на основе анализа ее на кросс-культурном уровне сквозь призму инициационных обрядов (т. к. «проглатывание и извергание» входило «в систему инициации»), которые, в свою очередь, восходят к древнейшим представлениям о смерти и перерождении: неопит «во время обряда умирал и затем воскресал уже новым человеком» (*Пропп 1946: 41, 43, 206–207, 243 и др.*). Хотя автор приводит и пример о проглатывании героя *птицей*, но не сопоставляет его с мотивом змея-поглотителя (*Пропп 1946: 190*).

На основе всего этого комплекса воззрений В. Я. Пропп выделил древний мифо-ритуальный пласт с образом «*благого змея*» — *поглотителя*, который «... есть первая ступень змея, обращающаяся потом в свою противоположность»; впоследствии этот образ окрашивается все более негативно, возникает сюжет *змееборства* (*Пропп 1946: 210, 213, 216, 218–222 и др.*) (хотя вряд ли это единственный путь его возникновения). Автор отмечал и мифо-космологические черты «поглотителя» — внутри него «иной мир», «обитель мертвых»; «из поглотителя добываются все первые вещи, в том числе и огонь», и первые плоды земли (*там же: 209–218, 244*). Отметим, что мотив *изрыгания* у некоторых народов напрямую связан с *мифами о творении* — так, у африканского племени бошонго первобог Бумба *изрыгает из себя мир* — вначале светила, а затем всех живых существ (*Элиаде 1998: 93*) (ср. в наших сказках: светила, «белый свет» порой извлекаются из змея (*Зеленин 1997: № 9; Афанасьев 1957: № 135, 562; по СУС тип № 300А**)).

В русских сказках мотивы со *змеем поглощающим и изрыгающим* несколько более часты, чем с подобной птицей — это обычно уже вариант *змееборства* в эпизоде сказок типа СУС 300А, причем поглотитель в них змеиха, а оживают герои в результате убийства ее при помощи кузнецов (*Афанасьев 1957: № 134, 136, 155*). В псковской сказке змеиха грозит: «Я ... один ус в землю, а другой ус в небу: как они поедут — так мне в рот и въедут», что и происходит; но главный герой борется с ней, бьет и объезжает на ней «весь свет», после чего она «хыркала и вьхарнула» его братьев, оживляемых при помощи ее *желчи* (*Чернышев 1950 № 2*). В рязанской сказке подобная поглотительница — баба Яга, мать змеев (*Худяков 1964: № 6; см. также у белорусов — Звонарева, Конон 1993: 113; 149*).

Змей — «это одна из наиболее сложных и неразгаданных фигур мирового фольклора и мировой религии» (*Пропп 1946: 197*). Не раз отмечалось, что его образ амби-

валентен, в некоторых сюжетах змей выступает в роли явного *помощника, дарителя* (подробнее см. *Денисова* 2024: 210, 211, 218–219). Змеи предупреждают об опасности, помогают найти место «где гора об гору трется, /целебный/ песочек сочится» (*Худяков* 1964: № 63); сестра героя требует добыть «жилы из шей» многоглавого змея — если их оттопить и выпить, то она выздоровеет — *Худяков* 1964: № 68; см. выше об *оживлении желчью* змеихи). «Змеиная вода» из «змеиных палат» *возвращает молодость* (*Афанасьев* 1957: № 560).

Птица-помощница — от змея?

Как и птица, по вариантам сказок *живую воду приносит змей/змеиха*: змеиха «за водой сходила, пальцы ёго ... sprysнула водой, сошлось всё по-старому» (*Ончуков* 2008: № 206). Вспомним, что в первом «ходе» сказок типа 301 хозяином «живой воды» (в виде «сильной» и «бессильной») фактически является змей (или аналогичный ему хтонический персонаж).

В русской фольклорной традиции в образе *птицы* вообще часто просматриваются *рудиментарные черты змея*. Даже в образе сиявшей «как солнце» Жар-Птицы проявляется хтонизм — пойманная героем, она оборачивается *змеей, лягушкой, ящерицей* (*Медведев* 1991: 44). *Гибридный образ* птицы-змея встречается в разных сказочных эпизодах — так, в одной из сказок «птица Усыня» — это змей о 12-ти головах (однако выносит героя во втором ходе другой персонаж, Баба-птица — *Худяков* 1964: № 2). А вот в сербской сказке героя и *выносит огромный змей из пещеры*, где он получил в дар чудо-перстень от змеиного царя (*Медведев* 1991: 206). В белорусской гнездо «какой-то птахи» на дубу оказывается целыми дворцовыми палатами «великого змея» (*Звонарева, Конон* 1993: 199). Визуально черты птицы и змеи особенно характерны для грифа, его образ нередко встречается у разных народов в сказках и в качестве птицы-помощницы, выносящей героя в его мир, и в качестве поглотителя (*Березкин* 2023: 220 — у украинцев, у венгров, у терских казаков и пр.), а в русских сказках это Гриб-птица (*Афанасьев* 1957: № 271).

В некоторых сюжетах герой встречает под землей вместо птицы с птенцами — *змея со змеенышами*. Так, в рязанской сказке (типа 301А, В) после обычного 1-го хода, действие которого происходит *на горе*, герой спускается *внутрь нее* — «туда лестница в бугор, и там об 12-ти головах змей старый и двенадцать маленьких змеенышей»; змей просит его не трогать малышей и *дает в дар* уздечку от шестикрылой кобылицы для ее поимки, *помогая тем самым герою вернуться* в свой мир (*Худяков* 1964: № 61). В олонецкой сказке герой «шоў, паў в яму; ёго там вьюноши (змины) одва не заклёвали. Вдруг мать налетела, одва ёго не сыйила. Вьюноши зарыццали, што "маменька не трожь, он нас спас, под шапку собраў, согриў, нет — так бы замерзли". Ёна у ёго спросила: "Ну, что топерь тебе, Иван Ветровиць, надо?" — "Топерь мни ничего, скае, не надо, только, скае, в Россию вынеси меня"; далее он *летит на этой змеихе*, подкармливая ее мясом, а затем своими пальцами с рук и ног (как птицу в других сказках); в конце полета — «Спустў ю на Руси» (*Ончуков* 2008: № 206).

В статье Ю. Е. Березкина встречаем примеры близких мотивов у других народов со *змеиным гнездом* вместо птичьего (*Березкин* 2023: 218–220): в сказках украинцев в Покутье и в Закарпатье (русины) — *трое змеят* в гнезде на подземном дереве, герой прикрывает их, змей его выносит; в литовских отмечены мотивы, в которых «герои-люди ...

прикрывают от дождя или града *птенцов*, *змея* или *червяков*»; в финской сказке говорится о «*драконятах*», чье гнездо на дубе — герой прикрывает их от ливня, а прилетевший *дракон* выносит его. Пример *переходного* мотива встречаем у русских — здесь змей уже окрашивается негативно, а функции его и птицы разделяются: на героя *нападают* змееныши, а затем и их мать, но под его угрозой она все же *приносит ему живую и мертвую воду*; однако затем *выносит героя уже орел* (Карнаухова 2006: № 41).

Резонно задаться вопросом: какой образ мог лежать в основе мифологического представления о перерождении через гнездо на подземном дереве — *птицы* или *змеи*? Функция «*проглатывания*» в мифологии разных народов в большей степени, несомненно, свойственна змееподобному образу, как и подземное существование. Архаичная и более вариативная функциональность мифологического образа змея, владеющего тайной жизни, бессмертия, позволяет предположить *происхождение образа подземной хищной птицы именно от «благого змея»*. (Кстати, в приведенной выше осетинской сказке героя вначале проглатывает змей, которого он убивает изнутри и освобождается, а затем уже — семь раз орлица — Бязыров 1971: № 1). Вероятное *переосмысление* со временем змееподобного образа в образ *хищной птицы* может быть объяснимо в свете все большего преобладания в мировоззрении представлений о божественной небесной сфере, а также — естественно развивающейся демонизации образа змея, забвения его положительной функции.

Весь рассмотренный сказочно-мифологический *подземный комплекс* подтверждает мысль В. Я. Проппа, что путь героя волшебной сказки — это путь души умершего/неофита в поисках возрождения. В разных древних традициях *дорога души умершего*, в том числе *лабиринт*, «предстает, как "опасный проход" через *внутренности Матери-Земли*» (Элиаде 1999: 156–157). Предположительно наш сказочный «*комплекс жизненности*» восходит к очень древним ассоциативным представлениям об *одушевленной праматери-земле* (в зооморфном или антропоморфном облике) и о ее «*животворящем чреве*», в образ которого органично вписывались образы и дерева, и змеевидный, т. к. именно подобную форму имеет значительная часть проводящих, жизненно важных внутренних органов живого организма, включая детородные (эта ассоциация порой подтверждается и сказками — так, якобы злую царевну разрубает пополам, и «из нее змеята пошли», но после омовения внутренностей она вновь оживает, превращаясь в добрую жену — Худяков 1964: № 89). По нашим заговорам и сказкам реконструируется представление о «*рождающем центре*» *обоожествляемой земли-праматери в виде определенной мифологической системы взаимодополняющих друг друга природных сакральных образов*, в число которых входили *воды* (некий водоем, «живая вода»), *остров/камень*, *дерево*, *змееподобное существо*, *птицы* (см. подробнее — Денисова 2018: 38–49).

Заключение

Таким образом, с большой долей вероятности можно констатировать, что в основе *обоих «ходов»* сказок типа СУС 301 А, В лежала идея *пере-/возрождения души умершего* в подземном мире, однако выраженная по-разному, хотя мы видим и определенную переключку в их мотивах и образах: в обоих ходах выявляются *кульминационный центр*, *помощники героя* (они же — спасаемые им), и персонаж, готовый *проглотить героя*.

Для 2-го хода можно отметить ряд *реконструируемых переходных состояний* героя — «*возврат к эмбриону*» («прятки» в скорлупу яйца в вариантах 2-го хода перекликаются с мотивом «входа» в него как в дом в 1-м ходе); «*превращение в птенца*» (добыча его, «обменные» отношения с птенцами в гнезде); «*перерождение*» — получение новых жизненных сил от *птицы-матери* (в прототипе, видимо, *змея*) путем *проглатывания и изрыгания*; *возврат* (в прототипе — новорожденным) *в свой мир*.

Типологически 2-й ход представляется явно *более ранним*, так как его кульминационный центр — природный объект (образ *Древа с гнездом* божественной птицы), а помощниками героя являются *птенцы* (а не девушки, как в 1-м ходе, в которых просматриваются птичьи черты в мотиве их даров-яиц). В пользу большей древности 2-го хода говорят также *рудименты* образа «*возрождающего поглотителя*», проявляющиеся в действиях «*благого*» *проглатывания и извергания* птицей-помощницей в сказках других народов (в русских сказках — лишь угроза), что соотносимо с образом «*благого змея*» (по В. Я. Проппу). В то же время в 1-м «ходе» *змей* (и подобный ему персонаж) — явный *противник* героя, побеждаемый им — это уже более поздний мотив *змееборства* (хотя в 1-м ходе сохранились и архаичные черты — сам образ змея, яйца как дары герою, обязательное приобщение героя к «*сильной воде*»). К тому же, на кросс-культурном уровне можно уловить тенденцию *трансформации образов трех птенцов* (детей подземной птицы, которым помогает герой во 2-м ходе) — в трех подземных девушек 1-го хода (они порой пленницы, жены, сестры, *дочери* змея или бабы Яги), которых спасает герой, и одна из которых становится его невестой. Скорее всего, сюжет 1-го хода, с его более поздними темами *змееборства и обретения невесты*, ставшими на каком-то этапе намного актуальнее, отодвинул более древний сюжет с темой *возрождения* на второй план, но не вытеснил его полностью. Несомненно, комплекс рассмотренных вопросов представляет широкое поле для дальнейших исследований на кросс-культурном уровне в целях восстановления древнего мировоззрения.

Источники и материалы

- Аристов, Павлов 1939 — Аристов В. П., Павлов М. (сост., ред.). Фольклор. Частушки, песни и сказки, записанные в Курской области. Курск: Курское обл. изд., 1939. 92 с.
- Афанасьев 1957 — Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. В 3-х томах. М.: Худ. лит., 1957.
- Балашов 1991 — Балашов Д. М. Птичка — железный нос деревянный хвост. Сказки Терского берега. Мурманск: Мурманское кн. изд., 1991. 140 с.
- Бязыров 1971 — Бязыров А. Х. (сост.). Осетинские народные сказки. Цхинвали: Ирыстон, 1971. 320 с.
- Власова, Жекулина 2001 — Власова М. Н. Жекулина В. И. Традиционный фольклор Новгородской области. СПб.: Алетейя, 2001. 534 с.
- Гура 1965 — Гура В. В. (сост., ред.). Сказки, песни, частушки Вологодского края. Вологда: Сев-Зап. кн. изд-во, 1965. 332 с.
- Звонарева, Конон 1993 — Звонарева Л. У., Конон В. М. (сост.). Белорусские народные сказки. М.: Худ. лит., 1993. 237 с.
- Зеленин 1915 — Великорусские сказки Вятской губернии. Сборник Д. К. Зеленина // Записки ИРГО. Т. XLII. Пг., 1915. 640 с.
- Зеленин 1997 — Великорусские сказки Пермской губернии. Сборник Д. К. Зеленина. СПб.: Дм. Буланин, 1997. 583 с.
- Карнаухова 2006 — Карнаухова И. В. Сказки и предания Северного края. СПб.: Тропа Троя-

- нова, 2006. 558 с.
- Конон — Cod. 186. Конон. Повествования, Библиотека (Μυριοβιβλιον) — святитель Фотий, патриарх Константинопольский https://azbyka.ru/otechnik/Fotij_Konstantinopolskij/biblioteka_miriobiblion/76
- Медведев 1991 — Медведев Ю. М. (сост.). Славянские сказки: Сборник. Ниж. Новг.: Рус. купец, 1991. 320 с.
- Кретов 1977 — Кретов А. И. (ред.). Народные сказки Воронежской области. Современные записи. Воронеж: Воронежский ГУ, 1977. 175 с.
- Минц, Савушкина 1955 — Минц С. И., Савушкина Н. И. (сост.). Сказки и песни Вологодской области. Вологда: Обл. кн. изд., 1955. 272 с.
- Ончуков 2008 — Северные сказки в собрании Н. Е. Ончукова. СПб.: Мирь, 2008. 750 с.
- РГСС 1980 — Русские героические сказки Сибири / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1980. 366 с.
- РНССБ 1979 — Русские народные сказки Сибири о богатырях / сост. Р. П. Матвеева. Новосибирск: Наука, 1979. 304 с.
- Рождественская 1941 — Рождественская Н. И. (сост.) Сказы и сказки Беломорья. Архангельск: ОГИЗ, 1941. 224 с.
- Романов 1887 — Романов Е. Р. Белорусский сборник. Т. 1. Вып. 3. Сказки. Витебск, 1887.
- Садовников 1901 — Садовников Д. Загадки русского народа. СПб., 1901.
- ТКММ — Березкин Ю. Е., Дувакин Е. Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Электронный аналитический каталог <https://starlingdb.org/cgi-bin/response.cgi?root=%2Fusr%2Flocal%2Fwww%2Fdata%2Fberезкин&morpho=0&basename=%5Cdata%5Cberезкин%5Cberезкин&first=1>
- Худяков 1964 — Великорусские сказки в записях И. А. Худякова. М.; Л.: Наука, 1964. 302 с.
- Чернышев 1950 — Чернышев В. И. (сост.). Сказки и легенды пушкинских мест. М.; Л.: АН СССР, 1950. 342 с.
- Шмаков 1977 — Шмаков В. В. Сказочник Е. П. Шуляковский из села Воздвиженка Альшевского района БАССР // Фольклор народов РСФСР. Вып. 4. Уфа, 1977. С. 121–129.

Научная литература

- Агапкина Т. А. и др. Нагота // Славянские древности. Энциклопедический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. С. 355–360.
- Агапкина Т. А. Сюжетный состав восточнославянских заговоров (мотив мифологического центра) // Заговорный текст. Генезис и структура. М.: Индрик, 2005. С. 247–291.
- Анисимов А. Ф. Космологические представления народов Севера. М.; Л.: АН СССР, 1959. 106 с.
- Афанасьева В. К. Лугальбанда; Шумеро-аккадская мифология // Мифы народов мира. Энциклопедия. М.: Сов. энц. Т. 2. 1988. С. 75; 647–653.
- Афанасьева В. К. От начала начал. Антология шумерской поэзии. СПб.: Петербургское Востоковедение, 1997. 496 с.
- Бадж Э. А. У. Египетские сказки, повести и легенды. М.: Новый Акрополь, 2009. 192 с.
- Березкин Ю. Е. Мифология индейцев Латинской Америки: небольшая ретроспектива недавних исследований // Американские индейцы: новые факты и интерпретации. М.: Наука, 1996. С. 136–152. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131>
- Березкин Ю. Е. Шумерская поэма о Лугальбанде и параллели к одному из ее эпизодов // Этнографическое обозрение. 2023. № 6. С. 211–226.
- Гимбутас М. Цивилизация Великой Богини: Мир Древней Европы. М.: РОССПЭН, 2006. 572 с.
- Денисова И. М. Вопросы изучения культа священного дерева у русских. М.: ИЭА РАН, 1995. 204 с.
- Денисова И. М. Мифологемы восточнославянской сказки: семантический комплекс «дере-

- во-птица-яйцо» // Русские: этнокультурная идентичность. Отв. ред. И. В. Власова. М.: ИЭА РАН, 2013. С. 263–296.
- Денисова И. М. В лабиринтах орнамента и веков: семантический комплекс возрождения в русском народном искусстве. М.: МГХПА им. С. Г. Строганова, 2018. 142 с.
- Денисова И. М. Подземный мир русских сказок: образность, семантика даров герою // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 207–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/207-227>
- Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991. 208 с.
- Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1937. 77 с.
- Иванов В. В. Восстановление первоначального текста кетского мифа о разорителе орлиных гнезд // Материалы Всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам. Тарту: Тартус. ГУ, 1974. С. 51–64.
- Иванов В. В. К истории птичьего мифологического эпоса // От мифа к литературе / сост. С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик. М.: РГГУ, 1993. С. 21–24.
- Кабакова Г. И. Дети некрещенные // Славянские древности. Энциклопедический словарь / под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. Т. 2. С. 86–88.
- Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000. 288 с.
- Лурье С. Я. Дом в лесу // Язык и литература. Т. 8. Л., 1932. С. 159–193.
- Пропп В. Я. Исторические корни волшебных сказок. Л.: ЛГУ, 1946. 340 с.
- Пропп В. Я. Морфология сказки. М.: Наука, 1969. 168 с.
- Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь // Мировоззрение финно-угорских народов / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1990. С. 21–34.
- Сафронов В. А. Индоевропейские прародины. Горький: Волго-Вятское кн. изд., 1989. 398 с.
- Соболев А. Н. Мифология славян. Загробный мир по древнерусским представлениям. СПб.: «Лань», 2000. 272 с.
- СУС — Бараг Л. Д. и др. (сост.) Сравнительный указатель сюжетов. Восточнославянская сказка. Л.: Наука, 1979. 438 с.
- Толстая С. М. Молоко; Одежда // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 2004. Т. 3. С. 284–288; 523–533.
- Толстой Н. И. Град; Гром // Славянские древности. Энциклопедический словарь. Под ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1995. Т. 1. С. 535–537; 558–560.
- Топоров В. Н. Из «русско-персидского» дивана. Русская сказка 301А, В // Этноязыковая и этнокультурная история Восточной Европы / отв. ред. В. Н. Топоров. М.: Индрик, 1995. С. 142–200.
- Топоров В. Н. К реконструкции мифа о мировом яйце (на материале русских сказок) // Ученые записки Тартуского ГУ. Вып. 198. Тарту, 1967. С. 81–99.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество / отв. ред. И. Н. Гемуев. Новосибирск: Наука, 1989. 243 с.
- Чагдуров С. III. Происхождение Гэсэриады. Новосибирск: Наука, 1980. 272 с.
- Чернецов А. В. Сведения о язычестве балтийских народов в восточнославянской рукописной традиции // Заговорный текст. Генезис и структура / отв. ред. Т. Н. Свешникова. М.: Индрик, 2005. С. 175–193.
- Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: Крон-пресс, 1998. 624 с.
- Элиаде М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М.; СПб.: Университетская книга, 1999. 356 с.

References

- Afanasieva, V. K. 1988. Lugal'banda; Shumero-akkadskaia mifologiiia [Lugalbanda; Sumer-Akkadian Mythology]. In *Mify narodov mira. Entsiklopediia* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 75; 647–653.

- Afanasieva, V. K. 1997. *Ot nachala nachal. Antologiya shumerskoi poezii* [From the Beginning of Beginnings. Anthology of Sumerian Poetry]. Saint Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedenie. 496 p.
- Agapkina, T. A. 2005. Siuzhetnyi sostav vostochnoslavianskikh zagovorov (motiv mifologicheskogo tsentra) [Narrative Composition of East Slavic Charms (the Motif of the Mythological Center)]. In *Zagovornyi tekst. Genezis i struktura* [Charm Text. Genesis and Structure], ed. by L. G. Nevskaja, T. N. Sveshnikova, V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 247–291.
- Agapkina, T. A., et al. 2004. Nagota [Nudity]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 355–360.
- Anisimov, A. F. 1959. *Kosmologicheskie predstavleniia narodov Severa* [Cosmological Beliefs of the Peoples of the North]. Moscow-Leningrad: AN SSSR. 106 p.
- Barag, L. D. et al. (eds). 1979. *Sravnitel'nyi ukazatel' siuzhetov. Vostochnoslavianskaia skazka* [Comparative Directory of Plots. East Slavic Fairy Tale]. Leningrad: Nauka. 438 p.
- Berezkin, Yu. E. 1996. Mifologiya indeitsev Latinskoj Ameriki: nebol'shaia retrospektiva nedavnikh issledovanii [Mythology of Latin American Indians: A Brief Retrospective of Recent Research]. In *Amerikanske indeitsy: novye fakty i interpretatsii* [American Indians: New Facts and Interpretations], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: Nauka. 136–152.
- Berezkin, Yu. E. 2023. Shumerskaia poema o Lugalbande i paralleli k odnomu iz ee epizodov [Sumerian Poem about Lugalbanda and Parallels to One of Its Episodes]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 211–226. <https://doi.org/10.31857/S0869541523060131>
- Budge, E. A. W. 2009. *Egipetskie skazki, povesti i legendy* [Egyptian Tales, Novels, and Legends]. Moscow: Novyi Akropol'. 192 p.
- Chagdurov, S. Sh. 1980. *Proiskhozhdenie Geseriady* [The Origin of the Geseriada]. Novosibirsk: Nauka. 272 p.
- Chernetsov, A. V. 2005. Svedeniia o yazychestve baltiiskikh narodov v vostochnoslavianskoi rukopisnoi traditsii [Information about the Paganism of the Baltic Peoples in the East Slavic Manuscript Tradition]. In *Zagovornyi tekst. Genezis i struktura* [Charm Text. Genesis and Structure], ed. by L. G. Nevskaja, T. N. Sveshnikova, V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 175–193.
- Denisova, I. M. 1995. *Voprosy izucheniia kul'ta sviashchennogo dereva u russkikh* [Issues in Studying the Cult of the Sacred Tree among Russians]. Moscow: IEA RAN. 204 p.
- Denisova, I. M. 2013. Mifologemy vostochnoslavianskoi skazki: semanticheskii kompleks «derevo-ptitsa-yaitso» [Mythologemes of East Slavic Fairy Tales: The Semantic Complex “Tree-Bird-Egg”]. In *Russkie: etnokul'turnaia identichnost'* [Russians: Ethnocultural Identity], ed. by I. V. Vlasova. Moscow: IEA RAN. 263–296.
- Denisova, I. M. 2018. *V labirintakh ornamenta i vekov: semanticheskii kompleks vozrozhdeniia v russkom narodnom iskusstve* [In the Labyrinths of Ornament and Centuries: The Semantic Complex of Revival in Russian Folk Art]. Moscow: Russian State University of Design and Applied Arts (Stroganov University). 142 p.
- Denisova, I. M. 2024. Podzemnyi mir russkikh skazok: obraznost', semantika darov geroiu [The Underground World of the Russian Fairy Tales: The Imagery, Semantics of Gifts to the Hero]. *Vestnik antropologii* 2: 207–227. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/207-227>
- Eliade, M. 1998. *Sviashchennye teksty narodov mira* [Sacred Texts of the World's Peoples]. Moscow: Kron-press. 624 p.
- Eliade, M. 1999. *Tainye obshchestva. Obriady initsiatsii i posviashcheniia* [Secret Societies. Rites of Passage]. Moscow; Saint Petersburg: Universitetskaia kniga. 356 p.
- Eremina, V. I. 1991. *Ritual i fol'klor* [Ritual and Folklore]. Leningrad: Nauka. 208 p.
- Gemuev, I. N. (ed.). 1989. *Traditsionnoe mirovozzrenie tiurkov Iuzhnoi Sibiri. Chelovek. Obshchestvo* [Traditional Worldview of the Turks of Southern Siberia. People. Society]. Novosibirsk: Nauka. 243 p.
- Gimbutas, M. 2006. *Tsivilizatsiia Velikoi Bogini: Mir Drevnei Evropy* [The Civilization of the Great

- Goddess: The World of Ancient Europe]. Moscow: ROSSPEN. 572 p.
- Ivanov, V. V. 1974. Vosstanovlenie pervonachal'nogo teksta ketskogo mifa o razoritele orlinykh gnezd [Reconstruction of the Original Text of the Ket Myth about the Destroyer of Eagle Nests]. In *Materialy Vsesoiuznogo simpoziuma po vtorichnym modeliruiushchim sistemam* [Materials of the All-Union Symposium on Secondary Modeling Systems]. Tartu: Tartu State University. 51–64.
- Ivanov, V. V. 1993. K istorii ptich'ego mifologicheskogo eposa [On the History of Bird Mythological Epics]. In *Ot mifa k literature* [From Myth to Literature], ed. by S. Yu. Nekliudov, E. S. Novik. Moscow: RGGU. 21–24.
- Kabakova, G. I. 1999. Deti nekreshchenye [Unbaptized Children]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 86–88.
- Kerényi, K. 2000. *Elevsin: Arkhetipicheskii obraz materi i docheri* [Eleusis: The Archetypal Image of Mother and Daughter]. Moscow: Refl-buk. 288 p.
- Lurie, S. Ya. 1932. Dom v lesu [House in the Forest]. In *Yazyk i literatura* [Language and Literature]. Vol. 8. Leningrad. 159–193.
- Propp, V. Ya. 1946. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [Historical Roots of the Fairy Tale]. Leningrad: LGU. 340 p.
- Propp, V. Ya. 1969. *Morfologiya skazki* [Morphology of the Fairy Tale]. Moscow: Nauka. 168 p.
- Safronov, V. A. 1989. *Indoevropeiskie prarodiny* [Indo-European Homelands]. Gor'kii: Volgo-Viatskoe knizhnoe izdatel'stvo. 398 p.
- Sagalaev, A. M. 1990. Ptitsa, daiushchaia zhizn' [The Bird That Gives Life]. In *Mirovozzrenie finno-ugorskikh narodov* [Worldview of Finno-Ugric Peoples], ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk: Nauka. 21–34.
- Sobolev, A. N. 2000. *Mifologiya slavian. Zagrobnyi mir po drevnerusskim predstavleniiam* [Slavic Mythology. The Afterlife According to Old Russian Beliefs]. Saint Petersburg: Lan'. 272 p.
- Tolstaia, S. M. 2004. Moloko; Odezhda [Milk; Clothing]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 3. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 284–288; 523–533.
- Tolstoi, N. I. 1995. Grad; Grom [Hail; Thunder]. In *Slavianskie drevnosti. Entsiklopedicheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Encyclopedic Dictionary], ed. by N. I. Tolstoi. Vol. 1. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 535–537; 558–560.
- Toporov, V. N. 1967. K rekonstruktsii mifa o mirovom yaitse (na materiale russkikh skazok) [To the Reconstruction of the Myth on World Egg (Based on Russian Fairy Tales)]. *Uchenye zapiski Tartuskogo Gosudarstvennogo Universiteta* 198: 81–99.
- Toporov, V. N. 1995. Iz «russko-persidskogo» divana. Russkaia skazka 301 A, V [From “Russian-Persian” Divan. Russian Fairy Tale 301 A, V]. In *Etnoiazykovaia i etnokul'turnaia istoriia Vostochnoi Evropy* [Ethno-Linguistic and Ethno-Cultural History of Eastern Europe], ed. by V. N. Toporov. Moscow: Indrik. 142–200.
- Zelenin, D. K. 1937. *Totemy-derev'ia v skazaniakh i obriadakh evropeiskikh narodov* [Tree Totems in Legends and Rites of European Peoples]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 77 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/293-308

Научная статья

© Ю. А. Алексеев

КОНСТРУКЦИОННЫЕ АСПЕКТЫ ТРАДИЦИОННОГО ИНДУИСТСКОГО ПОГРЕБАЛЬНОГО КОСТРА

В современном мире обряд кремации на погребальном костре наиболее широко представлен в Индии. Одним из наиболее важных его практических аспектов является конструкция погребального костра. Её определяет множество факторов, наиболее значимые среди которых — тип топлива, условия окружающей среды и этноконфессиональные особенности погребального обряда. Цель настоящей работы — изучение вариаций конструкции индуистских погребальных костров и её анализ в связи с обрядовыми действиями участников погребальной церемонии и протеканием процесса трупосожжения. Данные были собраны на территории кремационного центра Таджганж в г. Агра, Индия, в ходе Российско-Индийской антропологической экспедиции Центра палеоэтнологических исследований и Государственного биологического музея им. К. А. Тимирязева 2018, 2019 и 2022 гг. Исследование проводилось с помощью визуального наблюдения процесса складывания погребальных костров с занесением описания в бланк и зарисовкой конструкции костра, а также неструктурированных интервью участников погребального обряда. Было сделано 166 наблюдений кремаций, 19 зарисовок конструкции погребальных костров и 8 наблюдений обрядовых действий, а также проведено 6 неструктурированных интервью. Было выделено три типа конструкции погребальных костров: дровяной, кизяковый и смешанный. Все три типа имеют прямоугольную форму и общий план строения. Их основу составляет трёхслойное дровяное ложе, на котором размещается тело усопшего в положении на спине с вытянутыми конечностями, закрытое сверху слоями топлива. Варианты конструкции с использованием кизяка можно считать попыткой адаптировать исходную форму к использованию иного вида твёрдого топлива. Все три варианта костра имеют устойчивую конструкцию, предотвращающую выпадение тела за пределы пламени при прогорании топлива. Относительные размеры погребального костра, способы фиксации конечностей и покрывающий слой топлива имеют тесную связь с положением тела на ложе. Полученные результаты могут быть использованы как сравнительные данные в археологических исследованиях.

Ключевые слова: кремация, трупосожжение, индуистский погребальный обряд, индуизм, Агра, Индия

Ссылка при цитировании: Алексеев Ю. А. Конструкционные аспекты традиционного индуистского погребального костра // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 293–308.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/293-308

Original article

© *Yuri Alekseev*

TRADITIONAL HINDU FUNERAL PYRE: CONSTRUCTIONAL ASPECTS

Today the rite of cremation on a funeral pyre is most widely represented in India. One of its most important practical aspects is the construction of the pyre. This depends on various factors, the most significant of which are the type of fuel, the environmental conditions and the ethno-confessional specifics of the funeral rite. This work aims to study the variations in the construction of Hindu funeral pyres. Data were collected at the Tajganj cremation center in Agra, India, during the Russian-Indian anthropological expedition of the Paleoethnological Research Center and the State Biology Museum named after K.A. Timiryazev in 2018, 2019, and 2022. Research methods included visual observation and description of the pyre-building process, sketching the pyre construction, and conducting unstructured interviews with participants in the funeral rite. A total of 166 observations of cremations and 19 sketches of the pyre construction were made, and 6 unstructured interviews were conducted. The author identified three types of funeral pyre: wood, dung and mixed. All of them have a rectangular shape and a common construction plan. The basis of each pyre is a three-layer bed on which the body of the deceased lies in a supine position, covered by layers of fuel. The relative sizes of the pyre, the methods used to fix the limbs and the covering layer of fuel are related to the position of the body on the bed. The results of the study can be used as comparative data in archaeological research.

Keywords: cremation, body burning, Hindu funeral rites, Hinduism, Agra, India

Author Info: Alekseev, Yuri A. — Senior Research Fellow, the State Biology Museum named after K. A. Timiryazev (Moscow, Russian Federation). E-mail: alekseev@gbmt.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8375-5377>

For citation: Alekseev, Yu. A. 2026. Constructional Aspects of Traditional Hindu Funeral Pyre. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 293–308.

Введение

Индуистский погребальный обряд, или *антхешти*, давно привлекает внимание не только индологов и религиоведов, но и археологов, а также специалистов в области судебной экспертизы. Причина подобного интереса со стороны последних двух категорий исследователей проста — для изучения как древних кремаций, так и современных (к счастью, редких) криминальных трупосожжений с использованием дров, необходимы сравнительные данные. В настоящее время кремация на костре сохранилась в странах Южной и Юго-Восточной Азии, однако наиболее часто она применяется в Индии и Непале, где преобладает индуистское население.

Современный индуистский погребальный обряд эволюционировал из ведийского, унаследовав значительную часть его элементов (Davis 1988; Ondračka 2022). Общую структуру ведийского погребального обряда можно реконструировать на основе текстов Ригведы и Атхарваведы, а детальное руководство по проведению ан-

тьешти содержится в обширном списке памятников древнеиндийской литературы, который включает *Грихьясутры*, *Дхармасутры*, *Дхармашастры*, *Пураны*, а также средневековые компендиумы *дхармашастр*, и брахманические практические руководства по проведению ритуала (*паддхати*). В полном виде ведийский погребальный ритуал был крайне сложен и, вероятнее всего, проводился для членов высших слоёв ведийского общества (Caland 1896; Kane 1953).

Одной из причин трансформации *антьешти* можно назвать переосмысление символического значения церемонии представителями различных течений индуизма, которые придавали новые значения элементам погребального обряда и меняли их согласно своей доктрине (Davis 1988; Mirnig 2018). Помимо этого, как и многие другие аспекты повседневной жизни индуистов, традиция погребальной практики адаптировалась к экономическим, технологическим, социальным и экологическим реалиям (Ondračka 2022).

Само трупосожжение, или *швадаха*, как центральная часть индуистского погребального обряда получало относительно немного внимания со стороны индологов и культурных антропологов. Данная тема больше освещена в работах специалистов в области этно- и биоархеологии, а также судебной антропологии, причём последние зачастую вынуждены опираться на работы этноархеологов (Grévin 2009; Le Goff 2013; Ahnuni et al. 2014). Ряд археологов придерживается мнения, что изучение современных трупосожжений, проходящих по индуистскому обряду кремации, позволит лучше понять тафономию процесса, а также получить необходимые сравнительные данные, которые позволят реконструировать технологию возведения древних погребальных костров (Grévin 2009; Le Goff 2013; McKinley 2016). Кроме того, полученные при изучении *антьешти* культурно-антропологические и этнографические данные при определённом подходе могут быть экстраполированы на ритуалы носителей древних культур, что было продемонстрировано Т. Эстигором в его работах (Oestigaard 1999; Oestigaard 2000).

В свете необходимости получения сравнительных данных о технологиях кремации на костре информация о вариантах конструкции погребальных костров выглядит особенно ценной. К сожалению, древнеиндийские литературные памятники могут предоставить крайне мало сведений по этому вопросу. Несмотря на то, что этапы *антьешти* описаны в *грихья-* и *дхармасутрах* очень подробно, погребальному костру уделяется крайне мало внимания. Из «*Ашвалаяна-грихьясутры*» мы знаем, что на месте кремации необходимо выкопать яму длиной в длину тела с вытянутыми руками, шириной в одну *вьяму* (сажень)¹ и глубиной в одну *витасти* (пядь)², из чего можно предположить, что длина и ширина погребального костра будут немногим меньше, чем размеры ямы (Ашвалаяна-грихьясутра 1990: IV, 1, 6–11; The Grihya-sūtras 1892: 236–237). Что касается конструкции самого погребального костра, то на определённом этапе ритуала «человек, который знает, как это делать, складывает погребальный костёр» (Ашвалаяна-грихьясутра 1990: IV, 2, 14; The Grihya-sūtras 1892: 238). Ввиду этого пробела в литературных источниках необходимые данные о конструкции погребальных костров могут быть получены в процессе этнографического изучения. Хотя отдельные исследователи современного индийского обряда кремации с большей или меньшей детализацией описывают конструкцию погребально-

¹ Примерно 183 см.

² Примерно 17,5 см.

го костра, на сегодняшний день пока нет исследований, которые бы анализировали её функциональные особенности или предлагали бы попытку систематизации (Stevenson 1920: 149–150; Grévin 2007; Singh 2016: 40; Jha 2022). Несмотря на то, что некоторые авторы отмечают вариативность конструкции погребальных костров в отдельных местах, этот вопрос в научных публикациях практически не освещён за исключением единичных описаний различных вариантов погребальных костров Варанаси (Parry 1994; Grévin 2009; Singh 2016).

Поскольку практическая составляющая *антьешти*, связанная непосредственно со сжиганием тела, в значительной степени зависит от природных условий, в которых существует конкретное индуистское сообщество, локальные особенности конструкции погребальных костров имеет смысл рассматривать и с точки зрения взаимодействия населения и среды обитания. К экологическим факторам, влияющим на этот аспект погребального обряда, можно отнести тип доступного топлива и его количество, выделенное на отдельную кремацию.

Основной целью настоящей работы стало подробное описание вариантов конструкции индуистских погребальных костров в связи с деталями обряда и процесса трупосожжения, а также их интерпретация с точки зрения этнической экологии.

Материалы и методы

Материалами данной работы стали наблюдения, сделанные в ходе полевых исследований Российско-индийской антропологической экспедиции Центра палеоэтнологических исследований и Государственного биологического музея им. К. А. Тимирязева летом 2018, весной 2019 и осенью 2022 гг. Наблюдения были осуществлены в г. Агра на территории кремационного центра Таджганж¹ — одного из крематориев, которым пользуется индуистское население города². Данная площадка была выбрана нами для проведения исследования, поскольку это одно из мест в Индии, где кремации проводятся до полного уничтожения мягких тканей.

Основным методом работы стало визуальное наблюдение процесса складывания погребальных костров участниками обряда кремации с занесением описания в специально разработанный бланк и зарисовкой конструкции костра, а также неструктурированные интервью участников церемонии кремации. Всего нами были сделаны наблюдения обстоятельств 166 кремаций, 19 зарисовок конструкции погребальных костров, проведено 48 наблюдений обрядовых действий и 6 неструктурированных интервью участников погребальных обрядов. Все наблюдения и опрос участников погребальных церемоний проводились с их устного согласия, а также с устного согласия главного управляющего крематорием.

Для анализа конструкции погребальных костров автор использовал систему классификации, предложенную в одной из предыдущих работ (Алексеев 2023). В данную систему входит 9 параметров, оказывающих влияние на эффективное использование энергии огня и на характер разрушения тела при сжигании. Их перечень с возможными вариантами приводится в Табл. 1.

¹ Опрошенные нами участники погребальных церемоний называли также это место Ямуна-Гхат и Шамшан-Гхат (ПМА 2018в; ПМА 2022в).

² 82,68% населения Агры составляют представители конфессий, для которых кремация является основной формой погребального обряда (80,68% — индуисты, 1,04% — джайны, 0,62% — сикхи и 0,19% — буддисты) (Census 2011).

Описание конструкции погребальных костров проводилось с использованием терминологии, предложенной А. Маршаллом (*Marshall* 2011: 12–14).

Таблица 1

Ключевые параметры строения погребальных костров

№	Параметр	Варианты
1	Тип костра	Открытый / закрытый
2	Основание костра (аналогично термину «место кремации» (<i>pyre-site</i>) у А. Маршалла)	Яма / ровная поверхность / возвышение
3	Тип топлива	Дрова, навоз, иное (описание)
4	Конструкция погребального костра	Описание конструкции
5	Относительные размеры костра	Больше тела / меньше тела
6	Положение тела на костре	На спине, на животе, иное (описание положения)
7	Способы фиксации конечностей	Описание способа фиксации
8	Покрывание тела	Описание покрытия тела, если присутствует
9	Использование постоянных конструкций для кремации	Описание структуры (например, бетонные постаменты, металлические решётки и т. д.)

Результаты

Перед изложением результатов исследования необходимо дать краткое описание кремационного центра Таджганж. Крематорий (*шмашан*) представляет собой залитую бетоном площадку шириной и длиной около 30 метров. Здесь расположены четыре ряда мест для сжигания тел, а также отдельно — четыре кирпичных постаментов для кремации, оборудованные системой вытяжки и фильтрации дыма¹ (Рис. 1).

Анализ сделанных нами наблюдений обрядов кремации показал, что индуисты Агры используют три типа погребальных костров, отличающихся как типом топлива, так и конструкцией: дровяные, кизяковые и смешанные.

Костёр I типа, или дровяной, используется чаще всего (Рис. 2). Из 166



Рис. 1. Вид на кремационный центр Таджгандж. Справа видна система вытяжки дыма. 2022 г.

Фото автора

Fig. 1. View of the Tajganj cremation center. The smoke extraction system is visible on the right.

2022. Photo by the author

¹ Из-за своего близкого расположения к архитектурному комплексу Тадж-Махал этот крематорий постоянно находится в фокусе внимания чиновников и общественности. Дым от погребальных костров оседает на мраморной облицовке мавзолея, нанося ей непоправимый ущерб. С целью частичного решения этой проблемы была установлена система вытяжки на 4 погребальных костра.

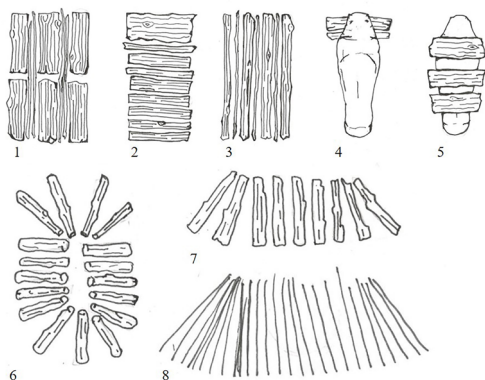


Рис. 2. Схема строения погребального костра I типа (дровяного). 1 — слой 1; 2 — слой 2; 3 — слой 3; 4 — тело (слой 4); 5 — покрывающие дрова (слой 5); 6–7 — покрывающий слой дров (слой 6, вид сверху и сбоку); 8 — хворост (слой 7).

Fig. 2. Construction of a type I funeral pyre (wooden-pyre). 1 — layer 1; 2 — layer 2; 3 — layer 3; 4 — body (layer 4); 5 — covering firewood (layer 5); 6–7 — side-covering layer of firewood (layer 6, top and side view); 8 — brushwood (layer 7).

шнее количество тонких веток или хвороста (Рис. 3: 1, 2 и 4), слой 2 несет основную массу топлива (Рис. 3: 5). Тело усопшего располагают поверх слоя 3, причём под голову кладут 1–2 полена. Поверх трупа кладут 1–2 покрывающих слоя топлива (Рис. 2: 5; Рис. 3: 5). При этом поленья слоя 5, которые кладутся непосредственно на тело, направлены поперечно длине костра. Вокруг костра под наклоном участники погребальной церемонии ставят множество тонких поленьев, которые образуют конструкцию наподобие ската кровли (Рис. 2: 6 и 7; Рис. 4). Поверх этого ската также под наклоном располагают хворост, если он есть (Рис. 2: 8) (ПМА 2018а; ПМА 2018б; ПМА 2019а; ПМА 2019б; ПМА 2022а; ПМА 2022б).

Костёр II типа (кизяковый) используется реже всего (3 из 166 наблюдений, 1,8%). Его можно охарактеризовать как конструкцию закрытого типа, поскольку лепёшки сушёного навоза сильно ограничивают доступ кислорода к внутренним слоям и, соответственно, к кремируемому телу. Конструкция костра II типа представлена на Рис. 5. Первые два слоя имеют идентичную конструкцию и состоят из рядов лежащих под наклоном лепёшек кизяка или же их стопок (Рис. 5: 1–2). Поверх ложа участники погребальной церемонии возлагают тело усопшего, причём под голову, в отличие от костра I типа, кладут тот же сушёный навоз. Далее по периметру ложа с телом выстраивают внешний слой костра, который состоит из высоких стопок кизяка (Рис. 5: 4–5). Сверху тело засыпают остатками сушёного навоза так, что образуется холмик, вершина которого располагается над туловищем усопшего (Рис. 5: 6–7) (ПМА 2018а; ПМА 2018б; ПМА 2022а; ПМА 2022б).

Костёр III типа (смешанный) сочетает в себе черты предыдущих типов. Он был

сделанных нами наблюдений кремаций 141 (84,9%) совершались именно на дровяном костре. Этот костёр открытого типа, где к сжигаемому телу обеспечен свободный доступ кислорода. Его основная часть имеет вид прямоугольного трехъярусного настила (ложа¹), на котором располагается тело кремируемого. В зависимости от размеров и формы дров, имеющихся в распоряжении родственников усопшего, ярусы имеют несколько отличающуюся конструкцию (Рис. 3). В то же время все варианты укладки дров в слоях имеют общую особенность — в 1 и 3 слоях дрова ориентированы продольно длине костра, а в слое 2 — поперечно. Для слоя 1 характерной особенностью является наличие толстых, около 30–40 см диаметром, бревен или поленьев по краю, выполняющих роль опоры для вышележащих слоёв (Рис. 2: 1; 3: 1–4). Слой 2 уложен весьма плотно, причём в тех случаях, когда слой 1 содержит боль-

¹ Здесь и далее под этим термином мы будем понимать состоящую из нескольких слоёв часть погребального костра, на которую возлагается тело.

зафиксирован нами в 20 наблюдениях (12%). Несмотря на относительную малочисленность, этот тип погребального костра демонстрирует наибольшее разнообразие в конструкции слоёв. В зависимости от конструкции первого слоя, костры данного типа можно разделить на 2 подтипа. Первый слой костра типа III-a сложен из кизяка, конструкция его либо аналогична таковой у костров II типа, либо сложена из вертикальных стопок лепёшек коровьего навоза (Рис. 6: 1; Рис. 7: 1). Последующие слои состоят из древесины: дрова в слоях 2 и 4 сложены продольно длине костра, в слое 3 — поперёк (Рис. 6: 2–3; Рис. 7: 2–5). Фактически, их конструкция повторяет конструкцию слоёв 1–3 костров I типа, однако используются дрова меньшего размера, а также хворост (например, Рис. 7: 3, 5 и 8). Поверх четырёх слоёв лежа тело кремируемого, под головой которого располагается полено или несколько лепёшек кизяка. Поверх тела находятся покрывающие слои дров (слои 6 и 6b) и сушёного навоза (слои 7 и 7b) (Рис. 7: 5–8). Как и в случае костров I типа, структура окружается скатом из дров (слой 8) и хвороста (слой 9) (Рис. 2022a; ПМА 2022б).

Нижний слой костров типа III-b, напротив, сложен из древесины. Дрова в слоях 1 и 3 направлены продольно длине костра, в слое 2 — поперёк. Таким образом, слои 1–3 костров данного типа и костров I типа идентичны (Рис. 8: 1–2; Рис. 9: 1–3). Слой 4 сложен из лепёшек кизяка, положенных в один ряд (Рис. 8: 3). Поверх него кладётся тело усопшего (Рис. 7, 4) (ПМА 2018а; ПМА 2018б; ПМА 2022а; ПМА 2022б).

Описание всех трех типов погребальных костров согласно предложенным нами критериям представлено в Табл. 2. Все три типа относятся к прямоугольному типу (box-type по А. Маршаллу). Для всех них характерно ровное основание, размеры, превышающие размеры

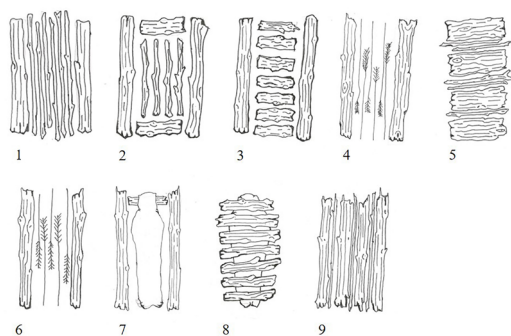


Рис. 3. Варианты конструкции слоёв погребального костра I типа (дровяного) 1–4 — варианты конструкции слоя 1; 5 — вариант конструкции слоя 2; 6 — вариант конструкции слоя 3; 7 — обкладка тела дровами (вариант конструкции слоя 4); 8 — вариант расположения покрывающих дров (слой 5); 9 — конструкция дополнительного слоя покрывающих дров (слой 5-а).

Fig. 3. Variants of the construction of layers of a type I funeral pyre (wooden-pyre)

1–4 — variants of the construction of layer 1; 5 — variant of the construction of layer 2; 6 — variant of the construction of layer 3; 7 — covering the body with wood (variant of the construction of layer 4); 8 — variant of the arrangement of covering wood (layer 5); 9 — construction of an additional layer of covering wood (layer 5-a).

7: 10–11) (ПМА 2018а; ПМА 2018б; ПМА



Рис. 4. Фото погребального костра I типа (дровяного). 2018 г. Фото Д. В. Пежемского
Fig. 4. Photo of a type I funeral pyre (wooden-pyre). 2018. Photo by D. V. Pezhemsky

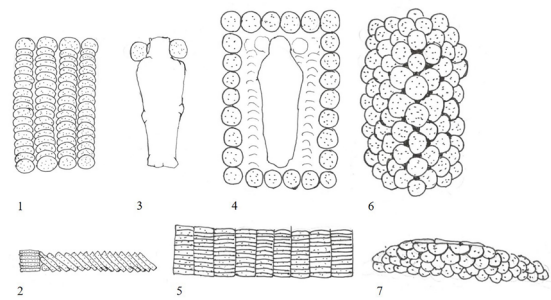


Рис. 5. Схема строения погребального костра II типа (кизякового). 1–2 — слои 1–2 (вид сверху и сбоку); 3 — тело (слой 3); 4–5 — внешний слой кизяка (слой 4, вид сверху и сбоку); 6–7 — верхний слой кизяка (слой 5, вид сверху и сбоку)
Fig. 5. Construction of a type II funeral pyre (cow dung pyre). 1–2 — layers 1–2 (top and side views); 3 — body (layer 3); 4–5 — outer layer of cow dung (layer 4, top and side views); 6–7 — upper layer of cow dung (layer 5, top and side views)

тела (по нашим оценкам, размеры ложа составляют 1,8–2 м в длину, 1–1,6 м в ширину и 0,8–1,2 м в высоту; полные размеры костра могут значительно варьировать в зависимости от способа укладки внешних слоёв топлива). Во всех трёх случаях тело усопшего располагают на ложе в положении на спине с выпрямленными руками и ногами. Чтобы предотвратить сгибание конечностей под действием температуры¹, их фиксируют дровами или сушёным навозом, которые кладут поверх трупа. Постоянные структуры (постаменты) используют только при кремации тела усопшего под системой вытяжки дыма с воздушными фильтрами (Рис. 1). При этом используют дровяные или смешанные костры, но не кизяковые (ПМА 2018а; ПМА 2019а; ПМА 2022а).

Таблица 2

Особенности строения погребальных костров г. Агра

Критерий	Тип I (дровяной)	Тип II (кизяковый)	Тип III (смешанный)
Тип костра	Открытый	Закрытый	Открытый
Основание	Ровная поверхность	Ровная поверхность	Ровная поверхность
Тип топлива	Дрова	Кизяк	Дрова + кизяк
Конструкция	Многослойный прямоугольный настил	Многослойный прямоугольный настил	Многослойный прямоугольный настил
Относительные размеры костра	Больше тела	Больше тела	Больше тела
Положение тела	На спине	На спине	На спине
Фиксация конечностей	Полено на ногах	Слой кизяка	Полено на ногах
Покрытие тела	1+ слоёв дров	Толстый слой кизяка	2–4 слоя топлива
Постоянные конструкции	Опционально, использовались постаменты под системой вытяжки	Не наблюдалось	Опционально, использовались постаменты под системой вытяжки

¹ Под действием высокой температуры мышцы сокращаются, в результате чего свободно лежащий труп принимает скорченное положение с поджатыми руками и ногами. Данная поза в судебно-медицинской литературе носит название «позы борца» или «позы боксёра».

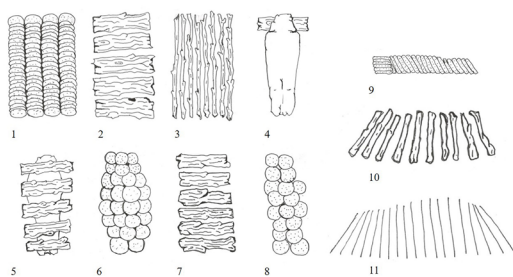


Рис. 6. Схема строения погребального костра III-а типа (смешанного, с кизяковой основой). В данной конструкции пропущен слой 2. 1, 9 — слой 1 (кизяк, вид сверху и сбоку); 2 — слой 3; 3 — слой 4; 4 — тело (слой 5); 5, 7 — покрывающие дрова (слои 6 и 6b); 6, 8 — покрывающие слои кизяка (слои 7 и 7b); 10 — покрывающий слой дров (слой 8, вид сбоку); 11 — хворост (слой 9, вид сбоку).

Fig. 6. Construction of a type III-a funeral pyre (mixed, with a cow dung base). Layer 2 is missing in this construction. 1, 9 — layer 1 (cow dung, top and side views); 2 — layer 3; 3 — layer 4; 4 — body (layer 5); 5, 7 — covering firewood (layers 6 and 6b); 6, 8 — covering layers of cow dung (layers 7 and 7b); 10 — firewood pile (layer 8, side view); 11 — brushwood (layer 9, side view).

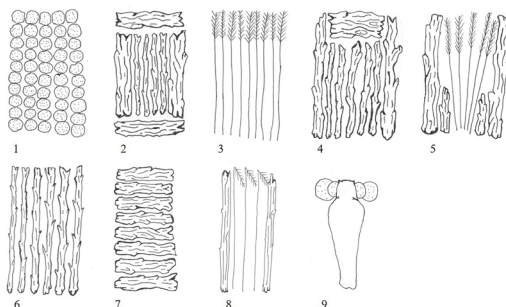


Рис. 7. Варианты конструкции слоёв погребального костра III-а типа (смешанного, с кизяковой основой)
1 — вариант конструкции слоя 1;
2–6 — варианты конструкции слоя 2;
7 — вариант конструкции слоя 3; 8 — вариант конструкции слоя 4; 9 — вариант расположения подголовника (слой 5).

Fig. 7. Variants of the construction of layers of a type III-a funeral pyre (mixed, with a dung base)
1 — variant of the construction of layer 1;
2–6 — variants of the construction of layer 2;
7 — variant of the construction of layer 3;
8 — variant of the construction of layer 4;
9 — variant of the location of the headrest (layer 5).

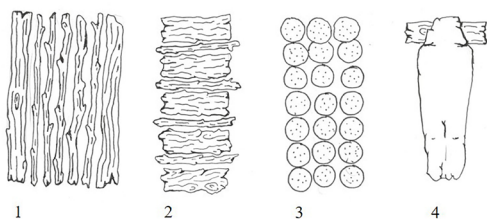


Рис. 8. Схема строения погребального костра III-б типа (смешанного, с дровяной основой). 1 — слой 1; 2 — слой 2; 3 — слой 4; 4 — тело (слой 5).

Fig. 8. Construction of a funeral pyre of type III-b (mixed, with a firewood base). 1 — layer 1; 2 — layer 2; 3 — layer 4; 4 — body (layer 5).

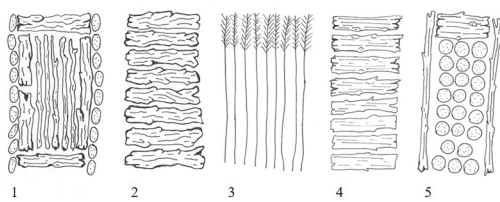


Рис. 9. Варианты конструкции слоёв погребального костра III-б типа (смешанного, с дровяной основой).
1 — слой 1; 2 — слой 2; 3 — слой 3; 4 — слой 2b; 5 — смешанный слой (3b+4).

Fig. 9. Variants of the construction of layers of a funeral pyre of type III-b (mixed, with a wood base). 1 — layer 1; 2 — layer 2; 3 — layer 3; 4 — layer 2b; 5 — mixed layer (3b+4).

По сообщениям респондентов, выбор топлива для костра продиктован как религиозными, так и финансовыми соображениями. По их утверждению, коровий кизяк, который стоит значительно меньше дров, с сакральной точки зрения не отличается от древесины (ПМА 2022а; ПМА 2022в). Нужно отметить, что сушёный буйволиный навоз, который в Индии находит широкое применение в качестве топлива, для кремации не используется. Путём опроса участников погребальной церемонии нами зафиксировано использование в качестве топлива древесины следующих видов деревьев: *нима* (азадирахта индийская, *Azadirachta indica*), *бабула* (акация нильская, *Vachellia nilotica*), *нинала* (фикус священный, *Ficus religiosa*), *гулапа* (фикус кистевидный, *Ficus racemosa*), *сесала* (агава сизалевая, *Agave sisalana*), манго (*Mangifera sp.*), а также эвкалипта (*Eucalyptus sp.*) (ПМА 2018а; ПМА 2018в; ПМА 2022а; ПМА 2022в). Древесина сандала, имеющая большое религиозное значение, используется в символических количествах (от одного до десяти брусков массой около 100 г).

Обсуждение

Изучив конструкционные особенности костров всех трёх типов, мы можем предположить, что исходной его формой является прямоугольное многослойное ложе. Для деревянных или смешанных костров, вероятно, первоначальной конструкцией был трёхслойный настил, дрова в верхнем и нижнем слоях которого направлены продольно длине костра, а в среднем — поперёк. Что касается костров из кизяка, то, по всей видимости, конструкция ложа является попыткой воссоздать основные принципы складывания дровяного костра с помощью принципиально иного топлива. Так, на схемах строения первых слоёв костров типов II и III-а коровий навоз сложен в длинные параллельные ряды, направленные продольно длине костра (Рис. 5: 1 и Рис. 6: 1).

Многообразие вариантов конструкции отдельных слоёв в кострах I и III типа можно объяснить тем фактом, что продаваемые на развес дрова могут иметь различные размеры и форму, в том числе не очень подходящую для складывания в горизонтальные слои. В случае костров из смешанного топлива это обстоятельство также усугубляется меньшим количеством приобретаемых для кремации дров. Вероятно, по этой же причине в кострах III типа могут отсутствовать слои с продольно направленными поленьями, или же, напротив, может наблюдаться дублирование слоёв. Проще говоря, складывая погребальный костёр, участники похоронной церемонии стараются собрать наиболее близкую к классической конструкции с учётом количества, размера и формы имеющихся дров. Например, в случае погребального костра из наблюдения 044-2022¹, который лег в основу Рис. 6, отсутствует нижний слой с продольным расположением дров (слой 2 в кострах смешанного типа с кизяковым основанием) (ПМА 2022б). Фактически, его функцию взял на себя слой 1, состоящий из четырёх рядов лепёшек кизяка. Попытки оптимизировать конструкцию костра мы зафиксировали во время наблюдения за кремацией 059-2022 (погребальный костёр смешанного типа с кизяковым основанием), при складывании которого слой 2 (продольно направленные дрова) первоначально пропустили, положив сразу слой 3 (поперечно направленные дрова), однако, спустя непродолжительное время, конструкцию пересобрали, но уже со слоем 2 (ПМА 2022б).

¹ В исследованиях 2022 г. нами использовалась сквозная нумерация наблюдений, в которой первое число — номер описываемой кремации, а число после дефиса — год.

Перейдём к анализу других конструкционных особенностей, приведенных в таблице 2. На данный момент у нас крайне мало сравнительных данных, из-за чего наши возможности для интерпретации результатов ограничены. Поэтому мы остановимся на анализе лишь нескольких аспектов.

Такие параметры как размер костра, положение тела и покрытие тела тесно связаны с количеством выделенного на кремацию топлива, поэтому их имеет смысл рассматривать в единой связке.

Проще всего интерпретировать размеры погребального костра. Полученные нами оценочные значения длины и ширины сопоставимы с предполагаемыми размерами ведийского погребального костра, которые можно вычислить на основании указанных в Ашвалаяна-грихьясутре размеров костровой ямы (Ашвалаяна-грихьясутра 1990: IV, 1, 6–11; *The Grihya-sūtras* 1892: 236–237). Вероятнее всего, данная конструкционная особенность унаследована из ведийского обряда.

Положение тела на костре — важный параметр, связанный как с конструкцией погребального костра, так и с обрядовыми действиями, совершаемыми в ходе финальной церемонии. Согласно канонам индуизма, тела мужчин надлежит класть лицом вверх, а тела женщин — лицом вниз (*Parry* 1994; *Ondračka* 2022). Однако даже в Варанаси, сообщества которого известны своей строгостью в следовании религиозным предписаниям, данного правила придерживаются только члены бенгальской общины (*Parry* 1994). Представители индуистского населения Агры, которые используют кремационный центр Таджганджа, весьма вольно придерживаются религиозных предписаний, выводя на первый план функциональную составляющую погребального обряда¹.

С нашей точки зрения, лежащие поверх тела дрова выполняют двоякую функцию. С одной стороны, это создаёт дополнительный источник пламени над трупом, тем самым обеспечивая его более-менее равномерное обгорание с передней и задней поверхностей. С учетом того факта, что в Агре не практикуется механическое разрушение кремируемого тела, закрывание тела топливом способствует его максимально полному разрушению. С другой стороны, топливо, особенно крупные поленья, фиксируют нижние конечности, предотвращая сокращение больших мышц-сгибателей. В результате тело максимально долго остаётся в выпрямленном положении, продолжительное время контактируя с пламенем наибольшей поверхностью. По мере прогорания погребального костра его площадь уменьшается, вместе с чем прекращается горение на периферии. К этому моменту «периферийные» части тела — кисти, предплечья, стопы и голени — как правило, уже в значительной степени разрушены. Когда вышележащие поленья прогорают, а ноги отчленяются в нижней трети бедра и ниже, нередко происходит поднятие бедренных костей с остатками мышц, в некоторых случаях почти до вертикального состояния. Такое положение в какой-то степени позволяет лучше гореть мягким тканям в области тазобедренного сустава, где находится самое крупное и наиболее долго горящее скопление скелетных мышц.

Основание погребальных костров представляет из себя ровную бетонную поверхность. Вероятно, этот отход от предписанной грихьясутрами ямы продиктован прагматичными соображениями, т. к. такое место для костра гораздо проще привести в порядок после кремации. Бетонные постаменты используются только в тех случаях, когда родственники усопшего проводят кремацию с использованием системы вытяжки для фильтрации дыма. Таким образом, их нельзя рассматривать как

¹ Более подробно этот вопрос освещён в статье: Алексеев 2025: 242–261.

вариант модифицированного места кремации (*augmented pyre-site* по А. Маршаллу).

Влияние экономического благополучия на конструкционные особенности погребального костра мы можем зафиксировать в двух аспектах. Во-первых, стремление сократить расходы на погребение приводит, в частности, к сокращению расходов на топливо, в результате чего родственники усопшего в отдельных случаях используют дешёвый по сравнению с дровами кизяк. На одну кремацию нужно около 250–300 кг дров или около 500 кг коровьего навоза (Алексеев, Пежемский 2025: 104). С 2018 по 2022 гг. нами отмечено увеличение частоты использования кизяка для погребальных костров. Во-вторых, сандаловое дерево вследствие дороговизны используется чаще в качестве погребального атрибута, нежели топлива. В большом количестве использовать эту дорогостоящую породу древесины в качестве дров могут лишь очень обеспеченные семьи. Данный факт является общеизвестным и отмечается не только исследователями (например, Stevenson 1920: 149–150; Parry 1994; Ondračka 2022), но и различного рода журналистами и публицистами.

Хотя мы не обладаем достоверными данными о доступности дров для кремации в Агре, следует отметить, что на текущий момент мы не наблюдаем свидетельств влияния дефицита топлива на саму процедуру сжигания тела или конструкцию погребального костра. Подобные явления можно видеть в других частях Южной Азии, например, в Непале, где погребальные костры имеют небольшие размеры, а работник крематория на протяжении всего процесса трупосожжения механически разрушает останки с помощью бамбукового шеста, тем самым экономя дрова (Grévin 2007; Grévin 2009). Костры с ложем длиной меньше длины тела используются и в Варанаси, где работники крематория складывают их с расчетом на то, что сжигаемое тело примет «позу борца» и таким образом будет занимать меньше места (Grévin 2005).

В завершении обсуждения важно отметить одну принципиальную особенность конструкции погребальных костров I и III типа. Эти конструкции весьма устойчивы, т. е. прогорание дров происходит более-менее равномерно, так что кремируемые тела довольно редко выпадают из костра. В то же время авторы ряда работ, посвящённых экспериментальным кремациям, отмечают, что по тем или иным причинам дрова прогорают неравномерно, вследствие чего модельные объекты оказываются за пределами области горения. С нашей точки зрения, это происходит из-за использования поленьев одинакового диаметра в верхних, средних и нижних слоях многоярусных костров. Подобную конструктивную особенность можно увидеть при внимательном изучении фотографий в соответствующих статьях (Свиркина, Володин 2019; Jonuks, Konsa 2007; Carroll, Smith 2018). Для изученных нами погребальных костров, напротив, характерно размещение в нижних слоях толстых брёвен, а в более высоких — тонких поленьев диаметром около 7–10 см и веток (Рис. 2: 1–3). При этом в пределах одного слоя дрова большего диаметра нередко расположены по краям, что создаёт определённую прочность всей конструкции (Рис. 3: 1–4, 6; Рис. 7: 2, 4, 5, 8). Наше предположение подтверждается экспериментальной кремацией, проведённой И. Хациконстантину и соавторами, в которой основание погребального костра было сложено из самых толстых поленьев, а вышележащие слои — из более тонких, а также из небольших веток. Данное экспериментальное сожжение продемонстрировало постепенное и относительно равномерное прогорание конструкции, в результате чего туша свиньи, послужившая модельным объектом, большую часть времени находилась по центру костра (Chatzikonstantinou et al. 2025).

Достоверно неизвестно, обладали ли этой конструктивной особенностью схожие погребальные костры древних культур. Например, немногочисленные изображения античных погребальных костров доносят до нас картины многоярусных сооружений из дров одинаковой длины и диаметра (Darembert-Saglio, fig. 3363, по *Noy* 2000). Впрочем, с нашей точки зрения, это изображение носит условный, не детализированный характер. Расположение полос угля в слоях курганов Днепровской группы Гнездовского могильника позволяет установить лишь расположение дров штабелем в погребальных кострах, но не их диаметр или соотношение размеров (*Жарнов* 1992).

Заключение

Зафиксированные нами на территории кремационного центра Таджганж в Агре варианты конструкции погребальных костров имеют общий план строения. Их основу составляет трёхслойное дровяное ложе, на которое участники погребальной церемонии кладут тело усопшего, закрывая его сверху слоями дров. Варианты конструкции, включающие кизяк или целиком сложенные из него, можно считать попыткой адаптировать изначальную форму под использование принципиально иного вида твёрдого топлива. Во всех вариантах описанные погребальные костры имеют устойчивую конструкцию, предотвращающую выпадение тела за пределы костра при прогорании топлива.

Зафиксированные нами размеры ложа погребального костра соотносятся с приведёнными в «Ашвалаяна-грихьясутре» размерами ямы для погребального костра, что можно расценивать как преемственность этого элемента церемонии *антьешти*. Можно предположить, что покрытие тела слоями дров или кизяка для фиксации конечностей и экономии топлива является локальной вариацией погребального обряда.

Благодарности

Автор выражает благодарность сотрудникам Государственного биологического музея им. К. А. Тимирязева М. Д. Коровкиной и К. В. Гордеевой за помощь в подготовке иллюстраций к статье, а также Е. В. Коноваловой за вклад в обсуждение особенностей конструкции погребальных костров.

Источники и материалы

- ПМА 2018а — Материалы полевых исследований автора. Описание ритуальной практики. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2018 г.
- ПМА 2018б — Материалы полевых исследований автора. Зарисовки конструкции погребальных костров. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2018 г.
- ПМА 2018в — Материалы полевых исследований автора. Неструктурированные интервью. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2018 г.
- ПМА 2019а — Материалы полевых исследований автора. Описание ритуальной практики. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2019 г.
- ПМА 2019б — Материалы полевых исследований автора. Зарисовки конструкции погребальных костров. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2019 г.
- ПМА 2022а — Материалы полевых исследований автора. Описание ритуальной практики. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2022 г.
- ПМА 2022б — Материалы полевых исследований автора. Зарисовки конструкции погребальных костров. Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2022 г.
- ПМА 2022в — Материалы полевых исследований автора. Неструктурированные интервью.

Кремационный центр Таджганж, г. Агра, 2022 г.

Census 2011 — Census of India Website: Office of the Register General & Census Commissioner, India. Population Enumeration Data (Final Population). 2011. [Электронный ресурс]. http://www.censusindia.gov.in/2011census/population_enumeration.html (дата обращения: 18.12.2018).

The Grihya-sūtras 1892 (1990) — The Grihya-sūtras: Rules of Vedic Domestic Ceremonies, translated by Hermann Oldenberg. Patr I. Oxford, Clarendon Press, 1892. 440 p. (Ашвала-на-грихьясутра // История и культура древней Индии: Тексты / Составитель А. А. Вигасин. М.: Изд-во МГУ, 1990. 352 с.

Научная литература

Алексеев Ю. А. Критерии классификации современных погребальных костров Южной Азии // Методические аспекты изучения древних и средневековых кремаций. Сборник материалов / Под ред. М. В. Добровольской. М.: Институт археологии РАН, 2023. С. 35–38.

Алексеев Ю. А., Пежемский Д. В. Кремация на костре: время и характер разрушения человеческого тела // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2025. № 1. С. 99–111. <https://doi.org/10.55959/MSU2074-8132-25-1-10>

Алексеев Ю. А. Обряд кремации современного индуистского населения г. Агра // Этнография. 2025. № 2 (28). С. 242–261.

Жарнов Ю. Э. Погребальный обряд Древней Руси по материалам Гнёздовского некрополя. Дис. канд. ист. наук. Москва, 1992.

Свиркина Н. Г., Володин С. А. Опыт применения экспериментального метода для изучения античного обряда кремации // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2019. № 4. С. 114–125. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2019.4.114-125>

Alunni V., Grevin G., Buchet L., Quatrehomme G. Forensic Aspect of Cremations on Wooden // Forensic Science International. 2014. Vol. 241. P. 167–172. <https://doi.org/10.1016/j.forsci-int.2014.05.023>

Caland W. Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen. Amsterdam: Johannes Müller, 1896. 192 p.

Carroll E. L., Smith M. Burning Questions: Investigations Using Field Experimentation of Different Patterns of Change to Bone in Accidental vs Deliberate Burning Scenarios. // Journal of Archaeological Science: Reports. 2018. Vol. 20. P. 952–963. <https://doi.org/10.1016/j.jas-rep.2018.02.001>

Chatzikonstantinou I., Fülöp K., Chronaki S., Snoeck C., Kiriati E., Triantaphyllou S. Experimental Insights into Different Funerary Burning Conditions on Crete Island, Greece // Journal of Archaeological Science: Reports. 2025. Vol. 62. P. 105067. <https://doi.org/10.1016/j.jas-rep.2025.105067>

Davis R. H. Cremation and Liberation: the Revision of a Hindu Ritual // History of Religions. 1988. Vol. 28, No. 1. P. 37–53. <https://doi.org/10.1086/463135>

Grévin G. La crémation sur bûcher dans l'Antiquité à la lumière de l'ethnoarchéologie // Ktéma Civilis. Orient Grèce Rome Antique. 2005. No. 30. P. 15–20. <https://doi.org/10.3406/ktéma.2005.938>

Grévin G. Apport archéologique et médico-légal de l'étude de la crémation sur bûcher en Inde et au Népal // Études Sur Mort. 2007. No. 132. P. 23–28. <https://doi.org/10.3917/eslm.132.0023>

Grévin G. Crématons: les leçons de l'ethnologie // Journal de la Médecine Légale, Droit Médical. 2009. No. 3–4. P. 67–70. <https://doi.org/10.54695/dss.52.03-04.2540>

Jha V. An Indigenous Method of Cremation in Earthen Containers as a Sequel to Disaster Resilience: A Case Study of Kusheshwarsthan Wetland Area in Darbhanga District of North Bihar // International Journal of Plant and Environment. 2022. No. 8 (2). P. 149–152. <https://doi.org/10.18811/ijpen.v8i02.10>

Jonuks T., Konsa M. The Revival of Prehistoric Burial Practices: Three Archaeological Experiments // Folklore. 2007. Vol. 37. No. 1. P. 91–110. <https://doi.org/10.7592/FEJF2007.37.burial>

- Kane P. V. History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law. Vol. IV. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1953. 926 p.
- Le Goff I. Cadavre et cremation // *Techniques et culture*. 2013. Vol. 60. No 1. P. 92–109. <https://doi.org/10.4000/tc.6843>
- Marshall A. Experimental Archaeology: 1. Early Bronze Age Cremation Pyres; 2. Iron Age Grain Storage. Oxford: BAR Publishing, 2011. 169 c.
- McKinley J. I. Complexities of the Ancient Mortuary Rite of Cremation: An Osteoarchaeological Conundrum // *Isotopic Landscapes in Bioarchaeology* / ed. by G. Grupe, G. C. McGlynn. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg, 2016. P. 17–41. https://doi.org/10.1007/978-3-662-48339-8_2
- Mirnig N. Liberating the Liberated: Early Śaiva Tantric Death Rites. Wien: Austrian Academy of Sciences Press, 2018. 366 p.
- Noy D. Building a Roman Funeral Pyre // *Antichthon*. 2000. No. 34. P. 30–45. <https://doi.org/10.1017/S0066477400001167>
- Oestigaard T. Cremations as Transformations: When the Dual Cultural Hypothesis Was Cremated and Carried Away in Urns // *European Journal of Archaeology*. 1999. Vol. 2. No 3. P. 345–364. <https://doi.org/10.1179/eja.1999.2.3.345>
- Oestigaard T. The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal: Present Cremation Burials for the Interpretations of the Past. Oxford: BAR Publishing, 2000. 66 p.
- Ondračka L. Antyeṣṭi // *Hinduism and Tribal Religions* / ed. by J. D. Long, R. D. Sherma, P. Jain, M. Khanna. Springer Nature, 2022. P. 79–84. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1188-1_188
- Parry J. P. Death in Banaras. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1994. 314 p.
- Singh R. N. Many Lives of the Dead in Banaras: Towards an Anthropology of the Indefinite Social // *Contributions to Indian Sociology*. 2016. Vol. 50. No. 1. P. 27–51. <https://doi.org/10.1177/0069966715615023>
- Stevenson S. The Rites of the Twice-Born. London; New York: H. Milford; Oxford University Press, 1920. 474 p.

References

- Alekseev, Yu. A. 2023. Kriterii klassifikatsii sovremennykh pogrebal'nykh kostrov Yuzhnoi Azii [Criteria for the Classification of Modern South Asian Funeral Pyres]. In *Metodicheskie aspekty izuchenii drevnikh i srednevekovykh krematsii. Sbornik materialov* [Methodological Aspects of the Study of Ancient and Medieval Cremations. A Collection of Articles], ed. by M. V. Dobrovol'skaia. Moscow: Institute of Archeology RAS. 35–38.
- Alekseev, Yu. A., and D. V. Pezhemsky. 2025. Krematsiia na kostre: vremia i kharakter razrusheniia chelovecheskogo tela [Cremation at the Pyre: Time and Nature of Destruction of the Human Body]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya* 1: 99–111. <https://doi.org/10.55959/MSU2074-8132-25-1-10>
- Alekseev, Yu. A. 2025. Obryad kremacii sovremennogo induistskogo naseleniya g. Agra [Cremation Ritual of the Modern Hindu Population of Agra]. *Etnografija* 2(28): 242–261.
- Alunni, V., G. Grevin, L. Buchet and G. Quatrehomme. 2014. Forensic Aspect of Cremations on Wooden Pyre. *Forensic Science International* 241: 167–172. <https://doi.org/10.1016/j.forsciint.2014.05.023>
- Caland, W. 1896. *Die altindischen Todten- und Bestattungsgebräuche mit Benutzung handschriftlicher Quellen* [Ancient Indian Death and Burial Customs Using Manuscript Sources]. Amsterdam: Johannes Müller. 192 p.
- Carroll, E. L., and M. Smith. 2018. Burning Questions: Investigations Using Field Experimentation of Different Patterns of Change to Bone in Accidental vs Deliberate Burning Scenarios. *Journal of Archaeological Science: Reports* 20: 952–963. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2018.02.001>
- Chatzikonstantinou, I., K. Fülöp, S. Chronaki, C. Snoeck, E. Kiriati and S. Triantaphyllou. 2025. Experimental Insights into Different Funerary Burning Conditions on Crete Island, Greece. *Journal of Archaeological Science: Reports* 62: 105067. <https://doi.org/10.1016/j.jasrep.2025.105067>

- Davis, R. H. 1988. Cremation and Liberation: The Revision of a Hindu Ritual. *History of Religions* 28(1): 37–53. <https://doi.org/10.1086/463135>
- Grévin, G. 2005. La crémation sur bûcher dans l'Antiquité à la lumière de l'ethnoarchéologie [Cremation on Pyre in Antiquity in the Light of Ethnoarchaeology]. *Ktéma Civilis. Orient Grèce Rome Antique* 30: 15–20. <https://doi.org/10.3406/ktema.2005.938>
- Grévin, G. 2007. Apport archéologique et médico-légal de l'étude de la crémation sur bûcher en Inde et au Népal [Archaeological and Forensic Medical Contribution to the Study of Cremation on Pyre in India and Nepal]. *Études Sur Mort* 132: 23–28. <https://doi.org/10.3917/eslm.132.0023>
- Grévin, G. 2009. Crémations: les leçons de l'ethnologie [Cremations: Lessons from Ethnology]. *Journal de la Médecine Légale, Droit Médical* 3–4: 67–70. <https://doi.org/10.54695/dss.52.03-04.2540>
- Jha, V. 2022. An Indigenous Method of Cremation in Earthen Containers as a Sequel to Disaster Resilience: A Case Study of Kusheshwarsthan Wetland Area in Darbhanga District of North Bihar. *International Journal of Plant and Environment* 8(2): 149–152. <https://doi.org/10.18811/ijpen.v8i02.10>
- Jonuks, T., and M. Konsa. 2007. The Revival of Prehistoric Burial Practices: Three Archaeological Experiments. *Folklore* 37(1): 91–110. <https://doi.org/10.7592/FEJF2007.37.burial>
- Kane, P. V. 1953. *History of Dharmaśāstra: Ancient and Medieval Religious and Civil Law*. Vol. IV. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute. 926 p.
- Le Goff, I. 2013. Cadavre et cremation [Corpse and Cremation]. *Techniques et culture* 60(1): 92–109. <https://doi.org/10.4000/tc.6843>
- Marshall, A. 2011. *Experimental Archaeology: 1. Early Bronze Age Cremation Pyres; 2. Iron Age Grain Storage*. Oxford: BAR Publishing. 169 p.
- McKinley, J. I. 2016. Complexities of the Ancient Mortuary Rite of Cremation: An Osteoarchaeological Conundrum. In *Isotopic Landscapes in Bioarchaeology*, ed. by G. Grupe and G. C. McGlynn. Berlin, Heidelberg: Springer Berlin Heidelberg. 17–41. https://doi.org/10.1007/978-3-662-48339-8_2
- Mirrig, N. 2018. *Liberating the Liberated: Early Śaiva Tantric Death Rites*. Wien: Austrian Academy of Sciences Press. 366 p.
- Noy, D. 2000. Building a Roman Funeral Pyre. *Antichthon* 34: 30–45. <https://doi.org/10.1017/S0066477400001167>
- Oestigaard, T. 1999. Cremations as Transformations: When the Dual Cultural Hypothesis Was Cremated and Carried Away in Urns. *European Journal of Archaeology* 2(3): 345–364. <https://doi.org/10.1179/eja.1999.2.3.345>
- Oestigaard, T. 2000. *The Deceased's Life Cycle Rituals in Nepal: Present Cremation Burials for the Interpretations of the Past*. Oxford: BAR Publishing. 66 p.
- Ondračka, L. 2022. Antyeṣṭi. In *Hinduism and Tribal Religions*, ed. by J. D. Long, R. D. Sherma, P. Jain and M. Khanna. Springer Nature. 79–84. https://doi.org/10.1007/978-94-024-1188-1_188
- Parry, J. P. 1994. *Death in Banaras*. Cambridge; New York: Cambridge University Press. 314 p.
- Singh, R. N. 2016. Many Lives of the Dead in Banaras: Towards an Anthropology of the Indefinite Social. *Contributions to Indian Sociology* 50(1): 27–51. <https://doi.org/10.1177/0069966715615023>
- Stevenson, S. 1920. *The Rites of the Twice-Born*. London, New York: H. Milford, Oxford University Press. 474 p.
- Svirkina, N. G., and S. A. Volodin. 2019. Opyt primeneniia eksperimental'nogo metoda dlia izucheniia antichnogo obriada krematsii [The Experience of Using an Experimental Method to Study the Antiquity Cremation Rite]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23. Antropologiya* 4: 114–125. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2019.4.114-125>
- Zharnov, Yu. E. 1992. *Pogrebal'nyi obriad Drevnei Rusi po materialam Gnezdovskogo nekropolia* [Funeral Rite of Ancient Rus Based on Materials of Gnezdovo Necropolis]. PhD diss., Moscow State University.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/309-321

Научная статья

© Ж. М. Юша

ШАМАНСКАЯ ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ В ТУВИНСКОЙ НАРОДНОЙ РЕСПУБЛИКЕ (1921–1944): ЗАПРЕТ И ТРАНСФОРМАЦИЯ

Автором охарактеризованы вопросы религиозной ситуации и обрядовой культуры в период Тувинской Народной Республики, рассмотрено резкое изменение государственной политики в области религии. Выявлено, что обрядовые традиции жизненного цикла практиковались в традиционном виде и во всем их разнообразии, однако они просуществовали до начала антирелигиозной пропаганды, начавшейся в 1929 г. Рассмотрены изменения в проведении свадебных обрядов и опекунов малолетних детей, запрет на традиционное воздушное захоронение шаманов, появление общих кладбищ, переход на новый способ захоронения шаманов, до того не практиковавшийся в тувинском обществе. Проанализирован малоизученный аспект об изменениях в шаманской похоронной обрядности в период ТНР. Описан традиционный воздушный способ захоронения шамана бытовавший до 1929 г., рассмотрено обязательное оставление культовых атрибутов возле шаманского захоронения в трех вариантах, определены предписания похоронной обрядности об обязательном захоронении шаманов отдельно от обычных людей. Проанализирован новый способ подземного погребения шаманов. Выявлено, что запрет на традиционную шаманскую погребальную обрядность для тувинцев оказался трудным испытанием, поскольку существовали мифологические представления «о чистой кости» шамана; о том, что тела умерших шаманов не должны предаваться земле, чтобы их жизненная сила вошла в другого человека, и он стал шаманом. Исходя из подобных представлений, в период ТНР были попытки имитации шаманского захоронения — в неглубокую яму клали тело умершего шамана, подвешивали ритуальные предметы возле его погребения, что было характерно для прежнего воздушного способа. Как подтверждают этнографические источники, состоялся болезненный переход верующих тувинцев и служителей культа от устоявшихся религиозных устоев к следованию новой антирелигиозной политике. Однако тувинцам за столь короткий срок всё же было трудно изменить устойчивые мифологические представления, традиционную картину мира, и адаптироваться к новой ситуации. Поэтому в период запрета в отдаленных от центра в труднодоступных местах шаманов тайно хоронили воздушным способом; для обычных людей практиковали наземное захоронение.

Ключевые слова: тувинский шаманизм, религиозный вопрос и обрядовая культура, погребальная обрядность, способы захоронения шаманов, запрет и

трансформация, Тувинская Народная Республика

Ссылка при цитировании: Юша Ж. М. Шаманская погребальная обрядность в Тувинской Народной Республике (1921–1944): запрет и трансформация // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 309–321.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/309-321

Original article

© Zhanna Yusha

SHAMANIC FUNERAL RITUALS IN THE TUVAN PEOPLE'S REPUBLIC (1921–1944): PROHIBITION AND TRANSFORMATION

The author describes the religious situation and ritual culture during the period of the Tuvan People's Republic, and discusses a sharp change in state religious policy. It is revealed that the ritual traditions of the life cycle were practiced in their traditional form and in all their diversity only until the anti-religious propaganda emerged in 1929. The paper outlines the changes to traditional wedding ceremonies and the guardianship of young children, the ban on the traditional aerial burial of shamans and transition to a new, previously not practiced method, and the appearance of common cemeteries. The ban on traditional shamanic funeral rites proved to be a difficult test for the Tuvans since the idea of the 'pure bone' of a shaman was deeply rooted in their mythology. According to this idea, the bodies of deceased shamans could not be interred in order for their life force to enter another person and for them to become a new shaman. Based on such ideas, during this period, attempts were made to imitate a shamanic burial — the body of a deceased shaman was placed in a shallow pit, and ritual objects were hung near the burial site. According to ethnographic sources, Tuvan believers and priests underwent a painful transition from established religious principles to following the new anti-religious policy. However, in such a short period of time, it was still difficult for Tuvans to change their stable mythological beliefs, the traditional worldview, and to adapt painlessly to a new situation. Therefore, during the prohibition period, shamans were secretly buried in the traditional way in remote, hard-to-reach places, while ordinary people were buried in the ground.

Keywords: Tuvan shamanism, religious and ritual culture, funeral rituals, methods of burial of shamans, prohibition and transformation, Tuvan People's Republic

Author Info: Yusha, Zhanna M. — Dr. of Philology, Leading Research Fellow, Department of Ethnography of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography Peter the Great (Kunstkamera) Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: zhanna-yusha@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4076-4553>

For citation: Yusha, Z. M. 2026. Shamanic Funeral Rituals in the Tuvan People's Republic (1921–1944): Prohibition and Transformation. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 309–321.

Введение

Тувинцы — один из тюркских народов Сибири (по переписи на 2021 г. в РФ проживают 295,3 тыс. тувинцев). По историческим данным с древних времен Тува находилась в составе разных государственных объединений: Тюркский каганат (VI–VIII вв.), Уйгурский каганат (VIII–IX вв.), Государство Енисейских кыргызов (IX–XII вв.), эпоха Чингисхана и его преемников (XIII–XVI вв.), государство Алтын-ханов и Джунгарии (XVII — до первой пол. XVIII в.), Цинская империя (1757–1911 гг.), с 1914 по 1919 гг. — протекторат Российской империи, не признанный Китаем и Внешней Монголией. В 1921 образована Тувинская Народная Республика (тув. ТАР; рус. ТНР), которая в октябре 1944 г. добровольно вошла на правах автономной области в состав СССР. На сегодняшний день Республика Тыва (Тува) является одним из субъектов РФ; зарубежные тувинские анклавы имеются в Китае и Монголии (Юша 2017а; Юша 2017б и др.).

Первые сведения о тувинском шаманизме содержатся в работах русских и зарубежных исследователей: Г. Н. Потанина (*Потанин* 1883), Г. Е. Грумм-Гржимайло (*Грумм-Гржимайло* 1926), Н. Ф. Катанова (*Катанов* 1907), Ф. Я. Кона (*Кон* 1936). В изучение тувинского шаманизма весомый вклад внесли Н. А. Алексеев (*Алексеев* 1980; *Алексеев* 1984), С. И. Вайнштейн (*Вайнштейн* 1961; *Вайнштейн* 1991), Л. П. Потапов (*Потапов* 1960; *Потапов* 1969), М. Б. Кенин-Лопсан (*Кенин-Лопсан* 1987; *Кенин-Лопсан* 2009), В. П. Дьяконова (*Дьяконова* 1975; *Дьяконова* 1981). Несмотря на имеющиеся публикации, до настоящего времени не описаны вопросы религии и обрядовой культуры в период ТНР, процесс запрета и трансформации шаманской погребальной обрядности, что повышает актуальность настоящего исследования.

Цель настоящей статьи — рассмотреть религиозный вопрос и обрядовую культуру в ТНР, проанализировать традиционный способ воздушного погребения шамана, практиковавшийся до 1929 г., охарактеризовать новый способ захоронения тувинского шамана в условиях антирелигиозной пропаганды, выявить о попытках имитации тувинцами шаманской похоронной обрядности, проанализировать ее трансформацию в условиях жесткого запрета.

Источниками исследования являются опубликованные этнографические и исторические сведения, архивные материалы Центрального архива Республики Тыва (г. Кызыл) и личного архива В. П. Дьяконовой (МАЭ РАН), а также полевые материалы автора.

Религиозный вопрос и обрядовая культура в период ТНР

В первые годы существования молодого государства официальной религией оставался буддизм, хотя позиции шаманства в народной среде были еще крепкими. У тувинцев наблюдался религиозный синкретизм, основанный на буддийских и шаманистских представлениях. Наравне с буддийскими празднествами, отмечаемыми в храмах-хурээ, в эти годы неизменными оставались обрядовые традиции. По-прежнему проводились календарные (под руководством старейшин, лам или шаманов) и семейные ритуалы, в которых наблюдалось переплетение буддийско-шаманистских воззрений.

После образования тувинского государства большое внимание уделялось буддийскому образованию, количество ламаистских хурээ за период с 1922 по 1928 г. выросло от 22 до 26. (*Дьяконова* 1975: 86), поскольку в высших эшелонах государственной власти оказались образованные тувинские ламы. В 1929 г. был проведен Всетувинский

буддийский съезд, который «продемонстрировал готовность духовенства к сотрудничеству с правительством по вопросам, связанным с воспитанием и образованием, сохранением духовных традиций и обычаев» (История Тувы 2007: 258). Однако с 1929 г. ситуация резко поменялась и главенствующей стала установка, что «...с контрреволюционными и верхушечными слоями ламства, а также шаманства должна вестись решительная борьба» (История Тувы 2007: 260). Репрессивные меры против шаманов привели к запрету проведения камланий, уничтожению их культовых атрибутов, лишению их избирательных прав, обложению их высокими налогами и отказу их детям в получении начального образования. Как свидетельствуют исторические материалы, в те же годы запретили «... проведение традиционных обрядов, связанных с культом природы, в которых принимали участие ламы и шаманы. Также наложили запрет на празднование традиционного Нового года — Шагаа. Вместо старых праздников стали вводить новые, имеющие идейную окраску» (История Тувы 2007: 262).

В 1930 г. в ТНР был принят «Кодекс законов о браке, семье и опеке», направленный на искоренение существовавших в обществе реальных проблем и «остатков старой жизни». Например, к началу XX в. в тувинском обществе родители имели право выбирать будущую невесту или жениха для своих детей, в некоторых случаях даже против их воли. Учитывая подобное обстоятельство, в «Кодексе...» отмечено, что «воспрещается принуждение женщины и мужчины ко вступлению в брак или принуждению брачного сожителства как со стороны родителей, а также прочих лиц. Виновные в этом подлежат уголовной ответственности» (ГА РТ: Ф. 92. Оп. 589. Л. 1).

Традиционный брак и свадьба тувинцев имели четкую разработанную структуру и определенные этапы, но в период ТНР любое проявление обрядовой стороны тувинской свадьбы было запрещено. По сравнению со среднеазиатскими тюрками, в тувинской культуре не существовал калым в его традиционном понимании, но придерживались свадебного обычая, при котором отцу невесты сторона жениха дарила коня или ружье, матери новобрачной — корову с теленком (у скотоводов) или важенку (у оленеводов) (Яковлев 2007: 240). Учитывая существующий обычай, «Кодекс...» гласил: «Воспрещается уплата выкупа за невесту (калым), произведенная женихом, его родителями, родичами и свойственниками, а также принятие этого выкупа деньгами, скотом или другим имуществом, либо личным трудом. Виновные в этом подлежат уголовной ответственности» (ГА РТ: Ф. 92. Оп. 589. Л. 1).

В этом же «Кодексе...» речь шла и об опекунстве малолетних детей, оставшихся без родителей. В обычном праве тувинцев осиротевших детей никогда не оставляли без присмотра, их усыновляли близкие родственники и воспитывали наравне со своими детьми. Но в период ТНР в эту традицию были внесены изменения, согласно требованиям времени. В «Кодексе...» указывалось, что «не могут быть назначены опекунами и попечителями: лица, лишенные избирательных прав, согласно Конституции ТНР» (ГА РТ: Ф. 92. Оп. 589. Л. 1). В этот список, в период антирелигиозной пропаганды, согласно Конституции ТНР 1930 г. (ст. 47) были включены служители культа — ламы и шаманы (История Тувы 2007: 261).

К началу XX в. в Туве в погребальной обрядности тувинцев практиковались захоронения шаманистского и ламаистского типов, в которых в тесной взаимосвязи присутствовали шаманские и буддийские представления о смерти, о наличии загробной жизни, о возможности перерождения души умершего. В проведении похоронно-поминального цикла непосредственную роль играли и служители культа — шаманы и

ламы. Ф. Я. Кон, посетивший Туву в 1903 г., отметил: «Ранее покойников не бросали, а зарывали в землю со всем имуществом, в том числе и конем. Бросать покойников начали под влиянием лам» (Кон 1936: 41).

На основе полевых материалов 1957–1960 гг., собранных в западных и южных районах Тувы, погребальная обрядность тувинцев была реконструирована В. П. Дьяконовой. В частности она писала: «Я говорю именно о реконструкции, потому что этот обряд не был по-настоящему изучен в то относительно недавнее время, когда он еще полностью бытовал, неуклонно соблюдался в свойственных формах, в полном объеме обычаев и церемоний всего погребального цикла» (Дьяконова 1975: 160). В период ТНР среди тувинского населения в основном повсеместно практиковалось наземное захоронение умерших, которых оставляли по указанию шамана или ламы в подходящих местах. Умерших оставляли на земле (*ак салыр*), обернув их в материю. Хорошей приметой считалось, если в скором времени тело съедалось дикими животными и птицами, что отражало буддийские воззрения о смерти, свидетельствовало о праведной жизни умершего и его скором перерождении в человеческом облике. По свидетельству австрийца О. Менхен-Хельфена, побывавшего в Туве в 1929 г., здесь встречались много наземных захоронений. О своей поездке в западную Туву он отмечал: «Я мчался мимо грудных клеток, черепов, по морю костей, перепрыгивая через трупы, под копытами моего коня дробились скелеты. Я скакал по тувинскому кладбищу» (Менхен-Хельфен 2007: 278).

В отличие от обычных людей, тела умерших шаманов оставляли на деревянных помостах (*сери*), стоящих на четырех столбах. По материалам В. П. Дьяконовой, погребальные сооружения тувинских шаманов имели локальные особенности. Для южных тувинцев, кроме деревянного помоста, были характерны конический шалаш и срубная камера. Для западных тувинцев — двухъярусный помост; сооружение в виде домика на четырех столбах с двускатной крышей; помост с навесом и срубная камера (Дьяконова 1975: 74–80). Однако общим и распространенным погребальным сооружением шамана для всех тувинских групп был деревянный помост.

Несмотря на смену религиозной политики в ТНР, тувинцам за столь короткий срок было трудно изменить устойчивые мифологические представления, традиционную картину мира и адаптироваться к существующей ситуации. По разным житейским вопросам у них ощущалась потребность в служителях культа и проведении обрядовых практик. В те годы сами руководящие кадры республики, выросшие на почитании служителей культа, нередко обращались за помощью к ламам и шаманам, уважаемым и почитаемым людям в народе. Как отмечает М. В. Монгуш, «архивные источники содержат сведения об обращении отдельных членов ТНРП и руководящих работников к ламам и шаманам. Большинство из них являются доносами, поэтому долгое время они хранились в фондах под грифом «совершенно секретно» и не были доступны для исследователей. Обращает на себя внимание, что значительная их часть составлена одним и тем же человеком — начальником службы Комитета госбезопасности ТНР под псевдонимом Сенгил, который, надо полагать, имел широкую агентурную сеть в каждом кожууне» (Монгуш 2001: 115).

Таким образом, в первые годы существования ТНР религиозная ситуация и обрядовая культура в ТНР сохранялись прежними. Обрядовые традиции жизненного цикла практиковались в традиционном виде и во всем их разнообразии, однако они просуществовали до начала антирелигиозной пропаганды, начавшейся в 1929 г. С

этого времени, учитывая религиозную политику государства, в обрядовую культуру тувинцев были внесены определенные изменения и запреты.

Традиционный способ воздушного погребения шамана

Похоронная обрядность тувинских шаманов представляла собой использование воздушного захоронения (Дьяконова 1975; Потапов 1960). Это было связано с теми архаическими представлениями, что «сунезин шамана оставалась на земле, невдалеке от места погребения шамана, и со временем входила в того или иного родственника, который таким образом становился шаманом» (Дьяконова 1975: 46).

Умершего шамана хоронили на построенных подмостках (*сери*), не предавая его тело земле. О навесном сооружении, на котором оставляли тела умерших шаманов, давалось следующее объяснение: *«Могилы умерших шаманов называют сери — навес. Сери состоит из четырех столбов, наверху помещают тело умершего шамана, чтобы оно не касалось земли, так говорят»* (МТШ 2002: 186. Перевод дополнен нами); *«Тело (покойного шамана) оставляли на сери»* (МТШ 2002: 169). Нередко очевидцы рассказывали о месте захоронения шаманов. Так, о захоронении знаменитой в прошлом шаманке Ховалыг Торлаа говорилось: *«В 1922 году шаманка умерла, и останки покойной оставили на сери-навесе, у горы Кезек-Даг»* (КД 2010: 79).

Обычно шамана хоронили предпочтительно высоко в горах или глухой местности, где редко бывают люди (Дьяконова 1975: 76). Возле шаманского погребения обязательно оставляли культовые предметы, обрядовую одежду и онгоны-ээрены в следующих вариантах:

1. подвешивали на ветках близстоящего дерева. *«Мне было больше десяти лет, когда скончался потомственный шаман Хам-оол. Люди соорудили сери-навес местечке Шоюк-Дыт-Бели, на котором оставили тело покойного, говорят. Значительно позже я видела атрибуты того шамана, которые были повешены на ветках лиственницы»* (МТШ 2002: 115–116);
2. изготавливали два столба с поперечной балкой, куда подвешивали шаманские предметы. *«Мой отец в те годы был известным шаманом. Когда мне исполнилось семь лет, он умер. Похоронили его в местечке Сарыг-Кырлан-Бажы. Тело моего покойного отца-шамана оставили на сери-навесе, и все атрибуты, необходимые для камлания, соорудив два столба, между ними деревянную опору сделав, их там подвесили»* (МТШ 2002: 110. Перевод отредактирован нами); *«Атрибуты покойного шамана и его духов-покровителей вешали на перекладину, соорудив специальные столбы»* (МТШ 2002: 169. Перевод уточнен нами — Ж. Ю.); *«На столбе, возле воздушной могилы, последовательно повесили шаманские атрибуты»* (МТШ 2002: 175);
3. обрядовые предметы клали в изголовье шамана там же на помосте (Дьяконова 1975: 74).

Ритуальные атрибуты шамана возле его места захоронения подвешивали и шорцы, хотя у них для умершего шамана не имелись специальных сооружений: *«Бубен и колотушку подвешивали на дереве у могилы, железные подвески с рукоятки бубна снимали и передавали наследственному шаману улуса»* (Тюркские народы 2008: 298–299). Однако тувинцы, в отличие от шорцев, с порезанного шаманского бубна ничего не снимали, все оставляли в прежнем виде, для тувинцев шаманские предме-

ты были неприкосновенны, в противном случае нарушителей запрета ожидала кара.

По верованиям тувинцев, если человек нашел предметы, будто бы упавшие с неба, или пострадал от молнии, он становился шаманом небесного происхождения. Считалось, что падение предметов с неба мог увидеть только небесный шаман, поэтому они могли обладать кусками железа, которые якобы упали с неба. Согласно этим представлениям, после смерти небесного шамана куски железа, которыми он обладал при жизни, также оставляли возле его воздушного захоронения. *«У воздушного гроба Хурен шамана люди видели куски железа размером с палец человека, которые боялись даже трогать»* (КД 2010: 112–113).

Воздушные захоронения шаманов тувинцы часто связывали с представлениями о них как об избранниках духов, а также с широко бытующими воззрениями о «чистой кости» (*арыг сөөк*) шаманов в отличие от обычных людей. Понятие «о чистой кости» магических специалистов, не зависело от того, имеют ли они наследственный или приобретенный шаманский дар. Эти воззрения часто встречаются в нарративах, повествующих о похоронах шаманов: *«Раньше умершего шамана не предавали земле, а сооружали ему воздушный навес, так как по поверью тувинцев у шаманов были чистые кости»* (КД 2010: 112–113). *«Сами шаманы называют себя людьми “с чистыми костями”*. *Шаманы с “белыми костями” или шаманы “с чистыми костями” как бы отличаются от обычных людей особым достоинством или благородством»* (КД 2010: 184).

По предписаниям шаманской похоронной обрядности, ритуальных специалистов обязательно хоронили отдельно от обычных людей. *«Когда умирали шаманы у нас на берегах реки Хемчик, их хоронили отдельно. Рядом с шаманской могилой нельзя было хоронить обычного человека, так говорили в старину»* (МТШ 2002: 184); *«В давние времена, когда умирали шаманы, их хоронили в отдельном месте»* (МТШ 2002: 186. Перевод дополнен нами). Эти же сведения подтверждаются и материалами В. П. Дьяконовой: *«Хоронили шаманов отдельно, не в местах общего погребения...»* (Дьяконова 1975: 77).

В некоторых кожуунах Тувы имелись места, отведенные для погребения умерших шаманов. *Есть полянка в бассейне реки Кешипес, где находятся такие сери-навесы»* (МТШ 2002: 186. Перевод дополнен нами). По воспоминания очевидцев в Западной Туве устье реки Ак-Адыр было местом воздушного захоронения шаманов: *«Как я помню с детства, покойного довозили до устья реки Ак-Адыр и там его тело оставляли на сери-навесе. Великий Ортен-Хам и шаманка Салгын-Хам когда умерли, их чистые кости оставили на сери в устье реки Ак-Адыр»* (МТШ 2002: 184); *«На берегу речки Улуг-Хадынныг-Аксы, что находится в бассейне реки Устуу-Иш-кин на территории Сут-Хольского района, как и подобает, на висячей могиле — сери оставили умершую шаманку»* (МТШ 2002: 175). Вследствие этих особенностей местности, иногда топонимические названия в народе имели двойные названия. Например, в Монгун-Тайгинском районе река Тыхтем (букв. «река, заросшая лиственными») получила дополнительное наименование Серилиг, т. е. «имеющая сери» — шаманскую гробницу (Потанов 1960: 230).

Выбор типа погребального сооружения и места делал сам шаман еще при жизни (Дьяконова 1975: 74), этот вопрос он заранее обговаривал с родственниками, поскольку как считали тувинцы, от правильного исполнения воли покойного шамана во многом зависела дальнейшая судьба его родственников.

Новый способ погребения умерших шаманов

Похоронная обрядность представляет собой консервативную форму народной культуры, поэтому в одночасье отказаться от привычной формы погребения для тувинцев явилось непростым делом. В ходе вышеописанных исторических событий в ТНР был принят новый способ подземного погребения для всех слоев населения, независимо от религиозной принадлежности. Однако в материалах Госархива Республики Тыва отсутствуют официальные сведения, касающиеся нововведений в похоронной обрядности в этот период.

Несмотря на существующие запреты в форме традиционных захоронений, в западных районах Тувы шаманов тайно хоронили способом воздушного погребения в труднодоступных местах (АД: Ф. 41. Оп. 1. № 34). По воспоминаниям тувинцев, кроме шаманских захоронений воздушным способом, в отдаленных местах до конца 1950-х годов местное население также практиковало наземные захоронения. Например, дети чабанов Овюрского кожууна, кочевавшие в местности Баьк-Кудук, помнят такие случаи. *«Старший брат рассказывал, что во время игр в летнем стойбище возле Баьк-Кудука они стреляли в трупов, которые от физиологических процессов, например, от растяжения сухожилий на жарком солнце, эти трупы принимали сидячую позу»* (ПМА 2020).

В первые годы жесткого контроля, тувинцы, придерживаясь нового способа захоронения для шаманов, пытались симитировать традиционный канон шаманского погребения. Были случаи, когда останки шаманов были положены в неглубокую яму и завалены валежником. Данный способ захоронения шамана ярко указывает на сохранение устойчивых представлений тувинцев, когда тело умершего шамана должно было остаться на земле, чтобы *сунезин* шамана, со временем вошло в тело другого человека, чтобы ему переданся шаманский дар. В местах отдаленных от центра, культовые атрибуты ритуального специалиста, как и прежде, вывешивали рядом с его погребением. *«Шаман Амыр-Биди скончался в начале тридцатых годов. Его похоронили в местности Шойук-Дыт-Бели в восьмидесяти километрах от села Кызыл-Хая. Сери-навес не соорудили, потому что в эти годы была жестокая классовая борьба, поэтому не соблюдали старый обычай. Тело шамана Амыр-Биди похоронили в неглубокой яме, соорудив поверх могилы крышу из жердей. Его бубен, колотушку, головной убор, всезнающие ээрены были повешены на ветвях большой лиственницы»* (МТШ 2002: 133. Перевод дополнен нами).

По устоявшейся традиции погребения, нельзя было хоронить шамана рядом с обычными людьми, однако в период ТНР этого неписаного правила не придерживались. Отметим, что этому обстоятельству благоприятствовал и переход на оседлость, когда в населенных пунктах впервые появились огражденные кладбища. Поколение, выросшее на уважении ритуальных специалистов, считавшее шаманов людьми «белой кости», подчеркивало о недопустимости погребения умершего шамана среди обычных людей «с черной костью». Например, на подобные случаи пожилые люди реагировали таким образом. *«Покойного (шамана) похоронили на общем кладбище Агылыг-Ой. Я впервые видел, как шамана хоронили там, где могилы обычных людей»* (МТШ 2002: 134).

В период шаманских репрессий как никогда раньше был актуален мотив шаманской просьбы по поводу способа и места захоронения. По воспоминаниям родственников, магические специалисты даже в годы антирелигиозной пропаганды, перед

своей смертью обращались к близким людям и озвучивали свою просьбу — тайно похоронить их воздушным способом в труднодоступных таежных местах. Необходимость подобного погребения объясняли тем, что они имеют «чистые кости»: *«Шаман Кара-Хам, тяжело заболев, сказал: “Я чувствую, что мне пора отправляться в темный мир. Близок тот день, когда я умру. Я шаман, имеющий небесное происхождение. Я имею “чистые кости”. Вы мое тело не зарывайте в землю. Когда я умру, поставьте четыре столба, сделайте сери-навес, и наверху положите мое тело”. Свой последний наказ шаман Кара-Хам дал своему зятю Салчаку Дербишу, так говорят»* (МТШ 2002: 91).

Некоторые шаманы, зная о невозможности традиционного способа погребения, просили похоронить их в неглубокой яме. Имеются воспоминания очевидцев о том, что великий шаман Иргит Конгур, живший в бассейне реки Моген-Бурен, просил своих детей об одном: *«Мое тело не предавайте глубокой яме. Копайте неглубокую могилу и туда опустите мое тело»* (МТШ 2002: 148). Однако как далее повествует рассказчик: *«Шамана похоронили в глубокой яме: сыновья не выполнили последнюю волю отца»* (МТШ 2002: 149). По материалам В. П. Дьяконовой, когда умерших стали хоронить в земле в гробах-ящиках, то шаманов все же старались не зарывать и оставлять в таком гробу на поверхности, огораживая лишь это место деревянной оградкой (Дьяконова 1975: 74), что также подтверждает попытку симитировать традиционное воздушное захоронение шаманов.

Известны случаи, когда шаманы просили родственников не только похоронить их воздушным способом, но и оставить там ритуальные предметы: *«Когда я умру, прикрепите их к моему сери-навесу»* (МТШ 2002: 92). Как повествует финал рассказа, в силу обстоятельств того времени родственники не смогли исполнить завещание покойного шамана. Следует отметить, что в период запрета на воздушные захоронения умерших шаманов, среди верующих стало распространенным употребление словосочетания *«сөөгүн чаа ёзу-биле туткан»* (букв. «его тело похоронено по новому обычаю») — предали земле, означающего новый способ в погребальной обрядности тувинских шаманов.

Во время антирелигиозной пропаганды тувинскими властями практиковалось уничтожение культовых принадлежностей и обрядовой одежды у практикующих шаманов (Юша 2025: 330). Из-за запрета проведения воздушных погребений и невозможности оставить культовые предметы рядом с телом шамана, происходили случаи сжигания культовых предметов самими служителями культа. Так, перед смертью некоторые из них добровольно сжигали свои ритуальные атрибуты, спасая их осквернения, поскольку при новой власти предстояло захоронение по новому типу. *«В начале 40-х годов скончался шаман Хертек Ундун. Когда смерть к нему приблизилась, он сам сжег все свои атрибуты, так говорят»* (МТШ 2002: 134). По представлениям тувинцев, предание огню любых вещей и предметов считается одним из действий очистительного плана. Однако верили и в то, что порча шаманских атрибутов равнозначно умерщвлению самого шамана, поскольку бубен как главный атрибут шамана напрямую связан с жизнью самого ритуального специалиста. Поэтому шаман только перед смертью мог уничтожить свои обрядовые атрибуты, которые были связаны с его жизненной силой.

Повсеместно практиковалось и сокрытие обрядовой атрибутики в труднодоступных местах (в горах и пещерах). В следующем рассказе от лица шамана повеству-

ется его история. «*Все мои атрибуты, которыми я пользовался во время камланий, я припрятал в недоступной тайге. В невидимой для человеческих глаз пещере я их запрятал*» (МТШ 2002: 92). В пример можно привести тот случай, когда участники комплексной этнографической экспедиции под руководством Л. П. Потапова на территории Сут-Хольского района в горной пещере, вход в которую был завален камнями, обнаружили спрятанные атрибуты — шаманский костюм, бубен, плащ, головной убор великой шаманки Матпаа Ондар, умершей в 1958 г., и похороненной недалеко от пещеры по новому способу погребения в земле (Дьяконова 1975: 77–80).

В наши дни в Туве имелись случаи, когда родственники шаманов, основываясь на семейных преданиях, устраивают поиски культовых предметов, когда-то запрятанных их родственниками-шаманами. Имеются единичные случаи, когда люди случайно находили шаманские вещи, оставленные в пещерах или горах (ПМА 2020), но к таким вещам, согласно мифологическим воззрениям, современные тувинцы относятся настороженно, их не берут с собой, считают, что к ним нельзя притрагиваться.

Заключение

Таким образом, в работе рассмотрен малоизученный исторический аспект о запрете и трансформации шаманской похоронной обрядности в период ТНР, когда велась борьба с религиозными пережитками и служителями культа. Охарактеризованы вопросы религиозной ситуации и обрядовой культуры этого времени, начавшаяся антирелигиозная пропаганда в 1929 г., установление запрета на воздушное захоронение шаманов, появление общих кладбищ для всех слоев населения, переход на новый способ захоронения шаманов, до того не практиковавшийся в тувинском обществе. Показан традиционный воздушный способ захоронения шамана, рассмотрено оставление культовых атрибутов возле шаманского захоронения в различных вариантах; определены предписания похоронной обрядности об обязательном захоронении шаманов отдельно от обычных людей в прошлом. Выявлено, что запрет на традиционную шаманскую погребальную обрядность для тувинцев оказался трудным испытанием, поскольку существовали мифологические представления «о чистой кости» шамана; о том, что тела умерших шаманов не должны предаваться земле, чтобы их *сунезин* вошел в другого человека, и он стал шаманом. Исходя из подобных воззрений были попытки имитации шаманского захоронения с подвешиванием ритуальных предметов возле его погребения. Как подтверждают этнографические источники, с периода ТНР состоялся непростой переход верующих тувинцев и служителей культа от устоявшихся религиозных устоев к следованию антирелигиозной политике. Однако за столь короткий срок тувинцам было трудно изменить устойчивые мифологические представления, традиционную картину мира и адаптироваться к существующей ситуации.

Источники и материалы

АД — Архив В. П. Дьяконовой в МАЭ РАН. Фонд 41.

ГА РТ — Государственный архив Республики Тыва. Фонд периода Тувинской Народной Республики. Фонд 92. Опись 589.

МТШ 2002 — Кенин-Лопсан М. Б. Мифы тувинских шаманов. Тыва хамнарнын торулгалары. Кызыл: Новости Тувы, 2002. 538 с. (на тув. и рус. яз.).

КД 2010 — Кенин-Лопсан М. Б. Кара дээрнин тыныжы. Дыхание черного неба: Мифологиче-

ское наследие тувинского шаманства. Кызыл: Тувинское книж. изд-во им. Ю. Ш. Кюнзегеша, 2010. 391 с. (на тув. и рус. яз.).

ПМА 2020 — Полевые материалы автора.

Научная литература

Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1980. 320 с.

Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984. 233 с.

Вайнштейн С. И. Тувинцы-тодзинцы: Историко-этнографические очерки. М.: Восточная литература, 1961. 218 с.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М.: Наука, 1991. 296 с.

Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л.: Гублит, 1926. 412 с.

Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л.: Наука, 1975. 164 с.

Дьяконова В. П. Тувинские шаманы и их социальная роль в обществе // Проблемы общественного сознания аборигенов Сибири и Севера. Л.: Наука, 1981. С. 129–164.

История Тувы: [в 3 т.] / [Н. М. Моллеров и др.]; под общ. ред. В. А. Ламина. Новосибирск: Наука, 2007. Т. 2. 427 с.

Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. Тексты, собранные и переведенные Н. Ф. Катановым. СПб.: Изд-во Российской Академии наук, 1907. Ч. 9: Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. 649 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX — начало XX в. Новосибирск: Наука, 1987. 162 с.

Кенин-Лопсан М. Б. Тувинские шаманы. М.: Маска, 2009. 238 с.

Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию. М.: Советский писатель, 1936. 360 с.

Менхен-Хелфен О. Путешествие в азиатскую Туву // Урянхай Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувинской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Тове, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. Т. 6: Танну-Тувинская Республика (1921–1944) / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово / Slovo, 2007. С. 220–351.

Монгуш М. В. История буддизма в Туве: (вторая половина 6 — конец 20 в.). Новосибирск: Наука, 2001. 200 с.

Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб.: Тип. В. Киршбаума, 1883. Вып. 4. 944 с.

Потанов Л. П. Материалы по этнографии тувинцев района Монгун-Тайги и Кара-Холя // Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции (1957–1958). М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, Ленинградское отд-ние, 1960. Т. 1. С. 159–182.

Потанов Л. П. Очерки народного быта тувинцев. М.: Наука, 1969. 402 с.

Тюркские народы Восточной Сибири / отв. ред. Функ Д. А., Алексеев Н. А. М.: Наука, 2008. 422 с.

Юша Ж. М. Тувинцы Китая в XXI веке: вехи истории и современное состояние // Новые исследования Тувы. 2017а. № 1. С. 101–118.

Юша Ж. М. Фольклорно-этнографические традиции тувинцев Китая (по результатам полевой работы 2016 г.) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2017. № 3 (17). С. 90–96.

Юша Ж. М. Шаманы без бубна: отражение исторической памяти в нарративах тувинцев // Вестник антропологии. 2025. № 1. С. 323–336. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-1/323-336>

Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея // Урянхай Тыва дептер. Антология научной и просветительской мысли о древней тувин-

ской земле и ее насельниках, об Урянхае — Танну-Туве, урянхайцах — тувинцах, о древностях Тувы: в 7 т. Т. 2: Племена Саяно-Алтая. Урянхайцы (IV в. начало XX в. / сост. С. К. Шойгу. М.: Слово / Slovo, 2007. С. 202–253.

References

- Alekseev, N. A. 1980. *Rannie formy religii tyurkoyazychnykh narodov Sibiri* [Early Forms of Religion of the Turkic-Speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka. 320 p.
- Alekseev, N. A. 1984. *Shamanizm tiurkoiazychnykh narodov Sibiri* [Shamanism among the Turkic-Speaking Peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka. 233 p.
- Diakonova, V. P. 1975. *Pogrebal'nyi obriad tuvintsev kak istoriko-etnograficheskii istochnik* [Tuvan Funeral Rite as a Historical and Ethnographic Source]. Leningrad: Nauka. 164 p.
- Diakonova, V. P. 1981. Tuvanskieshamany i ikh sotsial'naia rol' v obshchestve [Tuvan Shamans and Their Social Role in Society]. In *Problemy obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri i Severa* [Issues of the Social Consciousness of Siberian and Northern Indigenous Peoples], ed. by I. S. Vdovin. Leningrad: Nauka. 129–164.
- Funk, D. A., and N. A. Alekseev (eds.). 2008. *Tiurkskie narody Vostochnoi Sibiri* [Turkic Peoples of Eastern Siberia]. Moscow: Nauka. 422 p.
- Grumm-Grzhimailo, G. E. 1926. *Zapadnaia Mongoliia i Uriankhaiskii kraj. Antropologicheskii i etnograficheskii ocherk etikh stran* [Western Mongolia and the Uriankhai Region. Anthropological and Ethnographic Essay on These Lands]. Leningrad: Gublīt. 412 p.
- Katanov, N. F. 1907. *Obraztsy narodnoi literatury tiurkskikh plemen. Teksty, sobrannye i perevedennye N. F. Katanovym* [Samples of Folk Literature of Turkic tribes. Texts Collected and Translated by N. F. Katanov]. Vol. 9. *Narechiia uriankhaitsev (soiotov), abakanskikh tatar i karagasov* [Dialects of Uryankhai (Soyot), Abakan Tatars and Karagas People]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Rossijskoj Akademii nauk. 649 p.
- Kenin-Lopsan, M. B. 1987. *Obrjadovaia praktika i fol'klor tuvanskogo shamanstva. Konets XIX — nachalo XX v.* [Ritual Practice and Folklore of Tuvan Shamanism. Late 19th — Early 20th Century]. Novosibirsk: Nauka. 162 p.
- Kenin-Lopsan, M. B. 2009. *Tuvinskie shamany* [Tuvan Shamans]. Moscow: Maska. 238 p.
- Kon, F. Ya. 1936. *Za piat' desiat let. Ekspeditsiia v Soiotiiu* [Over Fifty Years. Expedition to Soyotia]. Moscow: Sovetskii pisatel'. 360 p.
- Lamin, V. A. (ed.). 2007. *Istoriia Tuvi* [The History of Tuva]. Vol. 2. Novosibirsk: Nauka. 427 p.
- Mänchen-Helfen, O. 2007. Puteshestvie v aziatskuiu Tuvu [Journey to Asian Tuva]. In *Uriankhai Tyva depter. Antologiiia nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvanskoi zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae — Tannu-Tuve, uriankhaitсах — tuvantsakh, o drevnostiakh Tuvy* [Uriankhai Tuva Depter. Anthology of Scientific and Enlightening Thought about the Ancient Tuvan Land and Its Inhabitants, about Uriankhai — Tannu-Tuva, Uriankhai — Tuvan Peoples, and Tuvan Antiquities]. Vol. 6. *Tannu-Tuvinskaia Respublika (1921–1944)* [Tannu-Tuva Republic], ed. by S. K. Shoygu. Moscow: Slovo. 220–351.
- Mongush, M. V. 2001. *Istoriia buddizma v Tuve: (vtoraiia polovina VI — konets XX v.)* [History of Buddhism in Tuva: (Second Half of the 6th — Late 20th Century)]. Novosibirsk: Nauka. 200 p.
- Potanin, G. N. 1883. *Ocherki Severo-Zapadnoi Mongolii* [Essays on Northwest Mongolia]. Iss. 4. Saint Petersburg: Tipografiia V. Kirshbauma. 944 p.
- Potapov, L. P. 1960. Materialy po etnografii tuvintsev raiona Mongun-Taigi i Kara-Kholia [Materials on the Ethnography of the Tuvan People of the Mongun-Taiga and Kara-Khol Regions]. In *Trudy Tuvinskoi kompleksnoi arkheologo-etnograficheskoi ekspeditsii (1957–1958)* [Proceedings of the Tuvan Complex Archaeological and Ethnographical Expedition (1957–1958)]. Vol. 1. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Leningradskoe otdelenie. 159–182.
- Potapov, L. P. 1969. *Ocherki narodnogo byta tuvintsev* [Essays on Tuvan Folk Life]. Moscow: Nauka. 402 p.

- Vainshtein, S. I. 1961. *Tuvintsy-todzhintsy: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [Tuvinians-Todzha: Historical and Ethnographic Essays]. Moscow: Vostochnaia literatura. 218 p.
- Vainshtein, S. I. 1991. *Mir kochevnikov tsentra Azii* [The World of the Nomads of Central Asia]. Moscow: Nauka. 296 p.
- Yakovlev, E. K. 2007. Etnograficheskii obzor inorodcheskogo naseleniia doliny Yuzhnogo Eniseia [Ethnographic Overview of the Non-Russian Population in the Southern Yenisei Valley]. In *Uriankhai Tyva depter. Antologiya nauchnoi i prosvetitel'skoi mysli o drevnei tuvanskoi zemle i ee nasel'nikakh, ob Uriankhae — Tannu-Tuve, uriankhaitakh — tuvantsakh, o drevnostiakh Tuvy* [Uriankhai Tuva Depter. Anthology of Scientific and Enlightening Thought about the Ancient Tuvan Land and Its Inhabitants, about Uriankhai — Tannu-Tuva, Uriankhai — Tuvan Peoples, and Tuvan Antiquities]. Vol. 2. Plemena Saiano-Altai. Uriankhaisy (IV v. — nachalo XX v.) [Tribes of Sayan-Altai. Uryankhais (4th century — early 20th century)], ed. by S. K. Shoigu. Moscow: Slovo. 202–253.
- Yusha, Zh. M. 2017a. Tuvintsi Kitaia v XXI veke: vekhi istorii i sovremennoe sostoianie [Tuvans in 21st Century China: History and Contemporary Situation]. *Novie issledovaniia Tuvi* 1: 101–118.
- Yusha, Zh.M. 2017b. Fol'klorno-etnograficheskie tradicii tvincev Kitaya (po rezul'tatam polevoj raboty 2016 g.) [Folklore and Ethnographic Traditions of Tuvans in China (Based on the Results of Field Work in 2016)]. *Tomskij zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovanij* 3(17): 90–96.
- Yusha, Zh. M. 2025. Shamany bez bubna: otrazhenie istoricheskoi pamiati v narrativakh tuvintsev [Shamans Without Drums: Reflection of Historical Memory in the Narratives of Tuvans]. *Vestnik antropologii* 1: 323–336. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-1/323-336>

ПОХОРОННЫЙ ОБРЯД КАРАКАЛПАКОВ САМАРКАНДСКОЙ ОБЛАСТИ (ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX — НАЧАЛО XXI ВЕКА)

Статья посвящена погребальной обрядности этнической группы каракалпаков, проживающих в Булунгурском и Джамбайском районах Самаркандской области. В работе приводятся сведения об их представлениях о душе и духе, остановке дыхания (деми таўсылды), покидании душой тела умершего в образе птицы или мухи, оставлении покойника в доме на одну ночь, громком траурном оплакивании (жоқлаў). Автор также заострил внимание на том, что в отличие от остального населения области, представители каракалпаков не пользуются услугами таких профессиональных омывальщиков, как «гассол», «покчи», а по древнетюркскому обычаю «сүйек ийеси» (букв.: владельцы костей) близкие родственники сами омывают тело усопшего. Описываемый сохраняющийся в современном погребальном обряде каракалпаков ритуал «дэўре» (фидия), автор сделал акцент на отчётливо прослеживающейся в них связи с анимизмом, фетишизмом и тотемизмом. В ходе полевых исследований было выявлено, что участие лошади в погребальном обряде наблюдалось вплоть до конца прошлого века, тогда как представления религиозно-мифологического характера о ней, как о средстве, переносящем умершего в рай, особенно их локальный вариант можно видеть и в наши дни. В традиции похорон самаркандских каракалпаков, как и у представителей этого народа, проживающих в других регионах, наглядно проявляется синкретизация архаических верований с мусульманскими обычаями.

Ключевые слова: каракалпаки, этнические группы, душа и дух, погребальные традиции, похоронные обряды, «агаши ат» архаические ритуалы

Ссылка при цитировании: Турекеев К. Ж. Похоронный обряд каракалпаков Самаркандской области (вторая половина XX — начало XXI века) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 322–340.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/322-340

Original article

© Kuanyshbek Turekeyev

FUNERAL RITES OF THE KARAKALPAKS IN THE SAMARKAND REGION (SECOND HALF OF THE 20TH — EARLY 21ST CENTURY)

This article focuses on the funeral rites of the ethnic group of Karakalpaks living in the Bulungur and Dzhambay districts of the Samarkand region. It provides information on their beliefs regarding the soul and spirit, the cessation of breathing and the soul leaving the body of the deceased in the form of a bird or fly. It also covers the practice of leaving the deceased in the house for one night and loud mourning. The author also emphasizes that, unlike the rest of the region's population, Karakalpaks do not employ professional washers, such as "засол" or "нокчу." Instead, according to the ancient Turkic tradition of "сүөк уйеу" (literally 'owners of bones'), close relatives wash the body of the deceased themselves. Describing the ritual of "оаёре" (fidiya), which persists in modern Karakalpak funeral rites, the author emphasizes its clear connections to animism, fetishism, and totemism. Field research revealed that horses were part of funeral rites until the end of the last century, while religious and mythological beliefs about them as a means of transporting the deceased to paradise, particularly in their localized form, can still be seen today. The funeral tradition of the Samarkand Karakalpaks, as well as that of other regional groups, clearly demonstrates the fusion of archaic beliefs with Muslim customs.

Keywords: Karakalpaks, soul and spirit, burial traditions, funeral rites, archaic rituals

Author Info: Turekeyev, Kuanyshbek Z. — Ph.D. in History, Associate Professor, University of Innovation Technologies (Uzbekistan, 230100 Karakalpakstan, Khojeyli district, Takhiatash street, 28). E-mail: turekaev@inbox.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652>

For citation: Turekeyev, K. Z. 2026. Funeral Rites of the Karakalpaks in the Samarkand Region (Second Half of the 20th — early 21st Century). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 322–340.

Введение

Как и другие народы Центральной Азии, каракалпаки обладают богатым историческим прошлым и уникальной традиционной культурой. Наряду с Каракалпакстаном, этнические группы каракалпаков проживают в разных областях Узбекистана, а также в Казахстане, на юго-западе Туркменистана, в Северном Афганистане, России. Так, что проживающие в Булунгурском и Джамбайском районах Самарканд-

ской области представители каракалпакской этнической группы¹ имеют тесные родственные и этнокультурные связи с узбеками и таджиками начиная ещё с XVIII в. (Толстова 1963: 17–18). Их этническая идентичность ярко проявляется в обрядовой жизни, сохраняющей следы древней кочевой культуры. Так, погребальный обряд каракалпаков являет собой совокупность ритуальных действий, каждое из которых имеет скрытый смысл и символическое значение.

В погребально-поминальных ритуалах воплощены анимистические, тотемические, фетишистские представления и бытовые традиции далёких предков. В числе первых исследований этого комплекса следует назвать научные изыскания В. и М. Наливкиных, зафиксировавших особенности погребального обряда Ферганского оазиса, включая привлечение к ритуальному омовению умерших людей профессиональных омывальщиков — *гассол*, *югувчи* (Наливкин, Наливкина 1886: 232–234). Весомый вклад в изучение проблемы внёс М. С. Андреев, осветивший представления о душе, ритуалы оплакивания, погребения и траура (Андреев 1953: 185–201). Значительный сравнительный материал содержится и в труде С. П. Толстова, посвящённом религиозным воззрениям народов Средней Азии (Толстов 1931: 268–269, 283–290, 362–364, 374–375). Важное значение для изучения архаических элементов погребальной обрядности имеют работы Г. П. Снесарева, анализировавшего хорезмские реликты и социальный статус омывальщиков мёртвых в контексте зороастрийского наследия (Снесарев 1969: 107–181).

В 1960–1980-е гг. локальные особенности погребально-поминальных обрядов различных народов региона были рассмотрены в исследованиях С. М. Абрамзона, Ш. Аннаклычева, К. Шаниязова, Х. Аргынбаева, Т. Д. Баялиевой, Х. Кармышевой (Абрамзон 1971: 318–339; Аннаклычев 1963: 165–171; Аргынбаев 1973: 107–144; Баялиева 1972: 58–94; Шаниязов 1964: 152–157). В 1970–1980-х гг. Х. Кармышева, изучая быт и культуру народов Средней Азии, уделила внимание погребальному обряду ферганцев, отражающем в себе синкретизм доисламских верований с исламскими традициями (Кармышева 1986: 139–181). В монографии о самаркандских каракалпаках Л. С. Толстова зафиксировала и основные поминальные циклы, включая ас, худаиы, кыркы, поминки в руза-хайт и жылы, а также отразила погребально-поминальные традиции каракалпаков Ферганской долины (Толстова 1963: 163–164). В книге Х. Есбергенова и Т. Атамуратова о традиционной культуре каракалпаков, акцентировано внимание и на погребальной обрядности, в том числе народных представлениях, смерти, обычае содержания покойника в доме в течении нескольких дней, обряде Джаназа, поминках и других традициях жителей Южного Приаралья (Есбергенов, Атамуратов 1975: 166–205).

В конце XX — начале XXI в. этнографы Каракалпакстана, продолжив изучение народных обрядов и обычаев, уделяли особое внимание и погребально-поминальной обрядности. Так, Р. С. Камаловой и С. Х. Есбергеновой рассмотрены проявления анимистических и тотемистических воззрений (культов барана, коня) в похоронных обря-

¹ Этническая группа каракалпаков, проживающая в Самаркандской области, в настоящее время в результате ассимиляции переживает процесс утраты своей национальной идентичности. Несмотря на то, что в этническом плане представители этого народа считают себя узбеками, они из поколения в поколение сохраняют название «каракалпак» (*тюрк*. «чёрные колпаки»), произошедшее от рода «каралпак». Л. С. Толстова, изучавшая данную этническую группу, использовала термины «узбек-каракалпак», «каракалпакская этническая группа», «самаркандские каракалпаки» (Толстова 1963: 26, 40).

дах (Камалова 1996: 112–128; Есбергенова 2001: 27–28, 33, 98–99), а З. И. Курбановой проанализированы особенности траурной одежды каракалпаков и трансформационные процессы в этом комплексе (Курбанова 2021: 75–77, 106). В монографии М. Карлыбаева в историческом ракурсе освещены мазары и традиции паломничества как часть обрядовой культуры населения региона (Карлыбаев 2021: 113–128).

Широкий спектр вопросов, погребально-поминальной обрядности узбеков Кашкадарьинского и Ташкентского оазисов исследован и введен в научный оборот К. Насриддиновым и М. Пайзиевой (Насриддинов 1996; Пайзиева 2014).

Высоко оценивая многолетние научные изыскания вышеназванных авторов, тем не менее следует отметить, что до сего дня похоронные традиции самаркандских каракалпаков не были изучены в рамках отдельного исследования. Именно поэтому семейные обычаи и обряды, в том числе похоронные традиции каракалпакской этнической группы, изучались в ходе полевых исследований в Булунгурском и Джамбайском районах Самаркандской области в 2018–2019, 2023–2024 гг., при этом в опросе участвовали информанты в возрасте 40–85 лет, что позволило внести ясность в целый ряд вопросов.

Похоронные традиции самаркандских каракалпаков

Как известно, у каракалпаков, как и у других народов региона, погребальная обрядность зиждется на мусульманских канонах, но при этом в ней важную роль играют анимистические представления. В мировоззрении каракалпаков, в их понимании смерти важное место занимают понятие души и учение о загробной жизни.

Когда человек умирает в силу преклонного возраста или от тяжелой болезни, он старается подготовиться к уходу, решить мирские вопросы, в том числе наследственные, попрощаться с близкими, иногда даже даёт им наставления по поводу проведения ритуалов в послепохоронный период. Совсем иначе дело обстоит в случае безвременной смерти, поскольку помимо тяжелой утраты, семье приходится сталкиваться с невыполненными обязательствами и иногда с долгами. В исламском мире широко распространено понятие о грехах умершего, которые преграждают ему путь в иной мир.

В народе широко бытуют понятия о лёгкой или мучительной смерти в том числе об архангеле Азраиле изымающим душу человека, независимо от обстоятельств его смерти. Следует сказать, что понятие о душе (духе) корнями уходит в зороастризм, в котором расставшаяся с телом душа — *урван* — на три дня задерживалась на земле перед тем, как сойти вниз, в подземное царство (Бойс 1988: 21–23). В монографиях о памятниках древнетюркской письменности содержится расшифровка *уч*, *учды*, *уча барды* (𐰚𐰆𐰣𐰇) — летать, умирать, умер, улетел (Малов 1959: 105; Айдаров 1971: 44, 61, 81, 127, 134). Наиболее значимой в данном контексте является надпись *учды*, т. е. «отправился в загробный мир». О зооморфном образе души существует множество поверий. Так, у древних тюрков душа принимала образ птицы, мотылька, мухи и т. д. О. А. Сухарева, проводившая историко-этнографические исследования в Узбекистане, писала, что душа человека приобретает облик бабочки или мухи (Сухарева 1960: 31). У представителей каракалпакской этнической группы Самарканда, не противореча этой древнетюркской традиции, продолжает сохраняться самобытный вариант подобной спиритуализации. В отличие от других народов региона, у них бытует убеждение о существовании двух форм души, первая из которых «*рухы жан*», т. е. душа, находящаяся в теле, а вторая — «*рухы тән*», т. е. душа, пребывающая в

ином мире. Согласно поверью, в большинстве случаев она превращается в муху — «шыбын жан». Каракалпаки Булунгурского и Джамбайского районов обычно используют выражение «шыбындай жан» (досл: душа как муха). В случае, если человек длительное время страдает от неизлечимой болезни, он обращается в Аллаху с мольбой «Әй Алла шыбындай жанымды қынамай ал!» («О Аллах, [крохотную] как муха заведи мою душу, не мучая!») (ПМА 2018. Запись 20). В кишлаке Митан (Мүйтән) Булунгурского района, когда умирает человек, люди обычно говорят «шыбындай жанды алды куда» (досл.: «[крохотную] как муха душу забрал Всевышний»). По убеждению его жителей, душа умершего, превратившись в муху, кружит вокруг дома. Это свидетельствует о живучести анимистических воззрений среди населения (ПМА 2018. Запись 17, 20). В ходе полевых исследований в Кегейлийском и Тахтакупырском районах Каракалпакстана, Канимехском районе Навоийской области, а также в Наманганской области, мы не раз слышали о том, что душа умершего человека, превратившись в муху, кружит вокруг его дома или могилы (ПМА 2015. Запись 133; ПМА 2018. Запись 34; ПМА 2019. Запись 3).

Отождествление души с мухой широко распространено и у других тюркских народов. В этнографической литературе встречаются сведения, что у казахов это понятие бытует как *шыбын жан*, у кыргызов — *чыбын жан* (Толстов 1931: 255; Баялиева 1972: 62; Толеубаев 1991: 88–90).

В контексте представлений о душах умерших, принимающих разные образы, следует сказать о том, что у многих народов душа часто предстаёт в образе птицы. Эволюционист Э. Тайлор в своей монографии отмечал, что понятие о душе, покидающей тело в образе птицы, бытует у многих народов мира (Тайлор 1989: 173). В книге «Птица народных верований» немецких учёных Эрнста и Луизы Гаттикер встречается утверждение о том, что в мировоззрении персов и арабов, оказавших огромное влияние на культуру народов Средней Азии, понятия души и птицы взаимосвязаны: «Бедуины доисламского периода существование души могли понимать лишь как продолжение жизни после смерти тела, и они, опровергая это, предполагали, что душа обретает облик птицы. Исламское учение трактует это понятие, как продолжение жизни вместе с птицами на деревьях в райских садах до тех пор, пока Всевышний, возрождая их, не соединит с телами, в которых они жили в своей первой жизни на земле. На фарси словом *мурғ* обозначаются и птица, и душа» (Gattiker, Gattiker 1989: 19). Изучавший историю, культуру и религиозные традиции народов Центральной Азии, В. В. Бартольд, писал, что по тюркским «народным верованиям душа обращалась в птицу или насекомое» (Бартольд 1968: 30). Анализируя доисламские верования узбеков Хорезма, Г. П. Снесарев подчёркивал, что «по всей Средней Азии, как и у множества других народов мира, широко распространена вера, что душа покидает тело умирающего в образе птицы (в Хорезме это обычно голубь) или мотылька» (Снесарев 1969: 114).

У каракалпаков самаркандского региона продолжает сохраняться вера в то, что после смерти душа человека обращается в птицу. Так, жители махалли Бешбола Джамбайского района считают, что если после смерти кого-либо прилетает голубь, то это возвращается дух (душ) умершего члена семьи, поэтому птицу стараются не беспокоить (ПМА 2018. Запись 20).

О другом представлении, связанном прощанием души с телом. Ю. А. Раппорт, проявлявший глубокий интерес к истории религии древнего Хорезма, пи-

сал: «Душа уходит из тела в виде дыхания, поднимается в небо, примешивается к облакам и вновь падает на землю с дождем» (Рапопорт 1971: 31). Подобные анимистические воззрения бытуют среди каракалпаков, проживающих как в Самаркандском, так и в других регионах. Говоря о смерти кого-либо, они, считая, что душа покинула этот мир, используют выражение «*деми таўсылды*» (досл.: «закончилось дыхание») (Т. К.). Во время похоронного обряда Джаназа, пришедшие проститься, выражая соболезнование близким покойного, люди обычно говорят следующее «*бийшараның деминиң болганы шығар*» (у бедняги дыхание остановилось) или «*деми таўсылган болса, шара жоқ*» (если дыхание остановилось, то выхода нет) (ПМА 2018. Запись 20).

В народе широко распространены представления об ангеле смерти — Азраиле, который в последние мгновения жизни человека прилетает, чтобы невидимым ножом извлечь душу. Если уход человека протекает тяжело, то предчувствуя близость смерти, кто-нибудь из членов семьи с силой обхватывает голову страждущего, повторяет слова, считающиеся основой всей религиозной практики мусульман — Калими — и Шахадат (Нет божества, достойного поклонения, кроме Аллаха, а Мухаммед — посланник Аллаха). У каракалпаков Булунгурского района Самаркандской области, человек, чувствуя приближение смерти, даёт поручение кому-нибудь из близких «*мениң жан ашырым болса, басымды басып турсын!*» (если моя душа будет тяжело отходить, пусть держит мою голову) (ПМА 2018. Запись 20).

Узнав, что человек умирал в агонии, жители обычно говорят «*оны Азрейил сойды*» (его зарезал Азраил) или «*оны қудай тала алды*» (его забрал Всевышний). При этом они не используют вещи, которые находились в помещении, в особенности это касается пищи, воды. По народному поверью, в момент, когда Азраил извлекает душу, невидимые глазу брызги крови могут попасть на еду, осквернив её.

У многих тюркских народов, в том числе каракалпаков, в предсмертный час умирающему человеку положено повторять слова Калимаи шахадат — «Ля иляха илля Ллах, Мухаммадун расулу-ллах». Если он сам не в состоянии повторять эту суру, то её вслух читает мулла. В случае, если нет возможности позвать муллу, её должны читать люди, находящиеся рядом с ложем умирающего (ПМА 2018. Запись 20). По обычаю, соблюдаемому населением региона, если человек умирает утром, то его хоронят в тот же день, если же вечером — то на следующий день. Сообщая скорбное известие, обычно называют время похорон, чтобы люди могли успеть к началу проведения Джаназа.

В данном контексте мы столкнулись с интересным обычаем. Если в семье умирала женщина преклонного возраста или средних лет, то её родственникам сообщала об этом только после того, как вырыта могила. В противном случае братья покойницы могли забрать тело и похоронить на своём кладбище. Этот обычай ставил людей в весьма щекотливое положение, поэтому даже в конце прошлого века почти все каракалпаки Зарафшанского оазиса старались его соблюдать. На их языке он назывался «*сүйекти-сүйекке қошамыз*» (досл.: присоединяем кости к костям), хотя изначально эти слова произносились отцом невесты новообретённому зятю (ПМА 2023. Запись 1, 2). Это обращение звучало так: «*Ети сиздики сүйеги биздики*» (досл.: мясо ваше, кости наши). На вопрос «Почему кости считались собственностью семьи невестки?», информант Абжалов Нурылла дал такой ответ: «*До 2000-х годов в случае смерти женщины, её братья забирали тело, говоря «кости наши»*» (ПМА 2023. Запись 2). Этот

обычай от древних тюрков, он строго соблюдался вплоть до 70–80-х годов прошлого столетия, но в дальнейшем вследствие возникновения крайне щекотливых ситуаций и во избежание их, если умирала женщина (имевшая мужа), сначала готовилась могила, а уж затем оповещались её кровные родственники. Таким образом, этот обычай постепенно исчезал, сохраняясь лишь в памяти людей старшего возраста.

Традиция оплакивания (или причитания) по умершему имеет тысячелетнюю историю и широко распространена в различных культурах по всему миру. У каракалпаков этот обычай — *жоқлау*, являясь выражением скорби и уважения к усопшему, сопровождался песнями эмоционального характера — марсия. У субэтнических групп, проживающих в Самаркандском регионе, песни *жоқлау* перестали исполнять уже несколько веков. Сведения об этом обычае встречаются в этнографической литературе, народных сказаниях, повествованиях старейшин. Под влиянием местных народов и предписаний исламской религии у местных каракалпаков сохранились лишь некоторые черты этнической идентичности. Одним из таких проявлений является традиция «*даўис шығарыу*¹» (громкий плач). Так, пришедшие в дом усопшего люди, в особенности из числа близкого окружения, здороваются с членами семьи, причитая «*агайним, жигарим*» (друг мой, родной мой) (ПМА 2018. Запись 14). Если же умирает молодой мужчина, то к громкому оплакиванию присоединяются его мать, сёстры и близкие родственницы, причитая «*қырышыңда қыйылдың*» (букв. «ушёл в расцвете лет») (ПМА 2018. Запись 20). Несмотря на то, что у представителей субэтнической группы эти обычаи в своих названиях имеют языковую специфику, под влиянием населения оазиса в них прослеживаются проявления, свойственные традициям оплакивания узбекского и таджикского народов. В прежние времена оплакивание (причитания) являлось прерогативой женской части семьи. Информант Мирзаева Кимё сообщает, что в «1950–60-х годах, если член семьи умирал в молодом возрасте, то женщины распускали косы и рыдали, расцарапывая своё лицо» (ПМА 2018. Запись 20). Старейшина аула Джана Булунгурского района Мирзаев Ешбек поведал о том, что слышал, как в прежние времена «женщины оплакивали усопшего, распустив волосы и царапая лицо». По утверждению информантов, этот обычай сохранялся вплоть до 80-х годов прошлого века (ПМА 2018. Запись 13). В отличие от Зарафшанского оазиса, в Каракалпакстане вплоть до начала XXI в. соблюдался обычай, по которому если в семье умирал «*қырышын*» (молодой, цветущий) человек (напр., муж) женщины совершали этот ритуал архаического характера (ПМА 2014. Запись 96). Подобный обычай оплакивания покойного был широко распространён также у узбеков, казахов и кыргызов (Арғынбаев 1973: 135; Ыраева 2004: 42).

Сведения из научной литературы указывают на древние корни этого обычая. Так, на оссуариях, обнаруженных на территории Турана, изображены женщины с распущенными волосами, оплакивающие усопшего. Остодоны с городища Ток-кала (Каракалпакстан) и фрески Пянджикента (Таджикистан) служат ярким приме-

¹ *Даўис шығарыу* — выраженный мужской плач по усопшему. Согласно этому обычаю, если в семье наследником является один мужчина, то именно он громко оплакивает утрату. Встав перед домом, он встречает пришедших, провожая каждого во двор, причитая в голос. Чтобы поддержать его силы, и чтобы он не охрип, ему часто дают горячее питьё или жидкое блюдо. Как правило, соседи приносят горячее жидкое блюдо. В жаркие дни в доме готовится «*айран аш*» (холодный суп на основе айрана и риса), а в холодную погоду «*қайнатпа шурпа*» (насыщенный бульон без поджарки). В отличие от этого региона, в Каракалпакстане еду в дни траура готовят в доме, соседи лишь помогают.

ром этого факта (Живопись древнего Пянджикента: 1954: 81; Гудкова 1964: 96). О древнетюркской основе этой традиции свидетельствуют и китайские источники, гласящие, что «сыновья, внуки и родственники... приносят в жертву лошадей и овец перед палаткою [юртой], семь раз объезжают вокруг палатки на верховых лошадях, подрезывают себе лица и производят плач» (Бичурин 1950: 230). Н. Катанов, изучавший обычаи и обряды тюркских племён, писал, что сельские женщины распускали волосы жены и дочерей усопшего, а после поминок по нему, проведённых на седьмой день, женщины вновь заплетали косы (Катанов 1894: 131). Вплоть до середины прошлого столетия вдовы, не совершавшие этот обряд, подвергались жестокму осуждению со стороны родственников и соседей. И наоборот, женщины, выполнившие все действия обряда оплакивания, пользовались одобрением и уважением членов общины. Проведение поминок в положенные сроки и с соблюдением установленных правил — долг семьи перед покойным. С середины прошлого века в результате деятельности мусульманского духовенства некоторые обряды постепенно стали исчезать из жизни населения. Призывая к воздержанию от помпезности и расточительства, муллы объясняют необходимость пожертвований нуждающимся. Реликты старых обрядов сохранились в некоторых народных образных выражениях, проклятиях, ругательствах. Так, они ярко проявляются в словесной формулировке лёгкой, иногда шутливой брани «*хә бетиң қурғыр, хә бетиң бузылсын!*»¹, «*бетиң бузылғыра*» (досл.: Да будет порчено твоё лицо!) (ПМА 2018. Запись 13; ПМА 2018. Запись 20). Подобные ругательства бытуют среди каракалпаков Каракалпакстана, обычно их можно услышать в виде выражений «*бетиң күйе болғыр!*», «*жүзиң қара болғыр!*» (досл.: «Да будет в саже твоё лицо!», «Чтоб лицо твоё почернело!») (Каракалпак фольклоры. Т. 87. 2014: 548).

Полевые исследования, в Булунгурском и Джамбайском районах показали, что местные каракалпаки, в отличие от узбеков и таджиков, не приглашают на похороны профессиональных плакальщиков, при этом оплакивание — причитание *жоқлау* считается обязанностью ближайших родственников усопшего. По сведениям информантов, благодаря разъяснительной деятельности служителей культа погребально-поминальные обряды, в том числе ритуал оплакивания значительно упростились (ПМА 2018. Запись 13, 14). Свои рекомендации они обосновывают предписаниями Корана и Сунны, текстами Хадисов, согласно которым публичное и эмоциональное оплакивание утраты и причитания являются неуважением воле Аллаха. В Хадисах говорится, что рыдания во весь голос по усопшему, разрывание ворота одежды, расцарапывание шеи и лица считаются неподобающими, запретными» (Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий 1997: 350–351). Словом, когда умирают старые люди, то приведённые выше исламские традиции соблюдаются неукоснительно, но в случае смерти в молодом возрасте, обряд *жоқлау* совершается крайне эмоционально.

Время проведения Джанозы определяется старейшинами рода. Человека преклонного возраста не хоронят в тот же день, а соблюдая обычай, называемый «*бир ақшам меҳман*» (досл.: «гость на один вечер»), приносят в жертву барана, готовят ритуальное блюдо, чтобы его отведали все. Еще в 1970–1980-х годах этот обычай

¹ *Бетиң бузылсын!* — в наши дни мало кто знает истинный смысл этого выражения, и оно воспринимается как сказанная в сердцах легкая брань (Да чтоб тебе пусто было!). В действительности оно являлось пожеланием смерти мужу или близким, т. к. у древних тюрков в случае смерти самых близких, на лицо наносили порезы ножом (Бичурин 1950: 230).

соблюдался большинством каракалпаков, но в последние десятилетия его можно наблюдать довольно редко, лишь в семьях с высоким достатком (ПМА 2018. Запись 3, 14). Однако нередко усопшего хоронили в ближайшие часы, даже если смерть наступала ближе к вечеру. По словам Кимё Мирзаевой, *если усопший не будет похоронен через несколько часов, то у него язык станет твердым, и он не сможет ответить на вопросы, Мункара и Накира, а чтобы ему не было страшно в темноте, его хоронили вместе со светильником* (ПМА 2018. Запись 20). Такой обычай встречался и в других регионах страны, в том числе и среди узбеков Ферганской долины (Кармышева 1986: 140). Исконно у каракалпаков покойных не хоронили в тот же день. По сведениям Х. Есбергенова и Т. Атамуратова, а также многолетних полевых исследований по всему Каракалпакстану, оставление усопшего в доме на несколько ночей расценивалось как проявление уважения к нему (Есбергенова, Атамуратова 1975: 194). В это время было также принято приносить в жертву одну корову (быка) и барана или козу, из которых готовился — «*қара аш*¹».

Подготовка усопшего к погребению содержит в себе ряд обычаев, обрядов, суеверий и табу, сложившихся на протяжении веков. В первую очередь, производится ритуальное омывание и завёртывание покойного в саван. Как известно у узбеков и таджиков, для совершения этих процедур приглашаются профессиональные омывальщики мертвых — «югувчи», «гассол» «покчи», «мурдашуй» (Кармышева 1986: 144; Снесарев 1969: 132; Пайзиева 2014: 61). Хотя каракалпаки, проживают с ними бок о бок в течение нескольких веков, переняв многие их обычаи, в этом аспекте они сохраняли консервативность, сами выполняя эти процедуры. Полевые исследования показывают, что каракалпаки региона считают большим грехом передачу совершения ритуала омывания в руки чужих людей. К выполнению этой процедуры привлекаются в основном близкие родственники, в иногда — друзья. Обряд совершают дяди (по матери и отцу), брат и сын, т. е. в помещении, могут находиться лишь четыре человека из близкого круга, в регионе их называют «*суякши*». Иногда старики, чувствуя приближение смерти, заранее называют имена тех, кто должен участвовать в ритуале их омывания. Эти люди не имеют права отказаться от выполнения воли покойного.

Итак, у каракалпаков Булунгурского и Джамбайского районов в обряде омывания участвуют пять (вместе с покойным) человек (ПМА 2023. Запись 1, 2)².

Исследования в разных кишлаках этих районов, показали, что иногда группа участников ритуала может состоять из 5, 7, 9 человек. В Хадисах повествуется, что, когда умерла одна из дочерей Посланника Аллаха «Он (Пророк) сказал: «Обмойте её нечётное количество раз, трижды или пять раз, или семь раз, или более того, если посчитаете нужным. Начинайте (омывать тело) с правой стороны и с тех его частей, которые необходимо омыwać при омовении» (Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий 1997: 340). По словам каракалпаков Джамбайского района, они придерживаются общепринятой у народов Средней Азии практики обмывания мёртвых и используют при этом тёплую воду. Они убеждены, что покойники, как и живые люди, чувствуют воздействие внешних факторов, поэтому при обмывании действуют так, словно моют живого человека (ПМА 2018. Запись 20).

¹ «*Қара аш*» или «*қара ас*» — название блюда, подаваемого на похоронах, объясняется как «*қара*» — чёрный (цвет траура) и «*аш*» («*ас*») — горячая пища.

² Привлечённых к ритуалу омовения покойного близких людей каракалпаки региона называют «*ичи ашыры*», т. е. те, у кого «болит нутро».

Приступая к обмыванию усопшего, участники обряда надевают на руки белые матерчатые мешочки (рукавицы). Покойника принимают мыть с правой стороны тела, начиная с головы. У каждого из участников имеются свои задачи: один читает аяты Корана, другой — подносит воду, остальные — совершают омывание всех частей тела. По правилу, вода, приготовленная для обмывания усопшего должна быть использована только для него. Оставшийся излишек воды, имеет сакральный характер. Среди женщин укоренилось убеждение, что вещи, оставшиеся после смерти уважаемого многодетного человека, дожившего до глубокой старости, имеют магическую силу. Некоторые верят, что даже вода, оставшаяся после его омывания, обладает чудодейственными свойствами. Суеверные женщины, особенно страдающие бесплодием, верят, что магические действия с нею помогут им исцелиться (ПМА 2018. Запись 18). У каракалпаков Южного Приаралья такая вода в некоторых случаях использовалась в качестве целебного средства. Так, в прошлом веке «больного ребенка «лечили» от сглаза, купая в воде, предназначенной для омывания покойника» (Есбергенов, Атамуратов 1975: 153). Узбеки, проживающие в других регионах Узбекистана, как и самаркандские каракалпаки широко пользовались такой водой в борьбе с бесплодием (Пайзиева 2014: 67).

После обмывания усопшего заворачивают в саван. Это одеяние для покойников у каракалпаков региона называется «*кэтин*» (ПМА 2018. Запись 18). Для мужчин берётся 23 метра этой ткани белого цвета, которую делят на 3 части, а для женщин — 25 метров делятся на 5 кусков. В некоторых местностях покойниц заворачивают в 7 слоёв ткани (ПМА 2018. Запись 20). «Загробную одежду» разрешалась шить не всем, в основном, куски полотна сшивали женщины старшего возраста и муллы. После того, как усопший завёрнут в саван, согласно обычаю, поверх него кладут 5, а поверх покойницы — 7 отрезков материи. Наряду с этим в зависимости от пола, поверх покойного набрасывают чепан, а поверх женщины — большой платок. Иногда поверх تابута набрасывают ковёр. Перед погребением усопшего эти ткани раздают мулле и служителям кладбища. По утверждению Пулатовой Мисхол (1936 г. р.) *если усопший был преклонных лет, эти куски ткани люди разбирают нарасхват* (ПМА 2018. Запись 18). У казахов на похоронах человека, дожившего до глубокой старости, полотна сакральной ткани разрывали на куски и раздавали присутствующим. Поскольку женщинам запрещено присутствовать на кладбище во время похорон, то они, преграждали мужчинам путь и получали желаемое (Аргынбаев 1973: 100–101). Этот обычай бытует и у узбеков Ташкента (Пайзиева 2014: 85–86). Обычай раздачи кусков ткани, получивший в народе название «*жыртмыс*» (Қарақалпақ тилинің 2023: 398), а у самаркандских каракалпаков «*жыртмыш*» — берёт свои истоки в древних языческих верованиях и практиках (ПМА 2018. Запись 20). По обычаю, *жыртмыш* производили во время выноса тела. Если умерший был уважаемым человеком преклонных лет, то женщины расхватывали *жыртмыс* в надежде, что через эти кусочки ткани к ним перейдут его возраст и благополучие. Бездетные женщины шли к кладбищу, чтобы набрать лоскутов с похорон старых людей, а затем шили из них рубашку — сорокадневку «*ийт кәйлек*» для будущего ребенка (ПМА 2018. Запись 20). Согласно поверью, рубашка-сорокадневка, сшитая из лоскутов, считается оберегом, способным защитить от смерти ребёнка, родившегося в семье после череды не выживших детей. Так, самаркандский каракалпаки, как и каракалпаки Южного Аральского региона, предпочитали надевать на младенцев рубашку, сшитую в технике «курак» из лоскутов одежды долгожителей.

Это обычай связан с контагиозной (парциальной) магией, поскольку люди верят, что соприкосновение с предметом, принадлежавшим уважаемому человеку, прожившему долгую жизнь, будет положительно влиять на судьбу ребенка (ПМА 2018. Запись 20). Связанный с культом предков этот обычай со временем трансформировался. Так, в 1960–1970-х годах *жырт*ыс совершался во время Джаназа, а в наши дни пришедшим раздают джайнамаз¹, одежду или платки (ПМА 2018. Запись 14, 18). Вместе с ними дают мыло, пиалу. Согласно представлениям стариков, пиала нужна, чтобы пить чай на том свете, а мыло — чтобы мыться (ПМА 2018. Запись 20).

У самаркандских каракалпаков существовал обряд «*дэўра*», соблюдавшийся до конца прошлого века. Он не имел отношения к исламу, однако подвергся исламизации, что подтверждается участием в нём мулл перед тем, как один из них начинал читать Джаназа намаз. *Дэўра* — это своего рода искупление грехов (за несовершенные при жизни намазы) путём переноса их на животного. Прегрешения, якобы совершенные усопшим при жизни, отпускались муллой и принимались человеком, добровольно согласившимся на это. При этом вопрос о согласии взять их на себя произносился столько раз, сколько лет прожил умерший за вычетом 12 лет для мужчин и 9 лет для женщин, т. е. времени, до которого человек считался несовершеннолетним. В центр круга помещали один кавсан пшеницы, над которым муллы читали молитвы (ПМА 2018. Запись 13, 14, 20). В обряде принимали участие 3–4, иногда 7–8 и даже больше мулл. В середине и второй половине XX в. можно было наблюдать, как мулла, проведя по кругу перед присутствующими лошадь, к которой был привязан один конец верёвки, а другой он привязывал к табуту. Муллы повторяли вопрос *алдынма-саныңма? алдынма-сатыңма?* («принимаете ли вы на себя?»), затем забирали себе животное (ПМА 2018. Запись 13). В отличие от этого, у каракалпаков Южного Аральского региона во время обряда *фидия* за грехи, совершенные усопшим, из расчёта за один год члены семьи отдавали одну лошадь. Если умирал человек 60 лет, то за 48 лет муллы требовали 48 лошадей. Однако не всякая семья могла отдать такой табун (Есбергенов, Атамуратов 1975: 186). В Булунгурском и Джамбайском районах некоторые каракалпаки отдавали муллам лошадь, а не имевшие её заменяли на быка, корову либо барана, но при этом старались, чтобы обряд совершался именно с лошадью. По бытующим анимистическим верованиям, усопшего в загробный мир доставляет именно конь (ПМА 2018. Запись 14). Этот обряд был широко распространён и у соседних народов. Так, у узбеков обряд «*давра солиши*» проводился с участием коня только если умирал мужчина. У казахов рядом с табутом привязывали коня или верблюда, на которых производился «перенос» грехов покойного, а у кыргызов лошадь или быка (корову) держали за повод в момент передачи грехов (Баялиева 1972: 85; Толеубаев 1991: 97; Фиельструп 2002: 101).

Источники гласят, что конь играл особую роль в погребальных обрядах. Арабский путешественник Ибн Фадлан отмечал, что у огузских племён существовала традиция хоронить усопшего вместе с конём (Путешествие Ибн-Фадлана 1939: 63). Согласно анимистическим воззрениям тюркских и монгольских народов, принесённый в жертву конь доставляет своего хозяина в рай (Кузьмина 1977: 44). С временем эта традиция тюркских народов, подвергшись трансформации, превратилась в

¹ *Джайнамаз* — специальный коврик для совершения молитвы. Получивший джайнамаз человек должен прочесть 2 раката намаза сразу после похорон, а затем ещё 2 раката между молитвами намаз Шом (вечерняя) и Хуфтан (ночная). Если он этого не сделает, то за ним будет числиться долг.

обряд жертвоприношения. Х. Есбергенов, писал, что традиция «обеспечения» духа усопшего конем у народов Центральной Азии и Казахстана впоследствии полностью изменилась. Элементы (напр., употребление термина *«Агаши ат»* — «деревянная лошадь») этой традиции скифов (саков) VIII–VII вв. до н. э., сохранились в числе реликтов древних верований (Есбергенов 1964: 43).

Полевые исследования в Самаркандской области показали, что у местных традиция хоронить вместе с владельцем его коня давно позабыта, а её отголоски сохранялись вплоть до конца прошлого века, проявляясь в обряде *«дәуір айландырыу»* (досл.: «водить по кругу»), где присутствовал оседланный конь усопшего, словно готовый двинуться в путь. В религиозно-мифологических представлениях старейшин конь, доставляющий человека в рай, отождествлялся погребальными носилками *«нарұан»* (лестница), *«ягаши ат»*, *«чубин ат»* (деревянная лошадь), *«тұрт туяқлы чубин ат»* (деревянный конь с четырьмя копытами) (ПМА 2018. Запись 14).

Люди верили, что после похорон табут превращается в быстрого коня, верно служа хозяину до конца света. До конца XX в. для каждого усопшего изготавливались отдельные погребальные носилки и во время укладывания его в них произносилось пожелание *«Чубин отга минип кетсин!»* («Пусть оседлает коня»). По словам информатора Хужамкулова Наримана из махалли Бешбала кишлака Бекбута Джамбайского района, *«в Арш А'ло¹ в нарұан входит душа, превращается в крылатого коня, поэтому для каждого человека делают отдельный табут. Если для всех умерших будет один табут²»* (ПМА 2018. Запись 14). Однако в начале XX в. почти во всех мечетях стали хранить общественные табуты, выдаваемые во временное пользование семьям, которых постигла утрата. Анимистические верования, связанные с конём, широко распространены среди каракалпаков Приаралья, поэтому у них для каждого усопшего готовился собственный *«агаши ат»*, который опускается в могилу вместе с ним» (ПМА 2014. Запись 85).

Хотя эти воззрения постепенно исчезли из похоронного обряда, их сакральный смысл проявляется в дни Курбан-хаита. Представители каракалпакской этнографической группы, совершая жертвоприношение, используют выражение *«тулнордай алып ұтсин!»* («Пусть переправит как крылатый конь!»). Из этого следует, что эти верования проявляют живучесть в том или ином обряде (ПМА 2018. Запись 14).

До выноса погребальных носилок из дома соблюдается ещё один обычай. Так, в этот день женщины готовят 200 или более штук жареных лепёшек — *шельпек*, которые сначала раздаются членам семьи, а затем — пришедшим на похороны. *Шельпек*, положено брать со словами *«Бисмилляхи рахмани рахим — даргайига қабыл қылсын, жатқан жайы жаннаттан болсын, қаранғы гүәри ярық болсын!»* («Во имя Аллаха Милостивого и Милосердного — Пусть Всевышний примет его, да будет место его в раю! Да будет светла его могила!»), затем его надо съесть эту лепёшку, пока табут не вынесен из дома. Консервативный характер обычая состоит в том, что эта лепёшка якобы *«ол дұньялық тастурқаны»* («его дастархан [пища] на том свете»), а приготовление и съедание — *саўаб* (т. е. зачтется как доброе дело на страшном суде), поэтому у самаркандских каракалпаков его соблюдение считается обязательным (ПМА 2018. Запись 20).

Люди, кушая *шельпек*, стараются не ронять на землю крошки, т. к. по анимистическим воззрениям, даже одна крошка, упавшая на землю, заставит усопшего вечно мыкаться на том свете, подбирая их (ПМА 2018. Запись 20). Иногда незадолго

¹ Арш А'ло в исламе означает Священный трон (Арш) Аллаха, т. е. место (девятое небо), над которым находится Аллах.

² Информант имеет в виду общественные погребальные носилки, имеющиеся в мечетях.

до выноса тела присутствующих угощают кушаньем на основе молока или айрана. Хотя этот обычай противоречит исламу, он всё же встречается в обрядовой жизни населения. Полевые исследования показывают, что в случае смерти старейшин, полагается на одну ночь оставлять «гостить» в доме, а пришедшим в дом людям подают традиционное блюдо. Смерть таких людей приравнивают к тою, приносят в жертву барана, варят *қайнатма шурба*, что считается обязательным для хозяев дома. Если умирает человек в расцвете лет, пришедшим еду не подают, и даже не раздают *шельпек*, считавшийся пищей усопшего в загробном мире (ПМА 2018. Запись 20).

Приготовление пищи, угощение ею пришедших в день похорон категорически противоречит исламской религии, но эта традиция является проявлением этнической идентичности каракалпаков. В этнографической литературе встречаются сведения, что для каракалпаков *қайнатма шурба* (бульон) считается данью уважения к усопшему и носит название «*қара ас*», «*қара аш*» (ПМА 2019. Запись 48).

Изучая похоронный обряд каракалпаков, проживающих в кишлаках Булунгурского и Джамбайского районов, мы столкнулись с целым рядом архаических ритуалов. Помимо уже описанного нами набрасывания веревки на дверь во время выноса тела из дома, якобы предотвращающего ещё одну смерть в этом семействе (*Насриддинов* 1996: 66; ПМА 2018. Запись 13), с аналогичной целью на дверь вешали замок. После того, как мужчины уносят табут, женщины, выйдя следом с ведрами воды, расплёскивают её, произнося пожелание «*ўйге, келген-кеткенге жеңиллик болсын!*» («Пусть [этому] дому, всем посещающим его станет легче!») (ПМА 2018. Запись 20). Случается так, что кто-нибудь из запоздавших мужчин, спеша за удаляющейся процессией, останавливается на миг, чтобы ополоснуть лицо и руки водой из ведра. Следует также сказать, что по обычаю, все люди, по возвращении с кладбища не заходят сразу в дом, а сначала моют лицо и руки (ПМА 2018. Запись 20).

Перед погребением усопшего совершается Джаназа-намаз. Табут ставят головной частью в сторону Киблы, все встают позади передней части носилок, а рядом — самые близкие люди. Мулла спрашивает присутствующих, остался ли усопший кому-нибудь должен, и если долги имелись, задает вопрос, кто из близких гарантирует их возврат. Только после этого мулла приступает к чтению молитвы. По завершении Джаназа-намаза процессия, возглавляемая муллой, направляется на кладбище. У самаркандских каракалпаков усопших хоронят в двух типах могилы, называемых *джарма* и *ляхд*¹. Усопшего кладут в нишу, вырытую в стенке могилы, при этом важно, чтобы его лицо было обращено в сторону Мекки. К тому же обязательным является присутствие при погребении служащего кладбища, выкопавшего могилу (ПМА 2018. Запись 14).

После опускания покойника в могилу, её закапывают, пользуясь лопатами, при этом лопату нельзя передавать из рук в руки. Каракалпаки, независимо от региона проживания, строго соблюдают это табу, так как по поверью, если передать лопату в другие руки, то этого человека в ближайшее время может постигнуть тяжёлая утрата. Обычно лопату кладет на землю, чтобы следующий участник похорон мог её взять (ПМА 2018. Запись 14). Эта табу широко распространено среди каракалпаков Навоийской области и Каракалпакстана (ПМА 2013. Запись 16, 29; ПМА 2025. Запись 17).

После погребения усопшего мулла спрашивает у присутствующих о том, каким он был, на что те отвечают: «Он был хорошим человеком» (ПМА 2018. Запись 14).

¹ Джарма и ляхд — ниша или углубление в боковой стенке могилы, непременно со стороны киблы (направления на Мекку).

Иногда этот вопрос муллы задаёт во время Джаназа-намаза. Следует отметить, что у самаркандских каракалпаков о покойном принято говорить только хорошее. Этот же обычай наблюдается и в Каракалпакстане, а у туркмен совершают этот ритуал на кладбище (Аннаклычев 1963: 170). Этот обычай сведениями, приведёнными в Хадисах: «Пророк (С.А.С.) сказал: «Любой мусульманин, о праведности которого засвидетельствуют четыре человека, войдёт в Рай» (Абу Абдуллох Мухаммад ибн Исмоил ал-Бухорий 1997: 373). К тому же у каракалпаков, как и у других народов Средней Азии, существует вера в то, что если большая группа мусульман помолится за умершего, прося о милости и прощении за него, то Аллах смилостивится над ним.

Согласно анимистическим представлениям, умершего допрашивают в могиле ангелы Мункар и Накир. Опираясь на исламские предания, люди верят, что после смерти душа человека находится в промежуточном состоянии между смертью и судным днём, поэтому их вопросы, в первую очередь, об Аллахе, пророке и религии, а затем уже они оценивают добро и зло, которые он творил при жизни. Самаркандские каракалпаки, тая надежду «что вопросы будут задаваться усопшему с правой стороны, а не с левой, и чтобы он легко прошёл допрос», сначала делали от могилы семь шагов, а затем ещё сорок, произнося при этом аяты из Корана. Эти ритуальные действия связаны с тем, что по преданию, допрос праведных длится 7 дней, а неверующих — сорок. По утверждению наших информантов, чем больше людей прочтёт эти аяты, тем легче усопший пройдет испытание и попадёт в рай (ПМА 2018. Запись 14). У каракалпаков Каракалпакстана, казахов, кыргызов эти аяты читаются по совершении 40, у Ягнобских таджиков — 7, у узбеков — карлуков 50–100 шагов (Андреев 1970: 142; Толстов 1931: 289; Шаниязов 1964: 154).

Вернувшись с кладбища, *сүйекиши*, совершавшие ритуальное обмывание покойного, по обычаю, встречаются с его женой, дочерьми и сёстрами, которые громком плача, задают и вопрос «*яқшы қойып келдинбе?*» («Хорошо ли проводили [умершего]?»). Этот обычай у этнических каракалпаков называется «*даўыс шығарыў*» (ПМА 2018. Запись 20).

После возвращения с кладбища мужчинам и всем, кто в доме, подаётся горячая шурпа, затем мулла читает аяты Корана и дуа за умершего. В ходе полевых исследований мы узнали, что постель и одежда усопшего, одежда побывавших на кладбище, а также женщин, участвовавших в обряде «*даўыс шығарыў*», в том числе платки женщин, приходивших на похороны, должны быть выстираны и оставлены под открытым небом на сутки. Этот обычай в народе известен под названием «*бир жулдуз*» («одна звезда»), после чего вещи разрешается заносить в дом (ПМА 2018. Запись 20). По бытующим представлениям, одежда людей после участия в Джаназе считалась нечистой, поэтому её «очищали» таким магическим способом. Г. П. Снесарев о приёмах табуации по отношению к вещам, имевшим соприкосновение с покойником, писал: «После использования подобного одеяла для переноски трупа на кладбище, оно проходит своеобразную процедуру очищения: его кладут на одну ночь на крышу дома, однако не для естественного, казалось бы, проветривания. Цель всюду формулируется однотипно: делают это для того, «чтобы его увидели звезды». Интересно, что с подобного рода свойством небесных светил, в данном случае солнца, мы встречаемся в Авесте: согласно зороастрийскому ритуалу одежду, оскверненную соприкосновением с трупом, надо было выставлять на окне под очищающие лучи солнца» (Снесарев 1969: 135).

Заключение

Представители каракалпакской этнической группы, проживая на территории Самаркандской области на протяжении нескольких веков, сформировали самобытную культуру. Их семейные, в том числе похоронные обычаи и обряды соблюдаются в рамках исламских традиций, но в них нашли отражение присущие древним тюркам элементы зороастрийских, фетишистских и тотемно-анимистических воззрений.

Результаты исследования показывают, что у самаркандских каракалпаков поныне сохраняются представления, связанные с душой, покидающей тело. В частности, в понятии муха-душа («шыбын жан») можно видеть стремление людей понять материальное и духовное значение души. В этих обрядах мы наблюдаем сакрализацию костей (покойника), отчётливо проявляющуюся в употреблении выражений «сүйек ийгеси», «сүйекишер», в которых звучат отголоски верований древних тюрков.

Похоронный обряд самаркандских каракалпаков неразрывно связан с исламскими религиозными практиками, что объясняет постепенное исчезновение из него присущих данной этнической группе традиций «жоқлау» (оплакивание с расцарапыванием лица), оставления покойника в доме на несколько дней, изготовления индивидуального табута «ағаш ат» и др.

Тем не менее, в народе по сей день сохраняются проявления сакрализации вещей усопшего, вера в исцеление путём их магического использования, особенно это касается бездетных женщин, подверженных суевериям.

Подытоживая, следует сказать, что похоронный обряд каракалпакской этнической группы Самаркандской области представляет собой удивительное сочетание основывающихся на шариате исламских традиций с элементами древнетюркской номадической культуры, имеющей глубинную связь с зороастризмом, тотемизмом и фетишизмом. Культурная идентичность данной микроэтнической группы наглядно отражает в себе эволюцию менталитета и сохранение этнокультурного наследия.

Источники и материалы

- Қарақалпақ тилиниң 2023 — Қарақалпақ тилиниң түсиндирме сөзлиги. Том 3. Жуўаплы редактор Ш. Абдиназимов. Нукус: Қарақалпақстан, 2023. 400 с.
- Қарақалпақ фольклоры 2014 — Қарақалпақ фольклоры: Көп томлык. Т. 87. Алғыслар хам қарғыслар / Жуўаплы редактор А. И. Альниязов, Ж. Хошниязов. Нукус: Илим, 2014. С. 531–554.
- ПМА 2013 — Полевые материалы автора (далее ПМА) 2013. Запись 16. Экспедиция в Чимбайский р-н, Каракалпакстан, июль 2013 г. (Информант — Калжанов Жалгас, 1947 г. р.).
- ПМА Запись 29 — ПМА 2014. Запись 29. Экспедиция в Чимбайский р-н, Каракалпакстан, июль 2013 г. (Информант — Кишкенейов Туркменбай, 1943 г. р.).
- ПМА 2014. Запись 85 — ПМА 2014. Запись 85. Экспедиция в Шуманайский р-н, Каракалпакстан, август 2014 г. (Информант — Таиров Жумамурат, 1933 г. р.).
- ПМА 2014. Запись 96 — ПМА 2014. Запись 96. Экспедиция в Ходжейлийский р-н, Каракалпакстан, октябрь 2014 г. (Информант — Отеханова Базаргул, 1942 г. р.).
- ПМА 2015. Запись 133 — ПМА 2015. Запись 133. Экспедиция в Тахтакупырский р-н, Каракалпакстан, октябрь 2015 г. (Информант — Гулмухаммедов Н., 1932 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 3 — ПМА 2018. Запись 3. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Абдиев Мамарайм, 1954 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 13 — ПМА 2018. Запись 13. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Мирзаев Ешбек, 1927 г. р.).

- ПМА 2018. Запись 14 — ПМА 2018. Запись 14. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Хужамкулов Нариман, 1952 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 17 — ПМА 2018. Запись 17. Экспедиция в Джамбайский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Бурханова Хосият, 1931 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 18 — ПМА 2018. Запись 18. Экспедиция в Джамбайский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Пулатова Мисхол, 1936 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 20 — ПМА 2018. Запись 20. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Мирзаева Кимё, 1945 г. р.).
- ПМА 2018. Запись 34 — ПМА 2018. Запись 34. Экспедиция в Канимехский р-н, Навоийская обл., февраль 2018 г. (Информант — Арапова Айбиби, 1940 г. р.).
- ПМА 2019. Запись 3 — ПМА 2019. Запись 3. Экспедиция в город Нукус, Каракалпакстан, январь 2019 г. (Информант — Абутова Утехан, 1919 г. р.).
- ПМА 2019. Запись 48 — ПМА 2018. Запись 48. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., январь 2018 г. (Информант — Мирзаева Кимё, 1945 г. р.).
- ПМА 2023. Запись 1 — ПМА 2023. Запись 1. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., март 2023 г. (Информант — Рахманова Улмакан, 1946 г. р.).
- ПМА 2023. Запись 2 — ПМА 2023. Запись 2. Экспедиция в Булунгурский р-н, Самаркандская обл., март 2023 г. (Информант — Абджалов Нурулла, 1959 г. р.).

Научная литература

- Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Ленинград: Наука, 1971. 404 с.
- Абу Абдуллоҳ Муҳаммад ибн Исмоил ал-Бухорий. Хадис. (Ал жомийъ Ас-саҳих). 1-Жилд. Ташкент: Қомуслар бош таҳририяти, 1997. 560 с.
- Айдаров Г. Язык орхонских памятников древнетюркской письменности VII века. Алма-Ата. Ғылым, 1971. 380 с.
- Андреев С. М. Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953. 253 с.
- Андреев М. С. Материалы по этнографии Ягноба (записи 1927–1928 гг.). Душанбе: Дониш, 1970. 192 с.
- Аннаклычев Ш. Похоронные обряды туркмен Челекена // Труды Института истории, археологии и этнографии АН Туркменский ССР. Т. 7. Ашхабад: Ылым, 1963. С. 165–171.
- Арғынбаев Х. Қазақ халқындағы семья мен неке. Алматы: Ғылым, 1973. 328 с.
- Бартольд В. В. Сочинения. Т. 5. М.: Изд-во восточной литературы, 1968. 759 с.
- Баялиева Т. Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972. 170 с.
- Бичурин Н. Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1950. 382 с.
- Бойс М. Зороастрийцы. Верования и обычаи / пер. с англ. и примеч. И. М. Стеблин-Каменского. 2-е изд., испр. М.: ГРВЛ, 1988. 304 с.
- Гудкова А. В. Ток-кала. Ташкент: Фан, 1964. 176 с.
- Есбергенов Х. Қарақалпақлардың гейпара дәстүрлері хақында. Нукус: Қарақалпақстан, 1964. 107 с.
- Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 212 с.
- Есбергенова С. Х. Почитание животных в культовой практике каракалпаков (конец XIX — середина XX в.). Дисс... к. и. н. Нукус, 2001. 135 с.
- Животпись древнего Пянджикента. Отв. ред. А. Ю. Якубовский, М. М. Дьяконов. М.: Изд-во АН СССР, 1954. 204 с.
- Камалова Р. С. Традиционные верования в семейно-бытовой обрядности каракалпаков. Дисс... к. и. н. Нукус, 1996. 156 с.

- Катанов Н. О погребальных обрядах у тюркских племён с древнейших времён до наших дней // Известия Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете. Т. XII. Вып. 2. Казань: 1894. С. 109–142.
- Карлыбаев М. К истории ислама у каракалпаков: исторические, социальные, этнические и генеалогические контексты. Нукус: Илим, 2021. 274 с.
- Кармышева Б. Х. Архаическая символика в погребально-поминальной обрядности узбеков Ферганы // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии (историко-этнографические очерки) / Отв. ред. В. Н. Басилов. М.: Наука, 1986. С. 139–181.
- Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племён Средней Азии и других народов Старого Света. Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура) / Под ред. Б. Г. Гафурова, Б. А. Литвинского. М., 1977. С. 28–54.
- Курбанова З. И. Каракалпакский костюм: традиции и новации. Нукус: Илим, 2021. 238 с.
- Малов С. Е. Памятники древнетюркской письменности Монголии и Киргизии. М.; Л., 1959. 112 с.
- Наливкин В., Наливкина М. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886. 245 с.
- Насриддинов К. Ўзбек дафн ва таъзия маросимлари. Ташкент: Мерос, 1996. 144 с.
- Пайзиева М. Ўзбекларнинг анъанавий ва замонавий мотам маросимлари. Ташкент: Yangi nashr, 2014. 176 с.
- Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу / Под редакцией И. Ю. Крачковского. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1939. 193 с.
- Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М.: Наука, 1971. 129 с.
- Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969. 336 с.
- Сухарева О. А. Ислам в Узбекистане. Ташкент: Издательство АН УзССР, 1960. 88 с.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура (Библиотека атеистической литературы). М.: Политиздат, 1989. 576 с.
- Толеубаев А. Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX в.). Алма-Ата: Гылым, 1991. 214 с.
- Толстов С. П. Религия народов Средней Азии // Религиозный верования народов СССР / Отв. ред. В. К. Никольский. М.; Л., Московский рабочий, 1931. С. 241–364.
- Толстова Л. С. Каракалпаки за пределами Хорезмского оазиса в XIX — начале XX века. Нукус-Ташкент: Каракалпакское государственное издательство, 1963. 227 с.
- Ўраева Д. Ўзбек мотам маросими фольклори. Ташкент: Фан, 2004. 120 с.
- Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002. 304 с.
- Шаниязов К. Узбеки — Карлуки. Ташкент: Фан, 1964. 195 с.
- Ernst Gattiker, Luise Gattiker. Die Vogel im Volksglauben. Wiesbaden: AULA-Verlag, 1989. 592 p.

References

- Abramzon, S. M. 1971. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kulturnye svyazi* [The Kyrgyz and Their Ethnogenetic and Historical-Cultural Ties]. Leningrad: Nauka. 404 p.
- Abu Abdulloh Muhammad ibn Ismoil al-Buxoriy. 1997. *Xadis. (Al jomi As-sahih)* [Hadith. (Al-Jami' As-Sahih)]. Vol. 1. Tashkent: Qomuslar bosh tahririyati. 560 p.
- Aidarov, G. 1971. *Yazyk orkhonskikh pamiatnikov drevnetiurkskoi pis'mennosti VIII veka* [Language Orkhon Monuments of the Old Turkic Writing from the 7th Century]. Alma-Ata: Gylym. 380 p.
- Andreev, M. 1953. *Tadzhiki doliny Khuf (verkhov'ia Amudar'i)* [Tajiks of the Khuf Valley (Upper Amu Daria)]. Vol. 1. Stalinabad: Izdatel'stvo AN Tadzhikskoi SSR. 253 p.
- Andreev, M. S. 1970. *Materialy po etnografii Yagnoba (zapisi 1927–1928 gg.)* [Materials on the Ethnography of Yaghnob (Records of 1927–1928)]. Dushanbe: Donish. 192 p.
- Annaklychev, Sh. 1963. *Pohoronnye obryady turkmen Chelekena* [Funeral Rites of the Cheleken Turkmen]. In *Trudy Instituta istorii, arkheologii i etnografii AN Turkmenkii SSR* [Proceedings

- of the Institute of History, Archaeology, and Ethnography of the Turkmen SSR Academy of Sciences]. Vol. 7. Ashkhabad: Ylym. 165–171.
- Argynbaev, Kh. 1973. *Kazak khalkyndag'i sem'ia men neke* [Family and Marriage among the Kazakh People]. Almaty: Gylym. 328 p.
- Ashirov, A. 2007. *Uzbek khalkining kadimii e'tikod va marosimlari* [Ancient Beliefs and Ceremonies of the Uzbek People]. Tashkent: Alisher Navoi nomidagi Uzbekiston Millii kutubkhonasi nashrieti. 276 p.
- Baialieva, T. D. 1972. *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic Beliefs and Their Remnants among the Kyrgyz]. Frunze: Ilim. 170 p.
- Bartold, V. V. 1968. *Sochineniia* [Works]. Vol. 5. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 759 p.
- Bichurin, N. Ya. (Hyacinth). 1950. *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshikh v Srednei Azii v drevnie vremena* [Collection of Information About the Peoples Who Lived in Central Asia in Ancient Times]. Vol. I. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR. 382 p.
- Boyce, M. 1988. *Zoroastrii. Verovaniia i obychai* [Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices]. 2nd ed., rev. Translated and annotated by I. M. Steblin-Kamenskii. Moscow: GRVL. 304 p.
- Ernst, G., and L. Gattiker. 1989. *Die Vogel im Volksglauben* [Birds in Folk Belief]. Wiesbaden: AULA-Verlag. 592 p.
- Esbergenov, Kh. 1964. *Qaraqalpaqların geypara dástúrleri haqqında* [About Certain Traditions of the Karakalpaks]. Nókis: Qaraqalpaqstan. 107 p.
- Esbergenov, Kh., and A. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan. 212 p.
- Esbergenova, S. Kh. 2001. *Pochitanie zhivotnykh v kul'tovoi praktike karakalpakov (konets XIX — seredina XX v.)* [Animal Veneration in the Cult Practice of the Karakalpaks (late 19th — mid. 20th century)]. Ph.D. diss., Nukus. 135 p.
- Fielstrup, F. A. 2002. *Iz obriadovoi zhizni kirgizov nachala XX veka* [From the Ritual Life of the Kyrgyz in the Early 20th Century]. Moscow: Nauka. 304 p.
- Gudkova, A. V. 1964. *Tok-kala* [Tok-kala]. Tashkent: Fan. 176 p.
- Kamalova, R. S. 1996. *Traditsionnye verovaniia v semeino-bytovoi obriadnosti karakalpakov* [Traditional Beliefs in the Family and Household Rites of the Karakalpaks]. Ph.D. diss., Nukus. 156 p.
- Karlybaev, M. 2021. *K istorii islama u karakalpakov: istoricheskie, sotsial'nye, etnicheskie i genealogicheskie konteksty* [On the History of Islam Among the Karakalpaks: Historical, Social, Ethnic, and Genealogical Contexts]. Nukus: Ilim. 274 p.
- Karmysheva, B. Kh. 1986. Arkhaicheskaiia simbolika v pogrebal'no-pominal'noi obriadnosti uzbekov Fergany [Archaic Symbolism in Funeral and Memorial Rites of the Uzbeks of Fergana]. In *Drevnie obriady, verovaniia i kul'ty narodov Srednei Azii (istoriko-etnograficheskie ocherki)* [Ancient Rites, Beliefs, and Cults of Central Asian Peoples (Historical and Ethnographic Essays)], ed. by V. N. Basilov. Moscow: Nauka. 139–181.
- Katanov, N. 1894. O pogrebal'nykh obryadakh u tiurkskikh plemen s drevneishikh vremen do nashikh dnei [On Funeral Rites among Turkic Tribes from Ancient Times to the Present Day]. *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete* 12(2): 109–142.
- Krachkovsky, I. Yu. (ed.). 1939. *Puteshestvie Ibn-Fadlana na Volgu* [Ibn Fadlan's Journey to the Volga]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 193 p.
- Kuzmina, E. E. 1977. Rasprostranenie konevodstva i kul'ta konia u iranoiazychnykh plemen Srednei Azii i drugikh narodov Starogo Sveta [Spread of Horse Breeding and the Horse Cult Among the Iranian-Speaking Tribes of Central Asia and Other Peoples of the Old World]. In *Sredniaia Azia v drevnosti i srednevekov'e (istoriia i kul'tura)* [Central Asia in Antiquity and the Middle Ages (History and Culture)], ed. by B. G. Gafurov and B. A. Litvinsky. Moscow: Nauka. 28–54.

- Kurbanova, Z. I. 2021. *Karakalpaksii kostyum: traditsii i novatsii* [Karakalpak Costume: Traditions and Innovations]. Nukus: Ilim. 238 p.
- Malov, S. E. 1959. *Pamiatniki drevnetiurkskoi pis'mennosti Mongolii i Kirgizii* [Monuments of Old Turkic Writing in Mongolia and Kyrgyzstan]. Moscow; Leningrad. 112 p.
- Nalivkin, V. P., and M. V. Nalivkina. 1886. *Ocherk byta zhenshchiny osedlogo tuzemnogo naseleniia Fergany* [Essay on the Life of a Woman of the Sedentary Native Population of Ferghana]. Kazan. 245 p.
- Nasriddinov, K. 1996. *Uzbek dafn va taziya marosimlari* [Uzbek Funeral and Condolence Ceremonies]. Tashkent: Meros. 144 p.
- Paizieva, M. 2014. *Uzbeklarning ananaviy va zamonaviy motam marosimlari* [Traditional and Modern Mourning Ceremonies of Uzbeks.]. Tashkent: Yangi nashr. 176 p.
- Rapoport, Yu. A. 1971. *Iz istorii religii drevnego Khorezma (ossuarii)* [From the History of Religion of Ancient Khorezm (Ossuaries)]. Moscow: Nauka. 129 p.
- Shaniyazov, K. 1964. *Uzbeki — Karluki* [Uzbeks — Karluks]. Tashkent: Fan. 195 p.
- Snesarev, G. P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Horezma* [Relics of Pre-Islamic Beliefs and Rites Among the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka. 336 p.
- Sukhareva, O. A. 1960. *Islam v Uzbekistane* [Islam in Uzbekistan]. Tashkent: Izdatelstvo AN UzSSR. 88 p.
- Toleubaev, A. T. 1991. *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoi obriadnosti kazakhov (XIX — nachalo XX v.)* [Relics of Pre-Islamic Beliefs in Kazakh Family Rites (19th — Early 20th Century)]. Alma-Ata: Gylym. 214 p.
- Tolstov, S. P. 1931. *Religiia narodov Srednei Azii* [Religion of the Peoples of Central Asia]. In *Religiozni verovaniia narodov SSSR* [Religious Beliefs of the Peoples of the USSR], ed. by V. K. Nikolsky. Moscow; Leningrad: Moskovskii rabochii. 241–364.
- Tolstova, L. S. 1963. *Karakalpaki za predelami Khorezmskogo oazisa v XIX — nachale XX veka* [Karakalpaks Outside the Khorezm Oasis in the 19th — Early 20th Century]. Nukus-Tashkent: Karakalpakskoe gosudarstvennoe izdatel'stvo. 227 p.
- Tylor, E. B. 1989. *Pervobytnaia kul'tura* [Primitive Culture] (Biblioteka ateisticheskoi literatury [Library of Atheistic Literature]). Moscow: Politizdat. 576 p.
- Uraeva, D. 2004. *Uzbek motam marosimi folklori* [Uzbek Mourning Ceremony Folklore]. Tashkent: Fan. 120 p.
- Yakubovskiy, A. Yu., and M. M. Dyakonov (ed.). 1954. *Zhivopis' drevnego P'andzhikenta* [Paintings of Ancient Pyandzhikent]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 204 p.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/341-359

Научная статья

© Я. О. Сизов, М. Л. Бутовская

СОЦИАЛЬНОЕ ВОСПРИЯТИЕ ЛИЦ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ
РАЗНЫХ РАСОВЫХ ГРУПП В СРЕДЕ РОССИЙСКОЙ
СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖИ

В статье рассмотрены механизмы восприятия лиц представителей трех больших рас: европеоидной, монголоидной и негроидной. Целью работы стало выявление роли индивидуальных морфологических особенностей лица и расовой принадлежности стимульных портретов и характеристик самого наблюдателя на социальные суждения. В рамках исследования 243 респондента (российская студенческая молодежь европеоидного происхождения) оценивали 15 стандартизированных фотопортретов представителей трех больших рас по критериям привлекательности, агрессивности, альтруистичности и социального статуса. Дополнительно с помощью психодиагностических методик (BFI-2-XS, ВРАО, Опросник взаимопомощи) измерялись личностные характеристики наблюдателей. Установлено, что индивидуальные морфологические особенности оказывают доминирующее влияние на восприятие лиц и социальные суждения о них наблюдателей, значительно превосходя эффект расовой принадлежности. Выявлены устойчивые перцептивные паттерны, такие как «гало-эффект» и отрицательная связь воспринимаемой агрессивности с про-социальными характеристиками. Влияние расовой принадлежности натурщиков оказалось статистически значимым, но слабым. Анализ характеристик наблюдателя показал, что пол респондента выступает значимым модулятором восприятия: мужчины и женщины демонстрируют различные стратегии ранжирования расово-половых групп по привлекательности и агрессивности. При этом стабильные личностные характеристики наблюдателей не имеют системной связи с базовыми оценками нейтральных лиц. Полученные данные свидетельствуют о приоритете универсальных механизмов первичного восприятия над категориальными и индивидуально-психологическими факторами.

Ключевые слова: большие расы, морфология лица, черты личности, агрессивность, привлекательность, первое впечатление, социальное восприятие

Ссылка при цитировании: Сизов Я. О., Бутовская М. Л. Социальное воспри-

Сизов Ярослав Олегович — аспирант, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: sizoff.yaroslav@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-2959-4578>

Бутовская Марина Львовна — член-корреспондент РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: marina.butovskaya@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519>

* Исследование выполнено при поддержке РНФ, грант № 23-18-00277.

ятие лиц представителей разных расовых групп в среде российской студенческой молодежи // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 341–359.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/341-359

Original Article

© *Yaroslav Sizov, and Marina Butovskaya*

SOCIAL PERCEPTION OF FACES AMONG DIFFERENT RACIAL GROUPS BY RUSSIAN STUDENTS

The study analyzes the mechanisms underlying the perception of faces belonging to people of European, Asian, and African ancestry. It aimed to determine the relative impact of individual morphological facial features, ancestry, the observer's gender and personality on social judgements. The sample included 243 respondents (Russian students of European ancestry) who rated 15 standardized photo portraits of models from three racial groups according to the criteria of attractiveness, aggressiveness, altruism, and social status. Additionally, the observers' personality traits were measured using psychodiagnostic tools (BFI-2-XS, BPAQ, Helpfulness Questionnaire). It was demonstrated that individual morphological features of the face were the dominant factor influencing social judgements. This factor significantly exceeded the effect of the racial category. Stable perceptual patterns were identified, such as the "halo effect" and a negative correlation between perceived aggressiveness and prosocial characteristics. The influence of the models' racial affiliation proved to be statistically significant but weak. The respondent's gender was found to be a significant modulator of perception: men and women demonstrated different strategies for ranking racial-gender groups by attractiveness and aggressiveness. At the same time, the stable personality characteristics of observers were found to have no systematic connection with basic evaluations of neutral faces. The obtained data indicate the priority of universal mechanisms of primary perception over categorical and individual-psychological factors.

Keywords: *big races, facial morphology, personality traits, aggressiveness, attractiveness, , first impression, social perception*

Authors Info: **Sizov, Yaroslav O.** — Ph.D. Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: sizoff.yaroslav@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-2959-4578>

Butovskaya, Marina L. — Corresponding Member RAS, Ph.D. in History, Dr. Habil., Professor, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: marina.butovskaya@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519>

For citation: Sizov, Ya. O., and M. L. Butovskaya. 2026. Social Perception of Faces Among Different Racial Groups by Russian Students. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 341–359.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation, grant № 23-18-00277.

Введение

Кооперация является одним из фундаментальных механизмов, обеспечивающих выживание и развитие социальных видов, включая человека (*Apicella Silk* 2019). Эволюция кооперативного поведения поддерживается механизмами кин-отбора, прямой и косвенной реципрокности, а также группового отбора, которые способствуют взаимодействию между кооператорами и постепенному вытеснению индивидов, склонных к обману (*Бутовская, Ростовцева* 2021; *Hamilton* 1964). *Homo sapiens* рассматривается как гиперкооперативный вид, способный к гибкому взаимодействию в сложных социальных системах, что стало возможным благодаря развитию культурных механизмов доверия и взаимопомощи (*Apicella Silk* 2019: R448-R449).

Однако успешность кооперации напрямую зависит от способности ее участников делать правильный выбор в пользу надежных партнеров и своевременно идентифицировать индивидов, склонных к эгоистичному поведению или обману. В условиях, когда прямое наблюдение за поведением другого человека затруднено, ключевую роль в оценке его социальных диспозиций играют внешние сигналы. С эволюционной точки зрения, одним из наиболее надежных и информативных источников таких сигналов является человеческое лицо.

Исследования показывают, что морфологические особенности лица служат для человека маркером, позволяющим считывать потенциальную склонность к кооперации, агрессии и даже определять социальный статус индивида (*Stirrat, Perrett* 2010; *Carré, McCormick* 2008; *Todorov et al.* 2015). Данный процесс оценки происходит чрезвычайно быстро: для формирования первичного, бессознательного, но устойчивого впечатления о человеке достаточно от 39 до 100 миллисекунд (*Verplaetse et al.* 2007; *Todorov et al.* 2015). Примечательно, что способность к эффективной оценке личностных особенностей по статичным фотографиям с нейтральным выражением лица сохраняется и при восприятии представителей других антропологических типов (*Butovskaya et al.* 2018, 2022; *Ростовцева и др.* 2021). Таким образом, быстрый и во многом автоматизированный анализ лицевых признаков представляет собой фундаментальный механизм регуляции социальных взаимодействий, актуальность изучения которого носит междисциплинарный характер, охватывая антропологию, этологию, когнитивные и социальные науки.

Быстрота и автоматизм в оценке лиц объясняются через несколько взаимодополняющих теоретических конструкторов. С точки зрения классической этологии, человеческое лицо выступает как мощный «ключевой стимул», запускающий устойчивые перцептивные и поведенческие реакции (*Бутовская* 2004b; *Лоренц* 2023; *Tinbergen* 1974). Эта врожденная предрасположенность к восприятию лицевых конфигураций подтверждается исследованиями онтогенеза, которые демонстрируют интерес новорожденных к лицеподобным схемам. Модель CONSPEC/CONLERN предполагает наличие двухэтапного процесса: сначала врожденный подкорковый механизм (CONSPEC) обеспечивает ориентацию на лица, а затем, по мере накопления опыта, развивается более сложная корковая система (CONLERN), отвечающая за детальное распознавание и дифференциацию (*Morton, Johnson* 1991).

Скорость формирования первого впечатления, эмпирически подтвержденная в концепции «тонких срезов» (*thin slices*), показывает, что суждения о личности могут складываться за доли секунды и оставаться весьма устойчивыми (*Ambady & Rosenthal* 1992; *Willis & Todorov* 2006). Нейробиологической основой этого феноме-

на считается наличие двух путей обработки лицевой информации: «быстрый» подкорковый путь, связанный с миндалевидным телом и обеспечивающий мгновенную оценку угрозы, и «медленный» корковый путь, отвечающий за более детальный и осознанный анализ (Johnson 2005).

В рамках «медленного» коркового пути ключевую роль играет распределенная нейронная сеть, специализирующаяся на обработке лицевых стимулов. Центральным элементом этой сети является «Зона Распознавания Лиц» (Fusiform Face Area, FFA), расположенная в веретенообразной (латеральной затылочно-височной) извилине. Данная область отвечает за конфигурационный анализ инвариантных, статических характеристик лица, позволяя идентифицировать структуру и индивидуальные особенности (Kanwisher, McDermott, Chun 1997). Параллельно с этим верхняя височная борозда (Superior Temporal Sulcus, STS) обрабатывает динамические аспекты лицевых сигналов — изменения мимики, направление взгляда и ориентацию головы, что критически важно для интерпретации намерений коммуниканта (Allison et al. 2000).

Особое значение в контексте оценки агрессивности и благонадежности имеет миндалевидное тело (amygdala). Хотя оно не является исключительно «лицевой» зоной, его активность резко возрастает при восприятии угрожающих стимулов или лиц с неоднозначной экспрессией. Исследования показывают, что миндалина реагирует не только на явную угрозу, но и на «неопределенность», что часто наблюдается при контакте с лицами представителей иных расовых групп (так называемый other-race effect), вызывая повышенную настороженность на бессознательном уровне (Cunningham et al. 2004; Hart et al. 2000). Взаимодействие этих структур обеспечивает мгновенную интеграцию визуальной информации с эмоциональной оценкой, формируя базис для последующих поведенческих реакций.

Механизмы, лежащие в основе этих быстрых суждений, в современной эволюционной психологии описываются через теории «сверхобобщения» (overgeneralization).

Согласно им, адаптивные реакции, выработанные эволюцией на определенные экологически значимые стимулы, ошибочно переносятся на индивидов, чья нейтральная внешность имеет схожие морфологические черты (Zebrowitz 2004). Выделяют четыре ключевых типа таких эффектов: сверхобобщение детского лица (Babyface Overgeneralization) (Zebrowitz, Montepare 2005); сверхобобщение эмоциональных выражений (Said, Sebe, Todorov 2009); сверхобобщение аномалий внешности (Zebrowitz, Rhodes 2004; Rhodes et al. 2001); сверхобобщение идентичности (Zebrowitz 2004).

Важнейшим маркером восприятия доминирования выступает половой диморфизм. В частности, соотношение ширины и высоты лица (fWHR), формирующееся под воздействием тестостерона в пубертатный период, служит надежным сигналом физической силы. Высокий fWHR, массивные надбровные дуги и широкая челюсть у мужчин универсально ассоциируются с агрессивностью и способностью к конкуренции (Carré, McCormick 2008; Puts 2010).

На основе этих механизмов в литературе выделен ряд конкретных морфологических маркеров, связанных с восприятием социально значимых качеств. Привлекательность универсально ассоциируется с такими признаками, как симметрия и усредненность лицевых черт, которые интерпретируются как сигналы генетической устойчивости и способности организма противостоять стрессорам среды (Rhodes 2006; Langlois, Roggman 1990). Выраженный половой диморфизм (маскулинность у мужчин и феминность у женщин) также является важным критерием, сигнализирую-

щим о гормональном статусе и репродуктивном потенциале (Бутовская 2004а; Little, Jones, DeBruine 2011). Агрессивность и доминантность связываются с маскулинными чертами, формирующимися под влиянием тестостерона, такими как массивная нижняя челюсть, выраженные надбровные дуги и высокое соотношение ширины к высоте лица (fWHR). Эти черты служат потенциальными сигналами физической силы и высокого статуса, однако их восприятие контекстуально и может быть смягчено другими сигналами, например, улыбкой (Puts 2010; Carré, McCormick 2008). Благонадежность и альтруизм, напротив, часто ассоциируются с «детскими» чертами лица, грацильностью и морфологическими особенностями, структурно напоминающими позитивные эмоции, например, улыбку (Zebrowitz, Montepare 2005; Todorov et al. 2008). При этом важно отметить, что чрезмерно выраженные инфантильные признаки могут ассоциироваться не только с добротой, но и с низкой компетентностью и слабостью.

Процесс восприятия модулируется не только характеристиками воспринимаемого лица, но и стабильными личностными особенностями самого наблюдателя. Исследования показывают, что индивиды с высоким уровнем личностной агрессивности склонны к «враждебной интерпретации» (hostile interpretation bias), чаще воспринимаемая нейтральные или неоднозначные лица как враждебные (Wilkowski, Robinson 2012). Аналогично, личности с высоким нейротизмом чаще приписывают нейтральным лицам негативные или угрожающие характеристики (Willis et al. 2013). В то же время, вопрос о том, как другие диспозиции, в частности, собственная склонность к кооперации, влияют на восприятие альтруизма или благонадежности по нейтральным лицам, остается менее изученным, что и определяет одну из задач настоящего исследования.

Несмотря на значительный объем исследований, посвященных универсальным маркерам восприятия лиц, остается недостаточно изученной проблема комплексной взаимосвязи между объективными морфологическими характеристиками воспринимаемого лица и субъективными особенностями самого наблюдателя. Большинство работ фокусируются либо на отдельных аспектах восприятия (например, только на привлекательности), либо не учитывают широкий спектр личностных и демографических характеристик респондентов, которые могут модулировать оценочные суждения. Кроме того, существует дефицит подобных исследований на российских выборках, что ограничивает понимание универсальности и культурной специфичности механизмов социального познания.

В связи с этим, **целью настоящего исследования** стало изучение особенностей восприятия лиц представителей трех больших рас (европеоидной, монголоидной и негроидной) молодыми россиянами, а также анализ влияния на этот процесс социально-демографических факторов и личностных диспозиций наблюдателя (включая уровень агрессивности и склонность к кооперации).

Материалы и методы

Выборка. В исследовании приняли участие 243 респондента (124 мужчины, 119 женщин) в возрасте от 18 до 32 лет ($M = 23.34$, $SD = 3.10$). Выборка состояла из граждан Российской Федерации европеоидного происхождения. Участие в исследовании было добровольным и анонимным. Рекрутирование респондентов осуществлялось посредством онлайн-опроса с использованием метода «снежного кома» (распространение ссылки в социальных сетях и мессенджерах). Обязательным условием участия в эксперименте было предоставление электронного информированного согласия перед началом работы.

Стимульный материал и процедура исследования. В качестве стимульного материала использовались 15 стандартизированных антропологических фотопортретов (8 мужских и 7 женских), представляющих три большие расы: европеоидную, монголоидную и негроидную. Все изображения соответствовали стандартным требованиям антропологической фотографии: с нейтральным выражением лица, в положении сидя, с выпрямленной спиной; голова устанавливалась во франкфуртскую горизонталь, поддерживались однородные освещение и фон (Ростовцева и др. 2021). Стимулы были подготовлены на основе материалов из архивов Центра кросс-культурной психологии и этологии человека Института этнологии и антропологии РАН. Все фотопортреты были получены с письменного согласия натурщиков на использование их изображений в научных целях. При формировании стимульного набора применялись строгие критерии отбора: исключались фотографии лиц с искусственными модификациями или травматическими повреждениями (татуировками, пирсингом, крупными шрамами). При этом естественные вариации морфологии (флуктуирующая асимметрия, особенности текстуры кожи) были сохранены для обеспечения объективности полученных результатов.

Исследование проводилось в формате онлайн-опроса. После заполнения блока с социально-демографическими вопросами участникам последовательно предъявлялся каждый из 15 фотопортретов с просьбой оценить изображенного на нем человека по четырем 7-балльным шкалам Лайкерта: привлекательность (от 1 — «крайне непривлекателен» до 7 — «крайне привлекателен»); агрессивность (от 1 — «совершенно не агрессивен» до 7 — «крайне агрессивен»); альтруистичность (от 1 — «совершенно не склонен помогать» до 7 — «полностью склонен к помощи»); социальный статус (от 1 — «очень низкий статус» до 7 — «очень высокий статус»).

Психодиагностический инструментарий. После оценки фотопортретов респонденты заполняли три опросника, направленных на измерение их личностных характеристик, уровня агрессивности и склонности к кооперации: **сверхкороткий опросник Большой Пятерки (BFI-2-XS)** для измерения пяти базовых личностных диспозиций (экстраверсия, доброжелательность, добросовестность, нейротизм, открытость опыту) использовалась русскоязычная адаптация опросника (Мишкевич и др. 2022). Методика состоит из 15 утверждений, степень согласия с которыми оценивается по 5-балльной шкале; **опросник агрессии Басса — Перри (BPAQ)** для оценки уровня агрессивности применялась русскоязычная адаптация методики (Лобаскова и др. 2021). Опросник включает 29 пунктов и позволяет дифференцированно оценить четыре компонента агрессивного поведения: физическую агрессию (готовность применить силу), вербальную агрессию (склонность к спорам), гнев (эмоциональный компонент) и враждебность (когнитивный компонент, отражающий подозрительность и негативную оценку окружающих); **опросник по взаимопомощи.** Для измерения склонности респондентов к кооперативному и альтруистическому поведению в различных социальных контекстах использовался опросник, разработанный М. Л. Бутовской и коллегами (Бутовская и др. 2020). Он состоит из 10 утверждений, оценивающих готовность респондента жертвовать личным комфортом ради помощи другим в различных контекстах: помощь родственникам (кин-отбор), помощь друзьям и реципрокный альтруизм (взаимность), а также готовность к физической защите «своих» и отношение к силовому доминированию.

Методы статистического анализа. Статистическая обработка данных проводилась с использованием пакета SPSS (версия 27.0). Для анализа особенностей восприятия

фотопортретов применялся критерий Фридмана для сравнения усредненных оценок представителей трех рас (зависимые выборки) с последующими парными сравнениями по критерию знаковых рангов Вилкоксона. Взаимосвязи между шкалами восприятия оценивались с помощью коэффициента ранговой корреляции Спирмена (ρ). Для анализа влияния социально-демографических факторов на восприятие использовались U-критерий Манна-Уитни для сравнения двух независимых групп (например, мужчины vs женщины) и критерий Краскела-Уоллиса для сравнения трех и более групп (например, возрастные группы) с последующим апостериорным тестом Данна. Для анализа связи психологических характеристик с восприятием применялся двухэтапный подход. Сначала с помощью анализа главных компонент (PCA) с вращением Варимакс было снижено количество психологических переменных до нескольких обобщенных факторов. Затем для оценки уникального вклада каждого из выделенных факторов в предсказание оценок восприятия использовалась процедура Общей Линейной Модели (GLM Multivariate). Во всех процедурах, включающих множественные сравнения (анализ влияния демографических факторов, регрессионный анализ), для контроля групповой ошибки первого рода применялась поправка Бонферрони.

Результаты

Психологический профиль респондентов. На первом этапе анализа провели оценку психологического профиля респондентов, что позволило составить обобщенный портрет исследуемой выборки ($N=243$) (Табл. 1). По модели «Большой пятерки» (опросник BFI-2-XS) для респондентов оказались характерны умеренная экстраверсия ($M=2.92$), доброжелательность ($M=3.31$) и добросовестность ($M=3.11$) при среднем уровне нейротизма ($M=3.12$). Наиболее выраженной чертой стала открытость опыту ($M=3.65$), что указывает на повышенный интерес к новому опыту и вовлеченность в активную интеллектуальную деятельность представителей данной группы. По общему уровню агрессивности выборка демонстрирует умеренно низкие значения ($M=76.58$ при теоретической середине шкалы ≈ 87). Представляется важным, что наиболее низкие значения были зафиксированы для физической агрессии и гнева, в то время как показатели вербальной агрессии и когнитивной враждебности находились на среднем уровне. Анализ склонности к кооперации (Опросник по взаимопомощи) выявил выраженную ориентацию респондентов на поддержку ближнего круга (семья, друзья) и реципрокность (взаимность). Наибольшее согласие вызывали утверждения о готовности помогать родственникам и друзьям, в то время как идея следования за «правом сильного» в конфликтных ситуациях категорически отвергалась.

Общий профиль социального восприятия лиц. Результаты нашего исследования показывают, что доминирующее влияние на социальные суждения о лицах оказывали их индивидуальные морфологические особенности, а не расовая принадлежность как таковая. Это проявилось в значительной вариативности оценок внутри каждой расово-половой группы: представители всех трех исследуемых рас встречались как среди наиболее высоко-, так и среди наиболее низкооцененных лиц. Например, в тройку лидеров по воспринимаемой привлекательности вошли европеоидная женщина ($M=5.06$), негроидный мужчина ($M=4.86$) и монголоидная женщина ($M=4.84$). В то же время наиболее низкие оценки по этому критерию получили два монголоидных мужчины и одна негроидная женщина. Примечательно, что лица, стабильно получавшие низкие оценки

по привлекательности и социальному статусу, визуально характеризовались чертами, которые могут восприниматься как отклонения от морфологической нормы, в частности, выраженной асимметрией или заметными дефектами кожи (Табл. 2).

Таблица 1

Описательная статистика психологических характеристик выборки (N=243)

Методика / Шкала	M ± SD	Диапазон (Min–Max)
Личностные черты (BFI-2-XS) *		
Экстраверсия	2.92 ± 0.99	1 — 5
Доброжелательность	3.31 ± 0.80	1 — 5
Добросовестность	3.11 ± 0.90	1 — 5
Нейротизм	3.12 ± 1.04	1 — 5
Открытость опыту	3.65 ± 0.88	1 — 5
Агрессивность (BPAQ)		
Физическая агрессия	21.07 ± 6.58	9 — 45
Вербальная агрессия	14.60 ± 4.02	5 — 25
Гнев	17.69 ± 6.18	7 — 35
Враждебность	23.22 ± 6.54	8 — 40
Общая агрессия (суммарный балл)	76.58 ± 17.45	29 — 145
Склонность к кооперации (избранные показатели) *		
Готовность к реципрокности (взаимности)	4.42 ± 0.77	1 — 5
Готовность помогать друзьям	4.40 ± 0.74	1 — 5
Следование за сильным лидером в конфликте	1.98 ± 0.96	1 — 5

Примечание: M — среднее значение, SD — стандартное отклонение. * Оценка производилась по 5-балльной шкале Лайкерта (1 — минимальное согласие/проявление, 5 — максимальное).

Таблица 2

Средние оценки фотопортретов по четырем шкалам (ранжировано по привлекательности)

№ Фото	Натурщик (Раса, Пол)	Привлекательность (M ± SD)	Агрессивность (M ± SD)	Альтруистичность (M ± SD)	Соц. статус (M ± SD)
11	Европ. (Ж)	5.06 ± 1.32	2.66 ± 1.40	4.19 ± 1.38	4.58 ± 1.10
9	Нег. (М)	4.86 ± 1.40	2.93 ± 1.36	4.07 ± 1.24	4.56 ± 1.20
15	Монг. (Ж)	4.84 ± 1.44	2.49 ± 1.41	4.30 ± 1.33	4.38 ± 1.09
14	Монг. (Ж)	4.44 ± 1.53	2.56 ± 1.36	3.95 ± 1.32	4.17 ± 1.12
8	Монг. (Ж)	4.26 ± 1.48	2.53 ± 1.37	3.95 ± 1.36	4.37 ± 1.12
3	Нег. (Ж)	4.15 ± 1.55	2.28 ± 1.25	4.32 ± 1.27	3.96 ± 1.15
10	Европ. (М)	3.78 ± 1.42	2.95 ± 1.34	3.42 ± 1.25	4.05 ± 1.10
4	Европ. (М)	3.77 ± 1.34	2.53 ± 1.29	3.98 ± 1.34	4.00 ± 1.02
6	Европ. (Ж)	3.69 ± 1.35	2.57 ± 1.45	4.08 ± 1.33	3.95 ± 1.10
5	Монг. (М)	3.56 ± 1.40	2.19 ± 1.21	4.19 ± 1.26	4.11 ± 1.08

№ Фото	Натурщик (Раса, Пол)	Привлекательность (M ± SD)	Агрессивность (M ± SD)	Альтруистичность (M ± SD)	Соц. статус (M ± SD)
1	Европ. (М)	3.55 ± 1.31	3.36 ± 1.38	3.89 ± 1.37	3.72 ± 0.99
13	Нег. (М)	3.27 ± 1.39	3.14 ± 1.52	3.79 ± 1.27	4.19 ± 1.25
12	Нег. (Ж)	2.65 ± 1.32	2.91 ± 1.48	3.56 ± 1.33	3.12 ± 1.13
7	Монг. (М)	2.62 ± 1.34	3.35 ± 1.53	3.48 ± 1.24	3.62 ± 1.18
2	Монг. (М)	2.53 ± 1.26	2.98 ± 1.43	3.63 ± 1.28	3.68 ± 1.10

Примечание: Оценки по 7-балльной шкале (1 — минимум, 7 — максимум).

Для формальной проверки влияния расовой категории был проведен сравнительный анализ усредненных оценок (Табл. 3). Критерий Фридмана выявил статистически значимые различия между тремя расовыми группами по характеристикам привлекательности ($\chi^2=15.51$, $p<0.001$) и агрессивности ($\chi^2=10.85$, $p=0.004$), однако размеры эффекта были очень слабыми (W Кендалла = 0.032 и 0.023 соответственно), что указывает на незначительный вклад расового фактора в общую дисперсию оценок. Апостериорный анализ (критерий Вилкоксона) позволил уточнить, что европеоидные лица в среднем оценивались как более привлекательные по сравнению с негроидными и монголоидными, а монголоидные — как менее агрессивные по сравнению с европеоидными. Однако и здесь размеры эффекта для парных сравнений оставались малыми (r от 0.196 до 0.294). По критериям альтруистичности и социального статуса статистически значимых различий между усредненными оценками рас выявлено не было.

Таблица 3

Результаты сравнительного анализа восприятия расовых групп (Критерий Фридмана и апостериорный тест Вилкоксона)

Характеристика	Критерий Фридмана (χ^2 , p , W)	Значимые парные различия (Вилкоксон)
Привлекательность	$\chi^2 = 15.51$; $p < 0.001$; $W = 0.032$	Европ. > Нег. ($p < 0.001$; $r = 0.25$); Европ. > Монг. ($p < 0.001$; $r = 0.29$)
Агрессивность	$\chi^2 = 10.85$; $p = 0.004$; $W = 0.023$	Европ. > Монг. ($p = 0.002$; $r = 0.20$)
Альтруистичность	$p = 0.322$ (различий нет)	—
Социальный статус	$p = 0.439$ (различий нет)	—

Примечание: W — коэффициент конкордации Кендалла; r — размер эффекта. Указаны только статистически значимые различия с учетом поправки Бонферрони.

Анализ взаимосвязей между шкалами восприятия выявил наличие устойчивых паттернов, свидетельствующих о формировании целостного впечатления о личности. Была обнаружена сильная положительная корреляция между оценками привлекательности и социального статуса ($\rho=0.83$), а также умеренные положительные связи этих характеристик с альтруистичностью ($\rho=0.60$ и $\rho=0.49$ соответственно). Данный паттерн является проявлением «гало-эффекта». Агрессивность, в свою очередь, выступала перцептивным антагонистом позитивным оценкам, демонстрируя сильную отрицательную связь с альтруистичностью ($\rho = -0.76$) и умеренную отрицательную связь с привлекательностью ($\rho = -0.48$) (Рис. 1).

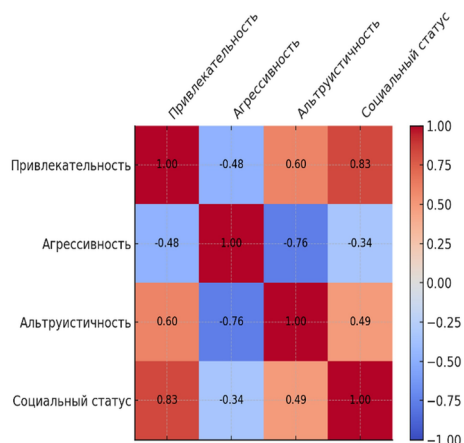


Рис 1. Корреляционная матрица социального восприятия лиц

Влияние социально-демографических характеристик респондентов. Нами установлено, что из всех измеренных социально-демографических характеристик респондентов только пол оказывал систематическое модулирующее влияние на восприятие лиц. Прямое сравнение оценок, данных мужчинами и женщинами (U-критерий Манна-Уитни с поправкой Бонферрони), выявило лишь единичные различия, касающиеся восприятия негроидных женских лиц. Женщины-респонденты значимо выше оценивали привлекательность негроидных женщин ($U=10741$, $p<0.001$, $r=0.394$ и $U=9386$, $p<0.001$, $r=0.168$) и социальный статус одной из них ($U=9188.5$, $p<0.001$, $r=0.212$).

Однако отдельный анализ внутри групп (критерий Фридмана) показал, что мужчины и женщины используют разные стратегии ранжирования расово-половых типов: это касается восприятия женской привлекательности, мужской агрессивности и статуса. Так, в своем восприятии женской привлекательности, мужчины демонстрировали жесткую иерархию, оценивая европеоидных и монголоидных женщин значимо выше негроидных ($r=0.735$ и $r=0.743$ соответственно, $p<0.001$). Различий между европеоидными и монголоидными женщинами у мужчин выявлено не было. Женщины же, напротив, оценивали монголоидных женщин значимо выше европеоидных ($r=0.360$, $p<0.001$), а европеоидных — выше негроидных ($r=0.476$, $p<0.001$). В плане восприятия мужской агрессивности женщины оказались чувствительны к расовым различиям в агрессивности мужских лиц ($\chi^2=6.38$, $p=0.041$). Они оценивали монголоидных мужчин как значимо менее агрессивных по сравнению с европеоидными ($r=0.259$) и негроидными ($r=0.236$). Мужчины не продемонстрировали значимой дифференциации мужских лиц по уровню агрессивности ($p>0.05$), воспринимая уровень угрозы от мужчин разных рас как одинаковый. При оценке статуса, оба пола высоко оценили негроидных мужчин, поставив их выше монголоидных (мужчины: $r=0.602$; женщины: $r=0.407$).

Влияние других факторов оказалось крайне ограниченным. Возраст респондентов (18–32 года) показал лишь слабые положительные корреляции с оценками привлекательности двух европеоидных мужчин ($r \approx 0.23$, $p<0.001$) и единичное различие в оценке агрессивности (H-критерий Краскела-Уоллиса: $H=15.69$, $p=0.0004$), где старшая группа (28–32 года) воспринимала одно из женских лиц как более агрессивное. Факторы наличия сиблингов, а также опыт личного контакта с представителями иных рас не продемонстрировали статистически значимого влияния ни по одной из шкал после применения поправки Бонферрони ($p>0.05$).

Связь личностных характеристик с оценками внешности. Для анализа связи между личностными диспозициями респондентов и их оценками лиц был проведен регрессионный анализ. Предварительно, с помощью анализа главных компонент (PCA), 19 исходных психологических переменных (шкалы опросников BFI-2-XS, BRAQ и Опросника взаимопомощи) были объединены в шесть обобщенных факторов: 1. аффективно-поведенческая агрессия (объединяет гнев, физическую и вер-

бальную агрессию при низкой доброжелательности); 2. поддержка ближнего круга (готовность помогать родственникам и друзьям, реципрокный альтруизм); 3. социальная адаптивность (высокая экстраверсия и добросовестность, низкий нейротизм и враждебность); 4. общая просоциальность и открытость (готовность помогать незнакомцам, открытость новому опыту); 5. активная физическая защита (готовность применять силу для защиты «своих» и наказания обидчиков); 6. неприятие следования за силой (отрицание необходимости подчиняться сильному лидеру в конфликте).

Результаты регрессионного анализа (GLM Multivariate), проведенного с применением поправки Бонферрони, продемонстрировали практически полное отсутствие системной связи между этими факторами и базовыми оценками нейтральных лиц. Из 360 возможных связей (6 факторов $\times$ 15 лиц $\times$ 4 оценки) статистической значимости достигли лишь шесть (Табл. 4). Обнаруженные немногочисленные связи носили специфический характер. Так, фактор «Социальная адаптивность» показал слабую отрицательную связь с оценками привлекательности, альтруистичности и статуса двух монголоидных женских лиц. Это означает, что более эмоционально стабильные респонденты были склонны оценивать этих конкретных женщин несколько ниже. Единственная положительная связь была зафиксирована между фактором «Неприятие следования за силой» и оценкой социального статуса одной из негроидных женщин.

Важно отметить, что ключевые факторы, такие как «Аффективно-поведенческая агрессия» и «Общая просоциальность», не показали ни одной статистически надежной связи с восприятием лиц. Общая предсказательная сила регрессионных моделей оставалась крайне низкой ($R^2 \text{ adj} < 0.09$), что подтверждает вывод о минимальном вкладе стабильных личностных черт в формирование первичных социальных суждений о внешности в данном исследовании.

Таблица 4

Статистически значимые предикторы оценок восприятия лиц (результаты многомерного регрессионного анализа с поправкой Бонферрони)

Предиктор (Психологический фактор)	Зависимая переменная (Лицо и Шкала)	β	η^2p	p
Фактор 3 (Эмоциональная стабильность / Социальная адаптивность)	Фото 8 (Монг. жен.) — Привлекательность	-0.210	0.053	< 0.001
	Фото 8 (Монг. жен.) — Альтруистичность	-0.145	0.050	< 0.001
	Фото 15 (Монг. жен.) — Привлекательность	-0.227	0.053	< 0.001
	Фото 15 (Монг. жен.) — Альтруистичность	-0.249	0.063	< 0.001
	Фото 15 (Монг. жен.) — Соц. статус	-0.232	0.057	< 0.001
Фактор 6 (Неприятие следования за силой)	Фото 3 (Нег. жен.) — Соц. статус	+0.247	0.064	< 0.001

Примечание: β — стандартизированный коэффициент регрессии; η^2p — частичная эта-квадрат (размер эффекта: ~ 0.01 — малый, ~ 0.06 — средний). Уровень значимости p указан с учетом поправки Бонферрони.

Обсуждение

Приоритет индивидуальных сигналов над расовой категорией. Центральным результатом проведенного нами исследования является подтверждение гипотезы о доминирующей роли индивидуальных морфологических особенностей лица в формировании социальных суждений, которая значительно превосходит влияние расовой категории. Несмотря на то, что в усредненных данных были зафиксированы статистически значимые, но очень слабые различия в восприятии рас, основная дисперсия в оценках была обусловлена уникальным сочетанием черт каждого конкретного лица.

Этот вывод находит прямое подтверждение в соответствии полученных данных с теоретическими моделями адаптивно значимых лицевых сигналов. Так, наиболее негативное восприятие (низкие оценки привлекательности и статуса) было зафиксировано в отношении лиц, обладающих чертами, которые могут интерпретироваться как отклонения от морфологической нормы (выраженная асимметрия, дефекты кожи). Данный феномен согласуется с «гипотезой чрезмерного обобщения аномалий внешности» (*Zebrowitz, Rhodes 2004*), согласно которой подобные признаки могут бессознательно считываться как сигналы слабого здоровья, провоцируя негативную перцептивную реакцию.

В свою очередь, высокие оценки агрессивности закономерно получили мужские лица с визуально маскулинными чертами (широкие скулы, массивная нижняя челюсть), что согласуется с обширными данными о восприятии подобных признаков как потенциальных сигналов доминантности и физической силы (*Puts 2010; Carré, McCormick 2008*). Наконец, сильные корреляции между оценками привлекательности, социального статуса и альтруистичности согласуются с гипотезой о гало-эффекте, при котором позитивная оценка одной характеристики (например, привлекательности) может экстраполироваться на другие, и могут свидетельствовать о существовании обобщенных аффективно-социальных схем, в рамках которых лицо подвергается быстрой оценке по фундаментальным категориям, таким как «социальная ценность» (включающая привлекательность и статус) и «угроза» (*Todorov et al. 2015*).

В частности, сильная перцептивная оппозиция агрессивности всем позитивным характеристикам (привлекательности, статусу, альтруизму) косвенно подтверждает наличие двух базовых, относительно независимых осей оценки, таких как «валентность/доверие» и «доминантность», что соответствует современным моделям социального восприятия.

Обобщая эти результаты, можно сделать вывод о том, что респонденты демонстрируют выраженную чувствительность к универсальным лицевым маркерам, значение которых имеет глубокие общевидовые эволюционные корни, и эти характеристики существенно более значимы, чем расовые категории.

Модулирующая роль пола респондента. На фоне доминирующего влияния индивидуальных морфологических характеристик самих лиц, пол респондента выступил ключевым фактором, определяющим специфику восприятия. Выявленные различия в стратегиях оценивания можно интерпретировать через призму взаимодействия эволюционных механизмов и социокультурных установок.

Во-первых, обнаруженная диссоциация в восприятии агрессивности мужских лиц представляет особый интерес. Тот факт, что женщины, в отличие от мужчин, статистически значимо дифференцировали натурщиков по уровню угрозы, согласуется с гипотезой о повышенной женской чувствительности к сигналам физической угрозы со сторо-

ны мужчин. В рамках эволюционной психологии это объясняется большей физической уязвимостью женщин и высокой ценой ошибки при идентификации потенциального агрессора (Campbell 2002). Мужчины же, вероятно, оценивают конкурентов более генерализованно, либо используют иные маркеры для оценки внутривидовой угрозы.

Во-вторых, гендерные различия в оценке женской привлекательности демонстрируют разную степень категоричности. Мужчины проявили более жесткую иерархичность, что может отражать высокую значимость визуальных сигналов фертильности и здоровья в мужских стратегиях выбора партнера (Buss 1989). Женские оценки оказались более пластичными и нюансированными, что может свидетельствовать о влиянии механизмов внутривидовой конкуренции или иных эстетических стандартов. В-третьих, специфический паттерн восприятия негроидных лиц (высокие оценки статуса и привлекательности у мужчин при низких оценках у женщин той же расы) указывает на сложное взаимодействие морфологии и гендерных стереотипов. Вероятно, выраженные маскулинные черты (например, строение челюсти), характерные для мужских лиц данной выборки, считывались респондентами как маркеры высокого ранга и силы. Однако те же или сопряженные морфологические особенности на женских лицах могли вступать в конфликт с ожиданиями феминности или неотенечности («baby-face»), что приводило к снижению оценок привлекательности. Этот указывает на тот факт, что расовые признаки не оцениваются изолированно, а преломляются через призму гендерных ожиданий от внешности.

Ограниченная связь личностных диспозиций с восприятием лиц. Одним из наиболее важных результатов нашего исследования стало практически полное отсутствие системной связи между стабильными личностными характеристиками респондентов и их базовыми оценками нейтральных лиц. Несмотря на использование широкого спектра психодиагностических методик, регрессионный анализ выявил лишь единичные и слабые связи.

В частности, фактор «Аффективно-поведенческая агрессия» не продемонстрировал ожидаемой связи с восприятием агрессивности в лицах, что расходится с некоторыми данными о «склонности к враждебной интерпретации» (hostile interpretation bias) (Wilkowski, Robinson 2012; Rohrbeck et al. 2023). Возможно, данный эффект проявляется слабее при оценке статичных нейтральных портретов по сравнению с динамическими или эмоционально окрашенными стимулами, либо он более характерен для лиц с клинически выраженной агрессией.

Аналогично, отсутствие влияния фактора «Общая просоциальность» на оценки альтруистичности указывает на то, что первичные суждения о внешности могут быть в значительной степени независимы от собственных диспозиций наблюдателя. Вероятно, влияние личностных черт проявляется на более поздних этапах обработки социальной информации — при интерпретации поведения, в динамике межличностного взаимодействия или в ситуациях с более высокой личной вовлеченностью.

Ограничения исследования. Наше исследование носило пилотный характер, и несмотря на ряд полученных важных результатов, имеет ряд ограничений. Во-первых, выводы основаны на специфической выборке — молодых россиянах европеоидного происхождения, что требует осторожности при экстраполяции данных на другие возрастные, социальные и культурные группы. Во-вторых, в работе использовали ограниченное количество стимулов (15 фотопортретов), что требует особой осторожности в обобщении выводов на популяционном уровне. Следует также отметить ме-

тодологические ограничения в измерениях. Интерпретация связи между воспринимаемой агрессивностью или привлекательностью и конкретными морфологическими признаками (например, маскулинностью или асимметрией) основывалась на визуальной оценке, а не на объективных морфометрических данных. Кроме того, измерение опыта межрасового контакта было упрощено до бинарного вопроса («да/нет»), что не позволило учесть качественные характеристики взаимодействия, являющиеся ключевыми для его влияния на социальное восприятие (Pettigrew, Tropp 2006).

Для преодоления этих ограничений в будущих исследованиях целесообразно масштабировать экспериментальный дизайн, увеличив количество фотопортретов и расширив спектр оцениваемых характеристик натурщиков. Также перспективным представляется применение более специализированного психодиагностического инструментария, что позволит построить более точную модель восприятия.

Заключение

Проведенное исследование позволяет сформулировать следующие выводы: 1. При формировании первичного впечатления о человеке индивидуальные морфологические особенности лица играют значительно более важную роль, чем расовая принадлежность. Респонденты демонстрировали высокую согласованность в оценках привлекательности и статуса, реагируя на универсальные маркеры (симметрия, состояние кожи, признаки маскулинности/феминности) вне зависимости от расы натурщика; 2. Расовая принадлежность оказывала статистически значимое, но крайне слабое влияние на оценки. Европеоидные лица в среднем оценивались как незначительно более привлекательные, а монголоидные — как менее агрессивные, однако вклад этого фактора в общую дисперсию оценок был минимальным; 3. Пол респондента выступил единственным значимым социально-демографическим фактором, определяющим специфику восприятия. Мужчины и женщины демонстрировали различные иерархии предпочтений, особенно при оценке женской привлекательности и мужской агрессивности, что может отражать взаимодействие эволюционных стратегий и социокультурных стереотипов; 4. Возраст, наличие сиблингов и опыт поверхностного межрасового контакта не оказали системного влияния на социальные суждения о лицах в исследованной выборке; 5. Стабильные личностные характеристики и установки наблюдателя (включая уровень агрессивности и склонность к кооперации) практически не связаны с базовыми оценками нейтральных лиц. Это свидетельствует о том, что первичное восприятие внешности является относительно автономным процессом, мало зависящим от психологических особенностей воспринимающего субъекта.

Научная литература

- Бутовская М. Л. Тайны пола. Мужчина и женщина в зеркале эволюции. Фрязино: Век 2, 2004а. 368 с.
- Бутовская М. Л. Язык тела: природа и культура. М.: Научный Мир, 2004б. 736 с.
- Бутовская М. Л., Апалькова Ю. И., Феденко Ю. Н. Эмпатия и кооперация как составляющие морфопсихотипа «воина» у человека: сравнительный анализ группы военных и контроля // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2020. № 1. С. 88–100. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.1.058-071>
- Бутовская М. Л., Ростовцева В. В. Эволюция альтруизма и кооперации человека: биосоциальная перспектива. М.: Ленанд, 2021. 304 с.

- Лобаскова М. М. и др. Психометрический анализ опросника агрессивности Басса — Перри // Теоретическая и экспериментальная психология. 2021. Т. 14. № 4. С. 28–38.
- Лоренц К. Агрессия, или так называемое зло. М.: АСТ, 2023. 416 с.
- Мишкевич А. М. и др. Апробация краткой и сверхкраткой версий вопросника Big Five Inventory-2: BFI-2-S и BFI-2-XS // Психологический журнал. 2022. Т. 43. № 1. С. 95–108. <https://doi.org/10.31857/S020595920017744-4>
- Ростовцева В. В. и др. Лицо альтруиста: экспериментальное исследование просоциального поведения и морфологии лица бурят южной Сибири // Экспериментальная психология. 2021. Т. 14. № 2. С. 85–100. <https://doi.org/10.17759/exppsy.2021140206>
- Ambady N., Rosenthal R. Thin Slices of Expressive Behavior as Predictors of Interpersonal Consequences: A Meta-Analysis // Psychological Bulletin. 1992. Vol. 111. P. 256–274. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.111.2.256>
- Allison T., Puce A., McCarthy G. Social Perception from Visual Cues: Role of the STS Region // Trends in Cognitive Sciences. 2000. Vol. 4. № 7. P. 267–278. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01501-1](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01501-1)
- Apicella C. L., Silk J. B. The Evolution of Human Cooperation // Current Biology. 2019. Vol. 29. № 11. P. R447–R450. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.03.036>
- Buss D. M. Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures // Behavioral and Brain Sciences. 1989. Vol. 12. № 1. P. 1–14. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00023992>
- Butovskaya M. L. et al. Associations of Physical Strength with Facial Shape in an African Pastoralist Society, the Maasai of Northern Tanzania // Plos One. 2018. Vol. 13. № 5. P. e0197738. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0197738>
- Butovskaya M. L. et al. Facial Cues to Physical Strength Increase Attractiveness but Decrease Aggressiveness Assessments in Male Maasai of Northern Tanzania // Evolution and Human Behavior. 2022. Vol. 43. № 2. P. 115–121. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2021.11.004>
- Campbell A. A Mind of Her Own: The Evolutionary Psychology of Women. Oxford: Oxford University Press, 2002. 431 p.
- Carré J. M., McCormick C. M. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behavior in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players // Proceedings of the Royal Society B. 2008. Vol. 275. № 1651. P. 2651–2656. <https://doi.org/10.1098/rspb.2008.0873>
- Cunningham W. A. et al. Separable Neural Components in the Processing of Black and White Faces // Psychological Science. 2004. Vol. 15. № 12. P. 806–813 <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00760.x>
- Hamilton W. D. The Genetical Evolution of Social Behaviour. I // Journal of Theoretical Biology. 1964. Vol. 7. № 1. P. 1–16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4)
- Hart A. J. et al. Differential Response in the Human Amygdala to Racial Outgroup Vs Ingroup Face Stimuli // Neuroreport. 2000. Vol. 11. № 11. P. 2351–2355. <https://doi.org/10.1097/00001756-200008030-00004>
- Johnson M. H. Subcortical Face Processing // Nature Reviews Neuroscience. 2005. Vol. 6. № 10. P. 766–774. <https://doi.org/10.1038/nrn1766>
- Kanwisher N., McDermott J., Chun M. M. The Fusiform Face Area: A Module in Human Extrastriate Cortex Specialized for Face Perception // Journal of Neuroscience. 1997. Vol. 17. № 11. P. 4302–4311. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.17-11-04302.1997>
- Langlois J. H., Roggman L. A. Attractive Faces Are Only Average // Psychological Science. 1990. Vol. 1. № 2. P. 115–121. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1990.tb00192.x>
- Little A. C., Jones B. C., DeBruine L. M. Facial Attractiveness: Evolutionary Based Research // Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences. 2011. Vol. 366. № 1571. P. 1638–1659. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0404>
- Morton J., Johnson M. H. CONSPEC and CONLERN: a Two-Process Theory of Infant Face Recognition // Psychological Review. 1991. Vol. 98. № 2. P. 164–171. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.164>

- Pettigrew T. F., Tropp L. R.* A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory // *Journal of Personality and Social Psychology*. 2006. Vol. 90. № 5. P. 751–783. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751>
- Puts D. A.* Beauty and the Beast: Mechanisms of Sexual Selection in Humans // *Evolution and Human Behavior*. 2010. Vol. 31. № 3. P. 157–175. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.02.005>
- Rhodes G.* The Evolutionary Psychology of Facial Beauty // *Annual Review of Psychology*. 2006. Vol. 57. P. 199–226. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.57.102904.190208>
- Rhodes G.* et al. Do Facial Averageness and Symmetry Signal Health? // *Evolution and Human Behavior*. 2001. Vol. 22. P. 31–46. [https://doi.org/10.1016/s1090-5138\(00\)00060-x](https://doi.org/10.1016/s1090-5138(00)00060-x)
- Rohrbeck C., Kersting A., Suslow T.* Trait Anger and Negative Interpretation Bias in Neutral Face Perception // *Frontiers in Psychology*. 2023. Vol. 14. P. 1086784. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1086784>
- Said C. C., Sebe N., Todorov A.* Structural Resemblance to Emotional Expressions Predicts Evaluation of Emotionally Neutral Faces // *Emotion*. 2009. Vol. 9. № 2. P. 260. <https://doi.org/10.1037/a0014681>
- Stirrat M., Perrett D. I.* Valid Facial Cues to Cooperation and Trust: Male Facial Width and Trustworthiness // *Psychological Science*. 2010. Vol. 21. № 3. P. 349–354. <https://doi.org/10.1177/0956797610362647>
- Tinbergen N.* The Study of Instinct. Oxford: Clarendon Press, 1974. 228 p.
- Todorov A., Baron S. G., Oosterhof N. N.* Evaluating Face Trustworthiness: A Model Based Approach // *Social Cognitive and Affective Neuroscience*. 2008. Vol. 3. № 2. P. 119–127. <https://doi.org/10.1093/scan/nsn009>
- Todorov A.* et al. Social Attributions from Faces: Determinants, Consequences, Accuracy, and Functional Significance // *Annual Review of Psychology*. 2015. Vol. 66. P. 519–545. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143831>
- Verplaetse J., Vanneste S., Braeckman J.* You Can Judge a Book by Its Cover: The Sequel. A Kernel of Truth in Predictive Cheating Detection // *Evolution and Human Behavior*. 2007. Vol. 28. № 4. P. 260–271. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2007.04.006>
- Wilkowski B. M., Robinson M. D.* When Aggressive Individuals See the World More Accurately: The Case of Perceptual Sensitivity to Subtle Facial Expressions of Anger // *Personality and Social Psychology Bulletin*. 2012. Vol. 38. № 4. P. 540–553. <https://doi.org/10.1177/0146167211430233>
- Willis J., Todorov A.* First Impressions: Making Up Your Mind After a 100-Ms Exposure to a Face // *Psychological Science*. 2006. Vol. 17. № 7. P. 592–598. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01750.x>
- Willis M. L., Dodd H. F., Palermo R.* The Relationship Between Anxiety and the Social Judgements of Approachability and Trustworthiness // *PLoS One*. 2013. Vol. 8. № 10. P. e76825. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0076825>
- Zebrowitz L. A.* The Origin of First Impressions // *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology*. 2004. Vol. 2. № 1–2. P. 93–108. <https://doi.org/10.1556/jcep.2.2004.1-2.6>
- Zebrowitz L. A., Rhodes G.* Sensitivity to “Bad Genes” and the Anomalous Face Overgeneralization Effect: Cue Validity, Cue Utilization, and Accuracy in Judging Intelligence and Health // *Journal of Nonverbal Behavior*. 2004. Vol. 28. № 3. P. 167–185. <https://doi.org/10.1023/b:jonb.0000039648.55740.c7>
- Zebrowitz L. A., Montepare, J. M.* Appearance DOES Matter // *Science*. 2005. Vol. 308. № 5728. P. 1565–1567. <https://doi.org/10.1126/science.1114170>

References

- Allison, T., A. Puce, and G. McCarthy. 2000. Social Perception from Visual Cues: Role of the STS Region. *Trends in Cognitive Sciences* 4 (7): 267–278. [https://doi.org/10.1016/s1364-6613\(00\)01501-1](https://doi.org/10.1016/s1364-6613(00)01501-1)

- Ambady, N., and R. Rosenthal. 1992. Thin Slices of Expressive Behavior as Predictors of Interpersonal Consequences: A Meta-Analysis. *Psychological Bulletin* 111: 256–274. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.111.2.256>
- Apicella, C. L., and J. B. Silk. 2019. The Evolution of Human Cooperation. *Current Biology*: 29 (11): R447–R450. <https://doi.org/10.1016/j.cub.2019.03.036>
- Buss, D. M. 1989. Sex Differences in Human Mate Preferences: Evolutionary Hypotheses Tested in 37 Cultures. *Behavioral and Brain Sciences* 12 (1): 1–14. <https://doi.org/10.1017/s0140525x00023992>
- Butovskaya, M. L. 2004a. *Tainy pola. Muzhchina i zhenshchina v zerkale evoliutsii* [Secrets of Sex. Man and Woman in the Mirror of Evolution]. Fryazino: Vek 2. 368 p.
- Butovskaya, M. L. 2004b. *Yazyk tela: priroda i kul'tura* [Body Language: Nature and Culture]. Moscow: Nauchnyi Mir. 736 p.
- Butovskaya, M. L. et al. 2018. Associations of Physical Strength with Facial Shape in an African Pastoralist society, the Maasai of Northern Tanzania. *PLoS One* 13 (5): e0197738. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0197738>
- Butovskaya, M. L., Yu. I. Apalkova, and Yu. N. Fedenok. 2020. Empatiia i kooperatsiia kak sostavliaiushchie morfopsikhotipa «voina» u cheloveka: sravnitel'nyi analiz gruppy voennykh i kontrolya [Empathy and Cooperation as Components of the “Warrior” Morphopsychotype in Humans: a Comparative Analysis of a Military Group and a Control Group]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 1: 88–100. <https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.1.058-071>
- Butovskaya, M. L., and V. V. Rostovtseva. 2021. *Evoliutsiia al'truizma i kooperatsii cheloveka: biosotsial'naia perspektiva* [The Evolution of Human Altruism and Cooperation: A Biosocial Perspective]. Moscow: Lenand. 304 p.
- Butovskaya, M. L., P. A. Marakhovskaia, and V. V. Rostovtseva. 2022. Facial Cues to Physical Strength Increase Attractiveness but Decrease Aggressiveness Assessments in Male Maasai of Northern Tanzania. *Evolution and Human Behavior* 43 (2): 115–121. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2021.11.004>
- Campbell, A. A. 2002. *Mind of Her Own: The Evolutionary Psychology of Women*. Oxford: Oxford University Press. 431 p.
- Carré, J. M., and C. M. McCormick. 2008. In Your Face: Facial Metrics Predict Aggressive Behavior in the Laboratory and in Varsity and Professional Hockey Players. *Proceedings of the Royal Society B* 275 (1651): 2651–2656. <https://doi.org/10.1098/rspb.2008.0873>
- Cunningham, W. A. et al. 2004. Separable Neural Components in the Processing of Black and White Faces. *Psychological Science* 15 (12): 806–813. <https://doi.org/10.1111/j.0956-7976.2004.00760.x>
- Hamilton, W. D. 1964. The Genetical Evolution of Social Behaviour. I. *Journal of Theoretical Biology* 7 (1): 1–16. [https://doi.org/10.1016/0022-5193\(64\)90038-4](https://doi.org/10.1016/0022-5193(64)90038-4)
- Hart, A. J. et al. 2000. Differential Response in the Human Amygdala to Racial Outgroup vs Ingroup Face Stimuli. *Neuroreport* 11 (11): 2351–2355. <https://doi.org/10.1097/00001756-200008030-00004>
- Johnson, M. H. 2005. Subcortical Face Processing. *Nature Reviews Neuroscience* 6 (10): 766–774. <https://doi.org/10.1038/nrn1766>
- Kanwisher, N., J. McDermott J., and M. M. Chun. 1997. The Fusiform Face Area: a Module in Human Extrastriate Cortex Specialized for Face Perception. *Journal of Neuroscience* 17 (11): 4302–4311. <https://doi.org/10.1523/JNEUROSCI.17-11-04302.1997>
- Langlois, J. H., and L. A. Roggman. 1990. Attractive Faces are Only Average. *Psychological Science* 1 (2): 115–121. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.1990.tb00192.x>
- Little, A. C., B. C. Jones, and L. M. De Bruine. 2011. Facial Attractiveness: Evolutionary Based Research. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences* 366 (1571): 638–1659. <https://doi.org/10.1098/rstb.2010.0404>

- Lobaskova, M. M., et al. 2021. Psikhometricheskii analiz oprosnika agressivnosti Bassa — Perri [Psychometric Analysis of the Buss-Perry Aggression Questionnaire]. *Teoreticheskaia i eksperimental'naia psikhologiya* 14 (4): 28–38.
- Lorenz, K. 2023. *Agressiia, ili Tak nazyvaemoe zlo* [Aggression, or the So-Called Evil]. Moscow: AST. 416 p.
- Mishkevich, A. M., et al. 2022. Aprobatsiia kratkoi i sverkhkratkoi versii voprosnika Big Five Inventory-2: BFI-2-S i BFI-2-XS [Approbation of the Short and Extra-Short Versions of the Big Five Inventory-2: BFI-2-S and BFI-2-XS]. *Psikhologicheskii zhurnal* 43 (1): 95–108. <https://doi.org/10.31857/S020595920017744-4>
- Morton, J., and M. H. Johnson. 1991. CONSPEC and CONLERN: a Two-Process Theory of Infant Face Recognition. *Psychological Review* 98 (2): 164–171. <https://doi.org/10.1037/0033-295X.98.2.164>
- Pettigrew, T. F., and L. R. Tropp. 2006. A Meta-Analytic Test of Intergroup Contact Theory. *Journal of Personality and Social Psychology* 90 (5): 751–783. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.90.5.751>
- Puts, D. A. 2010. Beauty and the Beast: Mechanisms of Sexual Selection in Humans. *Evolution and Human Behavior* 31 (3): 157–175. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2010.02.005>
- Rhodes, G. 2006. The Evolutionary Psychology of Facial Beauty. *Annual Review of Psychology* 57: 199–226. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.57.102904.190208>
- Rhodes, G., et al. 2001. Do Facial Averageness and Symmetry Signal Health? *Evolution and Human Behavior* 22: 31–46. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(00\)00060-X](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(00)00060-X)
- Rohrbeck, P., A. Kersting, and T. Suslow. 2023. Trait Anger and Negative Interpretation Bias in Neutral Face Perception. *Frontiers in Psychology* 14: 1086784. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2023.1086784>
- Rostovtseva, V. V., et al. 2021. Litso altruista: eksperimentalnoe issledovanie prosotsialnogo povedeniia i morfologii litsa buriat yuzhnoi Sibiri [The Face of an Altruist: an Experimental Study of Prosocial Behavior and Facial Morphology of the Buryats of Southern Siberia]. *Ekspertimental'naia psikhologiya* 14 (2): 85–100. <https://doi.org/10.17759/exppsy.2021140206>
- Said, C. P., N. Sebe, and A. Todorov. 2009. Structural Resemblance to Emotional Expressions Predicts Evaluation of Emotionally Neutral Faces. *Emotion* 9 (2): 260. <https://doi.org/10.1037/a0014681>
- Stirrat, M., and D. I. Perrett. 2010. Valid Facial Cues to Cooperation and Trust: Male Facial Width and Trustworthiness. *Psychological Science* 21 (3): 349–354. <https://doi.org/10.1177/0956797610362647>
- Tinbergen, N. 1974. *The Study of Instinct*. Oxford: Clarendon Press. 228 p.
- Todorov, A., S. G. Baron, and N. N. Oosterhof. 2008. Evaluating Face Trustworthiness: A Model Based Approach. *Social Cognitive and Affective Neuroscience* 3 (2): 119–127. <https://doi.org/10.1093/scan/nsn009>
- Todorov, A., et al. 2015. Social Attributions from Faces: Determinants, Consequences, Accuracy, and Functional Significance. *Annual Review of Psychology* 66: 519–545. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-113011-143831>
- Verplaetse, J., S. Vanneste, and J. Braeckman. 2007. You Can Judge a Book by Its Cover: The Sequel. A Kernel of Truth in Predictive Cheating Detection. *Evolution and Human Behavior* 28 (4): 260–271. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2007.04.006>
- Wilkowski, B. M., and M. D. Robinson. 2012. When Aggressive Individuals See the World More Accurately: The Case of Perceptual Sensitivity to Subtle Facial Expressions of Anger. *Personality and Social Psychology Bulletin* 38 (4): 540–553. <https://doi.org/10.1177/0146167211430233>
- Willis, J., and A. Todorov. 2006. First Impressions: Making Up Your Mind After a 100-ms Exposure to a Face. *Psychological Science* 17 (7): 592–598. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9280.2006.01750.x>

- Willis, M. L., H. F., Dodd, and R. Palermo. 2013. The Relationship Between Anxiety and the Social Judgements of Approachability and Trustworthiness. *PLoS One* 8 (10):76825. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0076825>
- Zebrowitz, L. A. 2004. The Origin of First Impressions. *Journal of Cultural and Evolutionary Psychology* 2 (1-2): 93–108. <https://doi.org/10.1556/jcep.2.2004.1-2.6>
- Zebrowitz, L. A., and G. Rhodes. 2004. Sensitivity to “Bad Genes” and the Anomalous Face Overgeneralization Effect: Cue Validity, Cue Utilization, and Accuracy in Judging Intelligence and Health. *Journal of Nonverbal Behavior* 28 (3): 167–185. <https://doi.org/10.1023/b:jonb.0000039648.55740.c7>
- Zebrowitz, L. A., and J. M. Montepare. 2005. Appearance DOES Matter. *Science* 308 (5728): 1565–1567. <https://doi.org/10.1126/science.1114170>

© Т. К. Федотова, А. К. Горбачева

О СООТНОШЕНИИ СОМАТИЧЕСКОЙ И ПОЛОВОЙ ЗРЕЛОСТИ В ПЕРИПУБЕРТАТНОМ ВОЗРАСТЕ (НА ПРИМЕРЕ ЛОНГИТУДИНАЛЬНОГО ОБСЛЕДОВАНИЯ МОСКОВСКИХ ШКОЛЬНИЦ)

Проблема соотношения соматической и половой зрелости неизменно сохраняет актуальность в популяционном мониторинге, учитывая значительное межгрупповое разнообразие и временную изменчивость этого соотношения. Рассматривается взаимосвязь динамики соматических размеров (длина и масса тела, ширина таза), развития молочных желез и возраст менархе московских школьниц 8–17 лет, обследованных лонгитудинальным методом в 1982–1991 годах; численность выборки 125 человек. Для соматических показателей и развития молочных желез строились линии динамики погодовых приростов, которые сглаживались по методу наименьших квадратов, по сглаженным кривым рассчитывались пики приростов размера (в годах), абсолютная величина прироста (в мм, см, кг или баллах); и дельта (в годах) между пиком прироста показателя и возрастом менархе. Для анализа материала использовалась программа STATISTICA 10. Пик приростов длины тела (ПСП) по результатам внутригруппового анализа опережает возраст менархе (13,03 года) на полтора года, ширины таза (ПСТ) опережает возраст менархе на полгода, развития молочных желез на год. Пик прироста массы тела (ПСМ) совпадает с возрастом менархе, и претендовать на роль очевидного триггера возраста менархе может с наибольшим основанием только ПСП. Наиболее высокий уровень корреляций ПСП с возрастом ПСМ и ПСТ и возрастом менархе — 0,62–0,68 — позволяет считать возраст ПСП системообразующим фактором в перипубертатном возрасте и, видимо, отражает единую генетическую регуляцию возрастной динамики перечисленных параметров. Эту закономерность подтверждают и результаты факторного анализа. Первый «генеральный» фактор темпа морфофизиологического развития в пубертате, доля общей изменчивости которого составляет 0,25, имеет максимальные достоверные нагрузки на возраст ПСП (0,88), ПСТ (0,82), ПСМ (0,85) и возраст менархе (0,76). Чем раньше имеет место

Федотова Татьяна Константиновна — д. б. н., ведущий научный сотрудник, НИИ и Музей антропологии им. Д. Н. Анучина МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, д. 11). Эл. почта: tatiana.fedotova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7750-7924>

Горбачева Анна Константиновна — к. б. н., старший научный сотрудник, НИИ и Музей антропологии им. Д. Н. Анучина МГУ им. М. В. Ломоносова, (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, д. 11). Эл. почта: angoria@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5201-7128>

* Научное исследование проведено при поддержке темы НИР МГУ им. М. В. Ломоносова «Евразийская антропология в координатах времени и пространства» (Номер ЦИТиС: 123).

пубертатное ускорение роста соматических размеров, тем раньше наступает менархе — и противоположный вариант. По результатам факторного анализа дефинитивный соматический статус, в частности, длина тела в 17 лет, практически не зависит от событий пубертатного возраста; развитие молочных желез имеет в пубертате автономную динамику.

Ключевые слова: биологическая антропология, девочки школьного возраста 8–17 лет, половое созревание, менархе, пик скорости роста

Ссылка при цитировании: Федотова Т. К., Горбачева А. К. О соотношении соматической и половой зрелости в перипубертатном возрасте (на примере лонгитудинального обследования московских школьниц) // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 360–375.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/360-375

Original Article

© Tatyana Fedotova, and Anna Gorbacheva

SOMATIC AND SEXUAL MATURITY IN PERIPUBERTY (A LONGITUDINAL STUDY OF MOSCOW SCHOOLGIRLS)

The issue of the association between somatic and sexual maturity is relevant in population monitoring due to significant variability in this association between groups and over time. This study examines the age-related changes in somatic dimensions (height, weight and pelvic diameter), breast development and age at menarche in Moscow schoolgirls aged 8–17 years, who were observed over a period of nine years (1982–1991). A total of 125 individuals were included in the study. First, the patterns of one-year dimension gain dynamics were calculated, then they were smoothed using the least squares method. The smoothed curves were used to determine the peak gain of each dimension in years, the absolute level of the peak in centimeters, kilograms or scores, and the delta (in years) between the peak of the dimension and menarche. Peak height velocity (PHV) occurs 1.5 years before menarche (at 13.03 years), peak pelvic velocity (PPV) occurs 0.5 years before, and peak breast development occurs 1 year before menarche. Peak weight velocity (PWV) coincides with menarche; therefore, PHV is the most likely trigger of menarche. The high correlation between PHV and PPV, PMV and menarche (0.62–0.68) suggests that PHV is a key factor in puberty and may reflect common genetic regulation of the dynamics of the parameters under discussion. This conformity is supported by the results of factor analysis. The first ‘general’ factor of development rate in puberty has the most significant positive loadings on PHV (0.88), PPV (0.82), PWV (0.85) and age at menarche (0.75). The earlier somatic pubertal acceleration occurs, the earlier menarche occurs — and vice versa. According to factor analysis, the final somatic status (e.g. definite height) does not depend on pubertal events. The same applies to breast development, which has independent dynamics throughout puberty.

Keywords: biological anthropology, schoolgirls aged 8–17 years, sexual maturation, menarche, peak height velocity

Authors Info: Fedotova, Tatyana K. — Doctor of Biology, Associated Professor, Lomonosov Moscow State University, Anuchin Institute and Museum of Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tatiana.fedotova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7750-7924>

Gorbacheva, Anna K. — Ph.D. in Biology, Senior Researcher, Lomonosov Moscow State University, Anuchin Institute and Museum of Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: angoria@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5201-7128>

For citation: Fedotova, T. K., and A. K. Gorbacheva. 2026. Somatic and Sexual Maturity in Peripuberty (A Longitudinal Study of Moscow Schoolgirls). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 360–375.

Funding: This work was supported by the Lomonosov Moscow State University research topic “Eurasian Anthropology in Space and Time Coordinates” (CITA number: 123).

Введение

Проблема соотношения соматической и половой зрелости имеет такую же долгую историю, как и систематический мониторинг ростовых процессов в странах мира в целом. Однако и сегодня она так же далека от окончательного разрешения, как и в прошлом веке. Не только потому, что это соотношение, наиболее наглядно иллюстрируемое связанностью пика скорости роста длины тела и наступления возраста менархе, имеет значительную межгрупповую вариацию, но и потому, что эта корреляция не является константой и для отдельно взятой популяции и подвержена временным колебаниям, как и сами соматические размеры и возраст менархе. Так, начало III тысячелетия ознаменовалось на фоне замедления/окончания процесса акцелерации нарастанием ряда негативных тенденций, в том числе грацилизацией телосложения и снижением связи между половым созреванием и формированием дефинитивных размеров тела, что показано на материалах многолетнего систематического обследования детей Москвы (Ямпольская 2000). Информативность соматических показателей, в частности, длины и массы тела, как биомаркеров полагается небольшой в связи со значительной вариабельностью дефинитивных размеров тела и трудностью их точного количественного учета для определения конкретной стадии полового созревания. Помимо прочего, вопрос о причинно-следственных связях при рассмотрении динамики соматического развития и процессов полового созревания остается открытым — можно ли считать соматические изменения триггером, в частности, наступления менархе или оба явления суть следствия нового уровня обменных процессов.

Морфологические критерии биологического возраста, в частности, скелетное и половое развитие, в меньшей степени скелетное и соматическое развитие, достаточно тесно связаны и в некоторые периоды взаимозаменяемы (Хрисанфова 1999). Ведущее значение для пубертатного периода онтогенеза имеет состояние гипоталамо-гипофизарно-гонадной системы, параметры которой скоррелированы с большим числом морфологических и функциональных признаков, в той или иной мере гормонально зависимых, в их числе скелетное, половое, в меньшей степени соматическое развитие (Хрисанфова 1999).

Тем не менее, возраст максимального ускорения роста размеров тела, в первую очередь скелетных, предшествует появлению вторичных половых признаков, в

частности, опережает на год-два появление менархе, что систематически отмечалось и отмечается в ростовых исследованиях (Соловьева 1973; Largo, Prader 1983), минимальное отставание по результатам продольных исследований на один год, максимальное на три (Zhu et al. 2008). Приводимые в литературе коэффициенты корреляции между возрастом пика скорости роста и возрастом менархе составляют значительную величину 0,71–0,77, в отдельных случаях даже 0,93 (Tanner 1962; Hoshi, Kouchi 1981), что существенно превышает уровни корреляций менархе с показателями поперечного развития тела — массой тела, жировыми складками и обхватом плеча — 0,13–0,3 (Billewicz et al. 1981). При рассмотрении взаимосвязи пяти показателей физиологической зрелости — менархе, пик скорости роста, 75% скелетной зрелости, появление локтевой сесамовидной кости (ulnar sesamoid), 90% зубной зрелости — самые высокие корреляции выявлены для возраста менархе с возрастом пика скорости роста (Demirjian et al. 1985). В литературе обсуждается общая причина динамики длины тела (пика скорости роста) и полового созревания — скорость прироста массы тела в младенчестве, стратегическом повышено чувствительном периоде онтогенеза, когда закладывается долгосрочная программа всего онтогенеза (Dunger et al. 2006; Ong et al. 2006). Результаты морфологических исследований хорошо соответствуют результатам современных генетических работ: генетические детерминанты пубертатного роста связаны, в том числе, и с репродуктивными показателями (Bradfield et al. 2023; Tsinopoulou et al. 2025).

В задачу настоящего исследования входит оценка ассоциации соматической и половой зрелости в перипубертатном возрасте, в частности, корреляции возраста менархе и развития молочных желез как наиболее информативных показателей полового созревания с динамикой соматических показателей — динамикой приростов длины тела, массы тела, ширины таза — на материалах продольного обследования московских школьниц 8–17 лет в 1982–1991 годах. Результаты работы позволят, во-первых, дать сравнительную оценку тесноты связи соматических показателей разного биологического содержания с показателями полового созревания, во-вторых, еще раз вернуться к вопросу о триггерах возраста менархе, в-третьих, подтвердить информативность пика скорости роста как самостоятельного маркера биологического возраста.

Материалы и методы

К исследованию привлечена продольная серия данных, собранная на протяжении 1982–1991 годов в московских школах Ю. А. Ямпольской, и задействованная ранее в нашей совместной монографии (Дерябин и др. 2006). Численность выборки девочек 125 человек, измерения проводились с частотой раз в год в одно и то же календарное время (весной), на момент начала исследования детям было 8 лет, в конце — 17 лет. В настоящей работе используются длина тела, масса тела, ширина таза, возраст менархе (Me), зафиксированный с точностью до месяца, развитие молочной железы (Ma) в баллах. Напомним порядок появления вторичных половых признаков в широком смысле: увеличение ширины таза — округление бедер (увеличение обхвата бедер) — появление молочных желез — волос на лобке — волос в подмышечных впадинах — менархе. К сожалению, обхват бедер измерялся только с 11 лет, и построить корректно динамику приростов не представилось возможным, а появление аксиллярного

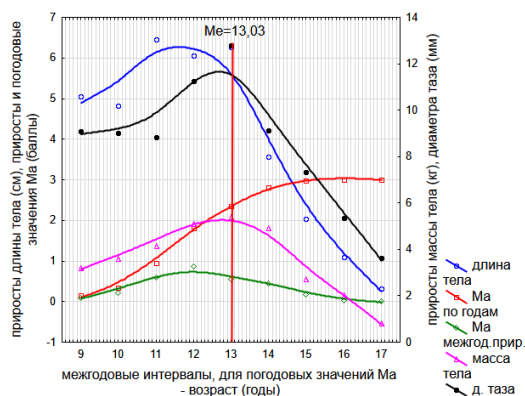


Рис. 1. Межгодовая динамика приростов длины тела (см), массы тела (кг), диаметра таза (мм), приростов и годовых уровней развития молочной железы у московских школьниц 8–17 лет 1982–1991 гг. (по оси X: 9 — интервал между 8 и 9 годами, ... 17 — между 16 и 17 годами)

Fig. 1. Year increments dynamics of height (cm), weight (kg), pelvic diameter (mm), year increments and mean values of breast (points) of Moscow schoolgirls aged 8–17 years 1982–1991. (Axe X: 9 — age interval between 8 and 9 years, ..., 17 — between 16 and 17 years)

роста была подробно изложена в наших предыдущих работах (Федотова и др. 2025). Для анализа материала использовалась программа STATISTICA 10.

и лобкового оволосения значительно уступает в информативности развитию молочных желез и менархе: степень развития третичного волосяного покрова категорически не подходит, например, для межгрупповых сравнений. Так, по материалам обследования 1960-х, по развитию волос на лобке и в подмышечных впадинах долганские школьники Таймыра (монголоидная группа) обоего пола существенно отставали от русских подростков Москвы (европеоидной группы) при идентичности возраста менархе обеих групп (Соловьева, Фетисов 1968). Для всех соматических показателей и развития молочных желез строились линии динамики годовых приростов, которые сглаживались по методу наименьших квадратов, по сглаженным кривым рассчитывались пики приростов размера (в годах), абсолютная величина прироста (в мм, см, кг или баллах); и дельта (в годах) между пиком прироста показателя и возрастом менархе. Методика определения возраста пика скорости

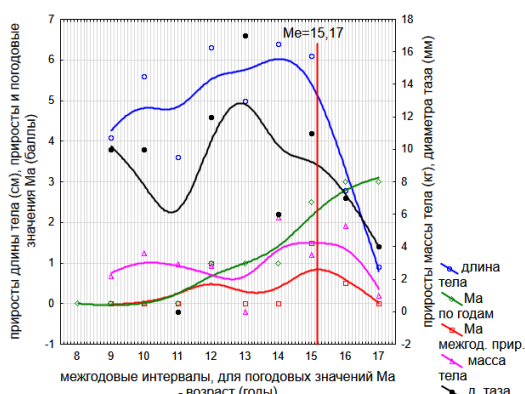
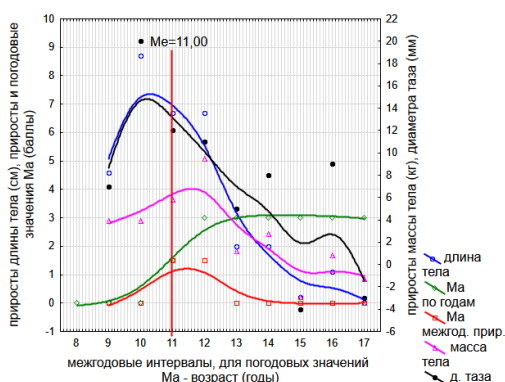


Рис. 2. Пример межгодовой динамики приростов длины тела (см), массы тела (кг), диаметра таза (мм), приростов и годовых уровней развития молочной железы у девушки с ранним (а) и поздним (б) возрастом менархе

Fig. 2. The samples of year increments dynamics of height (cm), weight (kg), pelvic diameter (mm), year increments and mean values of breast (points) of schoolgirl with early (a) and late (b) age at menarche

Результаты

На *Рис. 1* приведена динамика приростов размеров тела (длина, масса, ширина таза) и развития молочных желез для всей лонгитудинальной выборки 1982–1991 гг. обследования, и отмечен возраст менархе. Рисунок является классической иллюстрацией закономерного чередования периодов роста и развития на восходящем отрезке онтогенеза — пики приростов длины тела (ПСР) и ширины таза (ПСТ) предшествуют появлению менархе, показателю физиологической зрелости организма (13,03 года). ПСР опережает возраст менархе примерно на полтора года, ПСТ на полгода, развития молочных желез на год. Пик прироста массы тела (ПСТМ) практически совпадает с возрастом менархе, и претендовать на роль очевидного триггера возраста менархе может соответственно с наибольшим основанием только ПСР.

На *Рис. 2* приведена индивидуальная динамика приростов размеров тела и величины Ма и динамика абсолютных значений развития молочной железы сквозь весь интервал 8–17 лет у девочек с ранним возрастом менархе — 11 лет (*Рис. 2а*) и поздним возрастом менархе 15, 17 лет (*Рис. 2б*). В случае раннего возраста менархе 11 лет пик пубертатного ускорения роста скелетных размеров (длины тела и ширины таза) приходится примерно на 10 лет (10,25–10,20), опережая возрасте Ме чуть меньше, чем на год, пик приростов массы тела и молочной железы, напротив, отстает от возраста Ме примерно на полгода, развитие молочной железы Ма на момент наступления менархе составляет 1,5 балла. В случае позднего возраста менархе (15,17 лет) динамика приростов длины тела имеет слабо выраженный пик, приходящийся на 14,04 года, т. е. также примерно на год раньше возраста Ме, как и в случае раннего Ме; пик приростов ширины таза в 12,89 года — двумя с лишним годами ранее возраста Ме, пик приростов массы тела и уровня развития молочной железы практически совпадает с возрастом Ме, развитие молочной железы Ма на момент наступления менархе составляет почти 2,5 балла.

На *Рис. 3* приведена гистограмма распределения возраста ПСР с отчетливой двувещинностью в 10,5–11 лет и в 12–12,5 лет, которые условно «делят» выборку на девочек

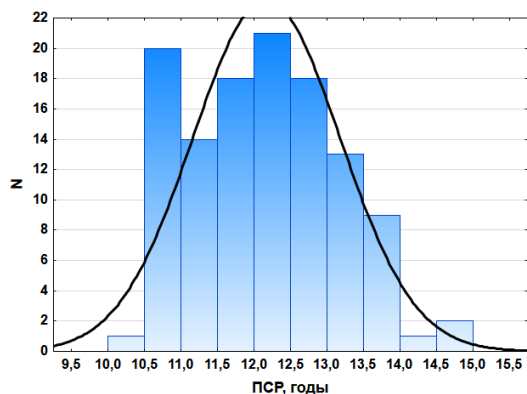


Рис. 3. Гистограмма распределения возраста ПСР в выборке московских школьниц 8–17 лет
Fig. 3. Histogram of distribution of PHV in Moscow schoolgirls aged 8–17 years

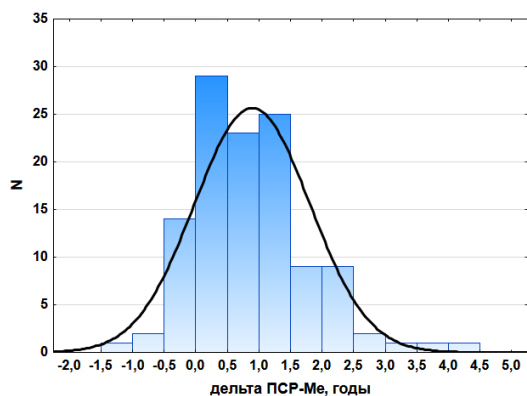


Рис. 4. Гистограмма распределения величины дельты между возрастaми ПСР и менархе в выборке московских школьниц 8–17 лет
Fig. 4. Histogram of distribution of delta between PHV and age at menarche in Moscow schoolgirls aged 8–17 years

с более ранним ускорением роста тела в длину и более поздним, иначе с относительно ускоренным и относительно замедленным пубертатом. Такую же двувёршинность имеет и распределение показателя «дельта» (Рис. 4) — возрастной интервал в годах между ПСР и возрастом менархе: либо фактически нулевой «зазор», или различия в год-полтора. В первом случае ПСР и наступление менархе почти совпадают по возрасту и весь ускоренный пубертатный период укладывается в сжатые сроки, во втором случае ПСР значительно опережает наступление менархе и пубертат растянут во времени.

В Табл. 1 приведены корреляции Спирмена для ряда переменных, описывающих динамику соматической и половой зрелости в перипубертатном периоде: возраст пика скорости роста длины тела (ПСР), массы тела (ПСМ), диаметра таза (ПСТ), абсолютные значения прироста длины тела, массы тела, ширины таза в возрасте пика, возраст менархе, дельта между возрастом ПСР и возрастом менархе, значения Ма и массы тела в возрасте менархе, дельта между возрастом начала и завершения развития Ма, длина тела в 17 лет — фактически дефинитивный показатель у 17-летних девушек. Достоверные корреляции отмечены красным цветом. Обращает на себя внимание наиболее высокий в целом уровень корреляций ПСР с другими показателями: возрастом ПСМ и ПСТ и возрастом менархе — 0,62–0,68, что позволяет считать ПСР неким системообразующим фактором в перипубертатном возрасте. Возраст ПСР связан отрицательной корреляцией с величиной абсолютного прироста и дельтой — чем раньше имеет место пубертатное ускорение роста, тем выше его интенсивность и тем длительнее (продолжительнее) пубертат. Возраст Ме связан с величиной дельты положительной корреляцией, что, видимо, и отражает двувёршинность распределения как последнего признака, так и ПСР, и, соответственно, наличие значительной изменчивости соотношения возрастов пика скорости роста и наступления менархе. Дефинитивная длина тела связана корреляциями преимущественно очень небольшой величины только с абсолютными приростами размеров тела и массой тела в возрасте менархе. Балл развития молочной железы в возрасте менархе обнаруживает значительную корреляцию только с продолжительностью пубертата (0,61).

В Табл. 2 приведены результаты факторного анализа тех же выше перечисленных переменных. Первый фактор, доля общей изменчивости которого составляет 0,25, имеет максимальные достоверные нагрузки на возраста ПСР (0,88), ПСТ (0,82) и ПСМ (0,85) и возраст менархе (0,76). Чем раньше имеет место пубертатное ускорение роста соматических размеров, тем раньше наступает менархе — и противоположный вариант. Таким образом, это генеральный фактор темпа морфофизиологического развития в пубертате. Наибольшая нагрузка фактора на показатель ПСР подтверждает статус ПСР как «цементирующего», если угодно, организующего фактора в пубертате, что фиксирует также и корреляционный анализ. Второй фактор имеет высокие нагрузки только на два показателя — степень развития молочной железы в возрасте менархе (0,74) и продолжительность пубертата (0,89). Чем более растянут во времени пубертат, тем больший балл Ма будет иметь место по его завершении (т. е. в возрасте начала менархе). Третий фактор имеет высокие положительные достоверные нагрузки на массу тела в возрасте начала Ме (0,71) и абсолютные приросты массы тела (0,77). Для этого фактора отмечается также достаточно высокая (0,66), хоть и недостоверная нагрузка на длину тела в возрасте 17 лет, так что условно его можно обозначить как фактор дефинитивного соматического статуса, практически не зависящий от событий пубертата. Четвертый фактор имеет единственную достоверную положительную нагрузку уровня 0,81 на длительность формирования молочной железы, происходящую, соответственно, автономно от упомянутых выше процессов.

Таблица 1

Уровни корреляций (по Спирмену) показателей, описывающих динамику соматической и половой зрелости в перипубертарном периоде

	ПСР	ПСМ	ПСТ	тах/пр. роста	тах/пр. массы	тах/пр. д.таза	Ме	дельта ПСР-Ме	Ма/ Ме	масса/ Ме	дельта Ma	рост 17
ПСР	1,00	0,68	0,68	-0,33	-0,02	0,05	0,62	-0,42	-0,29	-0,08	0,17	-0,01
ПСМ	—	1,00	0,69	-0,26	0,04	-0,04	0,60	-0,17	-0,25	-0,21	0,08	-0,01
ПСТ	—	—	1,00	-0,25	0,04	0,06	0,51	-0,19	-0,19	-0,17	0,17	0,04
тах пр.роста	—	—	—	1,00	0,25	0,34	-0,47	-0,14	-0,19	-0,11	-0,24	0,23
тах пр.массы	—	—	—	—	1,00	0,49	-0,15	-0,19	-0,10	0,44	-0,03	0,28
тах пр.д.таза	—	—	—	—	—	1,00	-0,22	-0,26	-0,18	0,12	-0,01	0,21
Ме	—	—	—	—	—	—	1,00	0,37	0,18	0,21	0,33	0,00
дельта ПСР-Ме	—	—	—	—	—	—	—	1,00	0,62	0,39	0,27	-0,00
Ма/Ме	—	—	—	—	—	—	—	—	1,00	0,30	0,01	0,01
масса/Ме	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1,00	0,23	0,45
дельта Ma	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1,00	-0,05
рост 17	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	1,00

Примечание: красным цветом выделены значения с уровнем достоверности $p < 0,05$

Note: Red mares fix significant values, $p < 0,05$

Таблица 2

**Результаты факторного анализа показателей, описывающих динамику
соматической и половой зрелости в перипубертатном периоде**

Признаки	Фактор 1	Фактор 2	Фактор 3	Фактор 4
ПСР	0,88	0,23	-0,01	0,11
ПСМ	0,85	0,12	-0,09	-0,08
ПСТ	0,82	0,16	0,05	0,06
тах пр.роста	-0,38	0,29	0,32	-0,46
тах пр.массы	-0,04	0,28	0,77	0,15
тах пр.д.таза	-0,08	0,41	0,66	0,04
Ме	0,76	-0,53	-0,03	0,20
дельта ПСР-Ме	-0,13	-0,89	-0,01	0,10
масса Ме	-0,09	-0,54	0,71	0,19
Ма/Ме	-0,22	-0,74	-0,07	0,01
дельта Ма	0,16	-0,17	0,18	0,81
рост 17	0,13	-0,26	0,66	-0,48
Общ.дис.	3,02	2,42	2,13	1,23
Доля общ	0,25	0,20	0,18	0,10

Примечание: красным выделены нагрузки > 0,700

Note: Red marcs fix loads > 0,700

Обсуждение

Основной глобальный итоговый результат работы — ПСР является системообразующим фактором морфофизиологического развития и надежным индикатором биологического возраста в перипубертатном периоде. Это принципиально новый и актуальный статус ПСР на фоне других соматических критериев. Еще раз обращаем внимание читателя, что из спектра морфологических критериев биологического возраста (соматическое развитие, половое развитие, зубной возраст, скелетный (костный) возраст) наиболее универсальным, информативным на протяжении всего онтогенеза, тесно связанным с соматическим статусом, является скелетный возраст, используемый в отечественной антропологии не только как индикатор темпов онтогенеза, но и как мера адаптации популяции к среде (Бацевич 2022). Морфологические критерии биологического возраста (например, скелетное и половое развитие, в меньшей степени скелетное и соматическое развитие) достаточно тесно связаны и в некоторые периоды взаимозаменяемы (Хрисанфова 1999). Скелетный возраст имеет значимые связи с соматическим развитием, но последнее отражает изменение размеров, в то время как первый является исключительно индексом зрелости и отражает биохимическую структуру ткани. Это позволяет заключить, что два разных по биологическому содержанию индикатора контролируются однотипными биологическими механизмами под эгидой генетических факторов (Gasser et al. 2013; Molinari et al. 2013).

По материалам межгрупповых исследований ПСР является самостоятельным информативным маркером темпов онтогенеза популяции, триггером возраста менархе,

индикатором межгруппового соматического разнообразия и секулярной динамики и обсуждается в разных контекстах в современных акусологических работах (*Hoshi, Kouchi* 1981; *Higuchi et al.* 2023; *Sabinkar et al.* 2023; *Koziet et al.* 2024; *Retzepis et al.* 2024); разделяет выборки на более патриархальные (традиционные) и более «модернизированные», по определению Бацевича (*Бацевич* 2022), и является, таким образом, эквивалентом скелетного возраста в отсутствие рентгеноантропологических данных.

В настоящем исследовании ПСР определяет два полюса внутригрупповой вариации морфофизиологического развития. Ранний возраст ПСР сочетается с более интенсивным скачком роста длины тела, более ранним возрастом менархе и растянутым во времени пубертатом, т. е. большой дельтой между возрастными ПСР и менархе (индивидуально встречаются и ранние варианты развития с короткой дельтой). Поздний возраст ПСР сочетается с менее интенсивным скачком роста, поздним возрастом менархе и сжатым во времени пубертатом. Аналогичное наблюдение обсуждает Е. Балахонова (*Балахонова* 1991): пубертатный рост у раносозревающих девочек занимает меньший отрезок времени и происходит более интенсивно, чем у поздносозревающих; на момент начала подросткового спурта вес и состав тела постоянен в группах разного биологического возраста (по возрасту менархе) при достоверных отличиях возраста и длины тела. Динамика массы тела и развития молочной железы находится в естественной логичной связке, поскольку то и другое является производным поперечного развития тела, в первую очередь жиросложения. Развитие молочной железы на момент возраста Ме имеет значительную вариативность от 1,2 до 3 баллов. Последний тезис хорошо согласуется с тем фактом, что показатели полового созревания связаны друг с другом интенсивностью небольшой степени, но каждый из них, особенно возраст менархе, имеет более существенные связи с возрастом ПСР. (*Largo, Prader* 1983). Пик скорости роста неизменно входит в комплекс параметров, характеризующих темпы морфофункциональной дифференцировки в пубертатном возрасте (*Durda-Masny et al.* 2019). Интерпретировать связь маркеров биологического возраста (скелетный возраст, менархе) с пиком скорости роста длины тела следует с известной осторожностью, имея в виду уникальные характеристики роста разных/отдельных гомогенных популяций (*Gerber, Pienaar* 2024).

Ранее авторами на материалах лонгитудинального исследования московских школьников в 1960-х отмечено (работа в печати), как и в настоящем исследовании, что возраст ПСР четко предшествует возрасту менархе, чем быстрее темпы соматического роста, тем в более раннем возрасте наступает менархе. Для индивидуальной динамики приростов массы тела и наступления менархе таких четких соответствий не выявлено, динамика приростов ИМТ имеет флуктуирующий почти случайный характер. Корреляции возраста ПСР с возрастом менархе имеют значительную величину 0,72, корреляции абсолютной величины (уровня) ПСР связаны с возрастом менархе ассоциациями существенно меньшего уровня -0,37. Величина корреляций с возрастом менархе для однолетних возрастных групп на интервале 8–17 лет имеет примерно один и тот же уровень для абсолютных значений длины и массы тела, а динамика корреляций совпадает вплоть до 13-летнего возраста включительно, а далее плавно уменьшается для массы тела, продолжая оставаться достоверной, и резко падает для длины тела, будучи уже недостоверной в возрастах 15–17 лет. Высокие корреляции возраста менархе с возрастом ПСР, отмечаемые в мировой литературе (*Bradfield et al.* 2024; *Tsinopoulou et al.* 2025), иллюстрируют факт единой генетической регуляции, что позволяет говорить

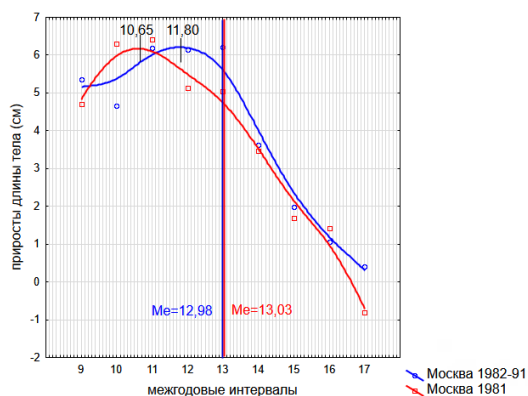


Рис. 5. Сравнительная динамика межгодовых приростов длины тела (см) в выборках московских школьниц 1980-х, обследованных продольным и поперечным методами

Fig. 5. Comparative dynamics of year increments of height (cm) of Moscow schoolgirls, examined by cross-sectional and longitudinal methods

массы тела при наступлении менархе имеет также и значительную межгрупповую вариабельность, например, у аборигенов Приамурья и Якутии достоверно ниже, чем у девочек пришлого населения (Учакина и др. 2004). Этот факт, очевидно, также не соответствует гипотезе Р. Фриш критического «универсального» порогового веса как причине (триггеру) наступления менархе, апеллирующей к жировой ткани как главному энергоресурсу функции воспроизводства.

Оговорим важный аспект нашего исследования. Для получения несмещенных представлений о механизмах, темпах и динамике роста, корректной оценке биологических связей процессов роста и созревания организма в аукологии и возрастной физиологии идеальной стратегией является лонгитудинальное (продольное) исследование, представляющее собой последовательное измерение одних и тех же детей в течение ряда лет с постоянными, например, годовыми или полугодовыми интервалами (Бунак 1962; Ямпольская 2000; Tanner 1962). Насколько сопоставимы или не сопоставимы результаты продольных и поперечных исследований, например, при оценке соотношения пика скорости роста и возрасте менархе? На Рис. 5 приведена динамика длины тела и возраст менархе для выборки 1982–1991 гг., обследованной продольным методом, и поперечного обследования московских школьниц 8–17 лет исторически сопоставимого 1981 года обследования. Соответственно год рождения участниц продольного обследования — 1974-й, года рождения участниц поперечного обследования с 1964 по 1973-й. Возраст менархе практически не различается в выборках, обследованных разными методами — 12,98 и 13,03 года. В свою очередь пик скорости роста в поперечной выборке опережает этот же показатель в продольной выборке примерно на год — 10,65 vs 11,8 лет, что логично, учитывая более ранний год рождения девочек пубертатного возраста в поперечной выборке. Этот пример, видимо, позволяет с **оговорками** использовать при необходимости и результаты поперечных исследований для анализа некоторых закономерностей онтогенеза.

о высокой информативности морфологического уровня изменчивости, в частности, показателя ПСР как уверенного триггера возраста менархе и информативного самостоятельного маркера биологического возраста.

Низкий уровень корреляций возраста менархе с величиной массы тела в этом возрасте (0,21) опровергает гипотезу Роуз Фриш (Frisch, Revelle 1970), постулировавшую, что достижение критической массы тела является триггером, запускающим ростовой спурт и одновременно наступление менархе, соответственно должно предшествовать пику скорости прироста длины тела, чего не наблюдается для рассматриваемой выборки, равно и для выборки 1960-х. В целом средний показатель

Заключение

Показатели соматической и половой зрелости в пубертатном возрасте составляют единую систему со своей иерархией, в которой пик скорости роста длины тела является системообразующим фактором, связанным наиболее высокими корреляциями с пиком скорости роста массы тела и ширины таза и возрастом менархе; высокий уровень корреляций может отражать единую генетическую регуляцию перечисленных параметров. Интенсивность пика скорости роста длины тела находится в обратной связи с возрастом ПСР. Возраст менархе и динамика развития молочных желез, входящие в комплекс показателей полового созревания, связаны между собой корреляциями существенно меньшей интенсивности, чем менархе с ПСР. При этом корреляция динамики развития молочных желез обнаруживает более тесную связь с показателем соматического развития — массой тела на момент первой Ме; автономная динамика этих показателей может отражать интенсивность поперечного развития тела, зависящего в немалой степени от развития жировотложения и определяемого в значительной, если не в исключительной, степени факторами среды — структурой питания, образом жизни, в первую очередь уровнем гиподинамии. ПСР имеет место ранее других событий морфофизиологического развития в пубертатном возрасте и единственный из соматических показателей может претендовать на роль триггера, в частности, возраста менархе. Длина тела в 17 лет, фактически дефинитивная длина тела для девушек, практически не связана с событиями пубертатного возраста.

Научная литература

- Балахонова Е. И. Изменчивость соматических параметров у девочек в группах разного биологического возраста в перипубертатный период. Автореф. дисс. ... канд. биол. наук. Москва, 1991. 20 с.
- Бацевич В. А. Темпы возрастной изменчивости скелета в современных популяциях человека (антропологические аспекты). Автореф. дисс. ... докт. биол. наук. Москва, 2022. 46 с.
- Бунак В. В. Факторы, определяющие физическую дееспособность и физическое развитие в период роста // Труды V Науч. конф. по возрастной морфол., физиол. и биохимии. М.: Изд-во Акад. пед. наук РСФСР, 1962. С. 37–44.
- Дерябин В. Е., Федотова Т. К., Ямпольская Ю. А. Устойчивость морфологической структуры внутригрупповой изменчивости детей школьного возраста. М.: ВИНТИ № 50–В2006, 2006. 303 с.
- Соловьева В. С. Уровень полового созревания как один из показателей биологического возраста организма подростка и аспекты его применения // Рост и развитие ребенка. М.: Издательство Московского университета, 1973. С. 152–188.
- Соловьева В. С., Фетисов Г. В. Сравнительные данные по половому созреванию русских школьников Москвы и долган Таймыра // Вопросы антропологии. 1968. Вып. 29. С. 72–89.
- Учакина Р. В., Филиппова В. В., Соловьева М. И., Козлов В. К. Физическое и половое развитие девочек, проживающих в различных экологических зонах Приамурья и Якутии // Бюллетень физиологии и патологии дыхания. 2004. Вып. 19. С. 42–46.
- Федотова Т. К., Горбачева А. К., Пермякова Е. Ю. Информативность показателей биологического возраста в популяционном мониторинге (возраст менархе и пик скорости роста и их ассоциированность) // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2025. № 3. С. 40–50. <http://dx.doi.org/10.55959/MSU2074-8132-25-3-3>
- Хрисанфова Е. Н. Возрастная антропология // Антропология. М.: Издательство МГУ, 1999. С. 126–174.
- Ямпольская Ю. А. Физическое развитие школьников — жителей крупного мегаполиса в по-

- следние десятилетия: состояние, тенденции, прогноз, методика скрининг-оценки. Дисс. докт. биол. наук. Москва, 2000. 76 с.
- Billewicz W. Z., Fellowes H. M., Thomson A. M. Menarche in Newcastle upon Tyne Girls // *Annals of Human Biology*. 1981. Vol. 8. № 4. P. 313–320. <https://doi.org/10.1080/03014468100005111>
- Bradfield J. P., Kember R. L., Ulrich A., Balkhiyarova Z., Alyass A. et al. Trans-Ancestral Genome-Wide Association Study of Longitudinal Pubertal Height Growth and Shared Heritability with Adult Health Outcomes // *Genome Biology*. 2024. Vol. 25. № 1. P. 1–19. <https://doi.org/10.1186/s13059-023-03136-z>
- Demirjian A., Buschang P. H., Tanguay R., Patterson D. K. Interrelationships Among Measures of Somatic, Skeletal, Dental, and Sexual Maturity // *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics*. 1985. Vol. 88. № 5. P. 433–438. [https://doi.org/10.1016/0002-9416\(85\)90070-3](https://doi.org/10.1016/0002-9416(85)90070-3)
- Dunger D. B., Ahmed M. L., Ong K. K. Early and Late Weight Gain and the Timing of Puberty // *Molecular and Cellular Endocrinology*. 2006. Vol. 254–255. P. 140–145. <https://doi.org/10.1016/j.mce.2006.04.003>
- Durda-Masny M., Hanć T., Czapla Z., Szwed A. BMI at Menarche and Timing of Growth Spurt and Puberty in Polish Girls — Longitudinal Study // *Anthropologischer Anzeiger*. 2019. Vol. 76. № 1. P. 37–47. <https://doi.org/10.1127/anthranz/2019/0920>
- Frisch E. E., Revelle R. Height and Weight at Menarche and a Hypothesis of Critical Body Weights and Adolescent Events // *Science*. 1970. Vol. 169. № 3943. P. 397–398. <https://doi.org/10.1126/science.169.3943.397>
- Gasser T., Molinari L., Largo R. A Comparison of Pubertal Maturity and Growth // *Annals of Human Biology*. 2013. № 40. P. 341–347.
- Gerber B., Pienaar A. E. Exploratory Study into the Classification Agreement between Self-Reported Age of Menarche and Calculated Maturity Offset in Adolescent Girls: A Two-Year Follow-Up Study // *The Journal of Functional Morphology and Kinesiology*. 2024. Vol. 9. № 3. P. 1–15. <https://doi.org/10.3390/jfmk9030127>
- Higuchi Y., Matsumoto N., Fujiwara S., Ebuchi Y., Furujo M. et al. Association between Infant Breastfeeding Practices and Timing of Peak Height Velocity: A Nationwide Longitudinal Survey in Japan // *Pediatric Research*. 2023. Vol. 94. № 5. P. 1845–1854. <https://doi.org/10.1038/s41390-023-02706-y>
- Hoshi H., Kouchi M. Secular Trend of the Age at Menarche of Japanese Girls with Special Regard to the Secular Acceleration of the Age at Peak Height Velocity // *Human Biology*. 1981. Vol. 53. № 4. P. 593–598.
- Koziel S. M., Suder A., Chrzanowska M., Králík M., Malina R. M. Growth Status and Age at Peak Height Velocity Among Youth Participants in Several Sports: The Cracow Longitudinal Study // *BMC Sports Science, Medicine and Rehabilitation*. 2024. Vol. 16. № 1. P. 1–11. <https://doi.org/10.1186/s13102-024-00905-6>
- Largo R. H., Prader A. Pubertal Development in Swiss Girls // *Helvetica Paediatrica Acta*. 1983. Vol. 38. № 3. P. 229–243.
- Molinari L., Gasser T., Largo R. A Comparison of Skeletal Maturity and Growth // *Annals of Human Biology*. 2013. Vol. 40. P. 333–340.
- Ong K. K., Ahmed M. L., Dunger D. B. Lessons from Large Population Studies on Timing and Tempo of Puberty (Secular Trends and Relation to Body Size): The European Trend // *Molecular and Cellular Endocrinology*. 2006. Vol. 254–255. P. 8–12.
- Retzepis N. O., Avloniti A., Kokkotis C., Protopapa M., Stampoulis T. et al. Identifying Key Factors for Predicting the Age at Peak Height Velocity in Preadolescent Team Sports Athletes Using Explainable Machine Learning // *Sports (Basel)*. 2024. Vol. 12. № 11. P. 1–14. <https://doi.org/10.3390/sports12110287>
- Sabinkar G., Sabinkar B., Sarathi V., Kumar D. K. Growth Velocity in South Indian Children Between Three and 18 Years of Age // *Cureus*. 2023. Vol. 15. № 12. P. 1–7. <https://doi.org/10.7759/cureus.50865>

- Tanner J. M. Growth at Adolescence. London, Oxford: Blackwell Scientific Publications, 1962. 325 p.
- Tsinopoulou V. R., Bacopoulou F., Fidani S., Christoforidis A. Genetic Determinants of Age at Menarche: Does the LIN28B Gene Play a Role? A Narrative Review // *Hormones*. 2025. Vol. 24. № 1. P. 167–177. <https://doi.org/10.1007/s42000-024-00594-3>
- Zhu K., Greenfield H., Zhang Q., Du X., Ma G. et al. Growth and Bone Mineral Accretion During Puberty in Chinese Girls: a Five-Year Longitudinal Study // *Journal of Bone and Mineral Research*. 2008. Vol. 23. № 2. P. 167–172. <https://doi.org/10.1359/jbmr.071006>

References

- Balakhonova, E. I. 1991. *Izmenchivost' somaticheskikh parametrov u devochek v gruppakh raznogo biologicheskogo vozrasta v peripubertatnyi period* [Variability of somatic parameters of girls in groups of different biological age in peripubertal period]. PhD diss. abstract, Moscow State University. 20 p.
- Batsevich, V. A. 2022. *Tempy vozrastnoi izmenchivosti skeleta v sovremennykh populiatsiakh cheloveka (antropoekologicheskie aspekty)* [The Rate of Age-Related Skeletal Variability in Modern Human Populations (Anthropoecological Aspects)]. Doctoral diss. abstract, Moscow State University. 46 p.
- Billewicz, W. Z., H. M. Fellowes and A. M. Thomson. 1981. Menarche in Newcastle upon Tyne girls. *Annals of Human Biology* 8(4): 313–320. <https://doi.org/10.1080/03014468100005111>
- Bradfield, J. P., R. L. Kember, A. Ulrich, Z. Balkhiyarova, A. Alyass, et al. 2024. Trans-Ancestral Genome-Wide Association Study of Longitudinal Pubertal Height Growth and Shared Heritability with Adult Health Outcomes. *Genome Biology* 25(1): 1–19. <https://doi.org/10.1186/s13059-023-03136-z>
- Bunak, V. V. 1962. *Faktory, opredelivayushchie fizicheskuyu deеспособnost' i fizicheskoe razvitiye v period rosta* [Factors Determining Physical Capacity and Physical Development During the Growth Period]. In *V nauchnoy konferentsii po vozrastnoy morfologii, fiziologii i biohimii* [Proceedings of the V Scientific Conference on Age-Related Morphology, Physiology, and Biochemistry]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii pedagogicheskikh nauk RSFSR. 37–44.
- Demirjian, A., P. H. Buschang, R. Tanguay, and D. K. Patterson. 1985. Interrelationships Among Measures of Somatic, Skeletal, Dental, and Sexual Maturity. *American Journal of Orthodontics and Dentofacial Orthopedics* 88(5): 433–438. [https://doi.org/10.1016/0002-9416\(85\)90070-3](https://doi.org/10.1016/0002-9416(85)90070-3)
- Deriabin, V. E., T. K. Fedotova, and Yu. A. Yampolskaia. 2006. *Ustoichivost' morfologicheskoi struktury vnutrigruppovoi izmenchivosti detei shkol'nogo vozrasta* [Stability of the Morphological Structure of Intragroup Variability in School-Age Children]. Moscow: VINITI 50–V2006. 303 p.
- Dunger, D. B., M. L. Ahmed, and K. K. Ong. 2006. Early and Late Weight Gain and the Timing of Puberty. *Molecular and Cellular Endocrinology* 254–255: 140–145. <https://doi.org/10.1016/j.mce.2006.04.003>
- Durda-Masny, M., T. Hanć, Z. Czapla, and A. Szwed. 2019. BMI at Menarche and Timing of Growth Spurt and Puberty in Polish Girls — Longitudinal Study. *Anthropologischer Anzeiger* 76(1): 37–47. <https://doi.org/10.1127/anthranz/2019/0920>
- Fedotova, T. K., A. K. Gorbacheva, and E. Yu. Permiakova. 2025. Informativnost' pokazatelei biologicheskogo vozrasta v populiatsionnom monitoringe (vozrast menarkhe i pik skorosti rosta i ikh assotsirovannost') [Urgency of Parameters of Biological Age in Population Monitoring of Growth Processes (Age at Menarche and Peak Height Velocity and Their Correlations)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya XXIII. Antropologiya* 3: 40–50. <http://dx.doi.org/10.55959/MSU2074-8132-25-3-3>
- Frisch, R. E., and R. Revelle. 1970. Height and Weight at Menarche and a Hypothesis of Critical Body Weights and Adolescent Events. *Science* 169(3943): 397–398. <https://doi.org/10.1126/science.169.3943.397>

- Gasser, T., L. Molinari, and R. Largo. 2013. A Comparison of Pubertal Maturity and Growth. *Annals of Human Biology* 40: 341–347.
- Gerber, B., and A. E. Pienaar. 2024. Exploratory Study into the Classification Agreement between Self-Reported Age of Menarche and Calculated Maturity Offset in Adolescent Girls: A Two-Year Follow-Up Study. *The Journal of Functional Morphology and Kinesiology* 9(3): 1–15. <https://doi.org/10.3390/jfink9030127>
- Higuchi, Y., N. Matsumoto, S. Fujiwara, Y. Ebuchi, M. Furujo, et al. 2023. Association Between Infant Breastfeeding Practices and Timing of Peak Height Velocity: A Nationwide Longitudinal Survey in Japan. *Pediatric Research* 94(5): 1845–1854. <https://doi.org/10.1038/s41390-023-02706-y>
- Hoshi, H., and M. Kouchi. 1981. Secular Trend of the Age at Menarche of Japanese Girls with Special Regard to the Secular Acceleration of the Age at Peak Height Velocity. *Human Biology* 53(4): 593–598.
- Khrisanfova, E. N. 1999. Vozrastnaia antropologiiia [Auxology]. In *Antropologiiia* [Anthropology], by E. N. Khrisanfova, I. V. Perevozchikov. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 126–174.
- Kozieł, S. M., A. Suder, M. Chrzanowska, M. Králik, and R. M. Malina. 2024. Growth Status and Age at Peak Height Velocity Among Youth Participants in Several Sports: The Cracow Longitudinal Study. *BMC Sports Science, Medicine and Rehabilitation* 16(1): 1–11. <https://doi.org/10.1186/s13102-024-00905-6>
- Largo, R. H., and A. Prader. 1983. Pubertal Development in Swiss Girls. *Helvetica Paediatrica Acta* 38(3): 229–243.
- Molinari, L., T. Gasser, and R. Largo. 2013. A Comparison of Skeletal Maturity and Growth. *Annals of Human Biology* 40: 333–340.
- Ong, K. K., M. L. Ahmed, and D. B. Dunger. 2006. Lessons from Large Population Studies on Timing and Tempo of Puberty (Secular Trends and Relation to Body Size): The European Trend. *Molecular and Cellular Endocrinology* 254–255: 8–12.
- Retzepis, N. O., A. Avloniti, C. Kokkotis, M. Protopapa, T. Stampoulis, and et al. 2024. Identifying Key Factors for Predicting the Age at Peak Height Velocity in Preadolescent Team Sports Athletes Using Explainable Machine Learning. *Sports (Basel)* 12(11): 1–14. <https://doi.org/10.3390/sports12110287>
- Sabinkar, G., B. Sabinkar, V. Sarathi, and D. K. Kumar. 2023. Growth Velocity in South Indian Children Between Three and 18 Years of Age. *Cureus* 15(12): 1–7. <https://doi.org/10.7759/cureus.50865>
- Solovieva, V. S. 1973. Uroven' polovogo sozrevaniia kak odin iz pokazatelei biologicheskogo vozrasta organizma podrostka i aspekty ego primeneniia [The Level of Puberty as an Indicator of Biological Age of the Adolescent Body and Aspects of Its Application]. In *Rost i razvitie rebenka* [Growth and Development of Children], ed. by N. N. Miklashevskaiia. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 152–188.
- Solovieva, V. S., and G. V. Fetisov. 1968. Sravnitel'nye dannye po polovomu sozrevaniuu russkikh shkol'nikov Moskvy i dolgan Taimyra [Comparative Data on Sexual Maturation of Russian Schoolchildren in Moscow and Dolgans of Taimyr]. *Voprosy antropologii* 29: 72–89.
- Tanner, J. M. 1962. *Growth at Adolescence*. London; Oxford: Blackwell Scientific Publications. 325 p.
- Tsinopoulou, V. R., F. Bacopoulou, S. Fidani, and A. Christoforidis. 2025. Genetic Determinants of Age at Menarche: Does the LIN28B Gene Play a Role? A Narrative Review. *Hormones* 24(1): 167–177. <https://doi.org/10.1007/s42000-024-00594-3>
- Uchakina, R. V., V. V. Filippova, M. I. Solovyova, and V. K. Kozlov. 2004. Fizicheskoe i polovoe razvitie devochek, prozhivaiushchikh v razlichnykh ekologicheskikh zonakh Priamur'ia i Yakutii [Physical and Sexual Development of Young Females, Living in Environmentally Different Parts of Pryamurye and Yakutia]. *Biulleten' fiziologii i patologii dykhaniia* 19: 42–46.

- Yampolskaia, Yu. A. 2000. *Fizicheskoe razvitie shkol'nikov — zhitelei krupnogo megapolisa v poslednie desiatiletiia: sostoianie, tendentsii, prognoz, metodika skrinig-otsenki* [Physical Development of Schoolchildren — Residents of a Large Metropolis Through Recent Decades — Status, Trends, Forecast, Screening Assessment Methodology]. Doctoral diss., Moscow State University. 76 p.
- Zhu, K., H. Greenfield, Q. Zhang, X. Du, G. Ma, et al. 2008. Growth and Bone Mineral Accretion During Puberty in Chinese Girls: A Five-Year Longitudinal Study. *Journal of Bone and Mineral Research* 23(2): 167–172. <https://doi.org/10.1359/jbmr.071006>

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/376-382

Рецензия

© *Е. В. Веселовская*

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ: НОСЕНКО-ШТЕЙН Е. Э. ЛЮДИ-НЕВИДИМКИ, ИЛИ БЫТЬ ИНВАЛИДАМИ В РОССИИ (АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ЭССЕ). М.: ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН; НЕОЛИТ, 2025. 396 с.

Рецензируемая монография представляет собой фундированное научное антропологическое исследование, основанное на богатом полевом материале, включающем структурированные интервью с информантами и экспертами. Книга охватывает широкий круг вопросов, связанных с проблемами инвалидности в России. Отдельно рассмотрены понятийный аппарат, ситуация в стране с инвалидами детства, где акцент сделан на способах обучения детей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ). Рассматриваются возможности трудоустройства людей с инвалидностью и получения ими профессиональных навыков. Обобщая результаты полевых исследований, автор выявляет различные жизненные стратегии людей с ОВЗ, что в конечном итоге определяет их поведение. В книге обсуждаются вопросы досуга инвалидов, их самоидентификации. Представлен анализ проблем людей с ОВЗ при создании семьи. В рецензии кратко представлено содержание книги, даны рекомендации к использованию полученных выводов службами социальной защиты. Проблема инвалидности — это не проблема людей с ОВЗ, это проблема всего общества, которая требует серьезного внимания и изучения.

Ключевые слова: люди с ограниченными возможностями здоровья, инвалиды, антропология инвалидности

Ссылка при цитировании: Веселовская Е. В. Рецензия на книгу: Носенко-Штейн Е. Э. Люди-невидимки, или быть инвалидами в России (антропологические эссе). М.: Институт этнологии и антропологии РАН; Неолит, 2025. 396 с. // Вестник антропологии. 2026. № 1. С. 376–382.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-1/376-382

Book review

© Elizaveta Veselovskaya

BOOK REVIEW: E. E. NOSENKO-SHTEIN. “INVISIBLE PEOPLE, OR BEING DISABLED IN RUSSIA (ANTHROPOLOGICAL ESSAYS). MOSCOW: INSTITUTE OF ETHNOLOGY AND ANTHROPOLOGY, RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES; NEOLITH, 2025. 396 p.

The reviewed monograph is a well-founded scientific anthropological study based on extensive fieldwork, including structured interviews with informants and experts. The book covers a wide range of issues related to disability in Russia. It specifically examines the conceptual framework and the situation of children with disabilities in the country, with a focus on educational methods for such children. It also explores employment opportunities for people with disabilities and how they acquire professional skills. Summarizing the results of fieldwork, the author identifies the various life strategies of people with disabilities, which ultimately determine their behavior. The book discusses issues of leisure for people with disabilities and their self-identification. It also presents an analysis of the challenges that people with disabilities face when starting a family. The review briefly presents the book's contents and recommendations for how social services can use the findings. Disability is not a problem unique to people with disabilities; it is a problem for society as a whole, requiring serious attention and study.

Keywords: people with disabilities, disabled people, anthropology of disability

Author Info: Veselovskaya, Elizaveta V. — Doctor of History, Professor, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation); Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: veselovskaya.e.v@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2932-9884>

For citation: Veselovskaya, E. V. 2026. Book Review: E. E. Nosenko-Shtein. “Invisible People, or Being Disabled in Russia (Anthropological Essays). Moscow: Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences; Neolith, 2025. 396 p. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 1: 376–382.

27 января 2026 г. в Институте этнологии и антропологии РАН состоялась презентация книги Е. Э. Носенко-Штейн «Люди-невидимки, или быть инвалидами в России (антропологические эссе)». Считаю это важнейшим событием для всего научного сообщества.

«Я умею прыгать через лужи» — так называется книга известного австралийского писателя Алана Маршалла, которая произвела на меня в детстве огромное впечатление. Это автобиографическая повесть о возможности преодоления «себя» — именно так понимаешь основную мысль книги. Автор перенес в детстве полиомиелит и вынужден был передвигаться с помощью костылей. Он отличным литературным языком описывает отношение к нему сверстников и взрослых, в том числе девушек, уже в подростковый период и свои глубокие переживания. Так вот именно, когда он решил для себя, что не хуже других, что у каждого из

его знакомых обязательно есть свои «костыли», он смог преодолеть свои комплексы, а впоследствии стать знаменитым писателем, мужем и отцом. Вторым пример неповторимого мужества — это Ник Вуйчич. Думаю, для аудитории, к которой обращаюсь, не надо напоминать, что этот человек родился без конечностей, что его родная мать не могла заставить себя увидеть сына в течение года... Однако сейчас Ник ведет полноценный образ жизни, женат, имеет четырех детей. Огромная сила духа и несомненная помощь «Всевышнего» (а иначе никак нельзя объяснить его сверхчеловеческую силу быть нормальным человеком, несмотря на столь тяжелую инвалидность) превратила эту уникальную личность в пророка или, по крайней мере, в проповедника: своим примером он вдохновляет и лечит огромное число людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ). И не только примером! Он стал общественным деятелем, много ездит по миру, встречается с людьми и реально помогает им.

Понятно, что у каждого человека есть свои комплексы и проблемы, с которыми необходимо справляться, поэтому тема инвалидности касается каждого. Два приведенных выше случая не исчерпывают огромное количество примеров мужественного преодоления тяжелых ситуаций, в том числе связанных с инвалидностью. Публикация данного издания очень важна для привлечения внимания не только служб социальной защиты инвалидов, но и всего общества к этой проблематике. Это особенно актуально сейчас, когда в результате проведения специальной военной операции количество людей с инвалидностью в стране увеличилось.

Монография содержит 9 глав, «Предисловие», «Заключение», два приложения, в одном из которых собраны таблицы, а другое представляет ряд оригинальных интервью. «Библиография», в том числе интернет-источники, занимает более 20 страниц! Что само по себе делает книгу ценным библиографическим справочником по данной теме. В предисловии автор обосновывает значимость проблемы инвалидности в целом и делает акцент на недостатке внимания к ней со стороны отечественных ученых и властей. Елена Эдуардовна предлагает дифференцированный подход к разным группам людей с ОВЗ — к инвалидам детства и к тем, кто получил статус инвалида в сознательном возрасте. Здесь же приведена краткая структура и ключевые аспекты, рассматриваемые в книге, а также благодарности.

Первая глава вводит читателя в понятийную сферу, с особым вниманием к терминологии в нашей и зарубежной литературе. Автор обозначает определение инвалидности как «утрату или ограничение возможностей принимать наравне с другими участие в нормальной жизни общества по причине физических или социальных барьеров». Именно в этом понимании рассматривается проблема в книге. В этой главе на основе обзора применения тех или иных терминов автор призывает к корректности их использования и уважительному отношению к людям с ограниченными возможностями. Во второй главе приводятся статистические данные относительно количества инвалидов в разных странах и в России, говорится о трудностях получения статуса инвалида и, соответственно, каких-то льгот или вариантов помощи. Здесь же автор приводит резюмирующие слова специалиста в этой области С. А. Ананьина: «Сложившаяся система статистики инвалидности в России фрагментарна, противоречива и непрозрачна, не соответствует международным стандартам». Основываясь на весьма неполных официальных статистических данных и на большом количестве собранных ею интервью, Елена Эдуардовна делает вывод о значительной неу-

довлетворенности лиц с ОВЗ своей жизнью, работой отделов Министерства труда, Министерства здравоохранения и социальной защиты и других организаций, занимающихся инвалидами, реабилитационными и абилитационными программами, возможностями образования и трудоустройства. Автор подчеркивает, что у людей с ОВЗ есть не только их проблемы, но и уникальный личностный опыт, определенный стиль жизни, что должно быть учтено и использовано в социальной политике страны для более тесной интеграции таких индивидов, а также для разработки законодательных актов в этой области, что, в конечном итоге, будет способствовать более успешному функционированию общества в целом.

Отдельная глава (третья) посвящена проблемам детской инвалидности. Это и стигматизация семей с ребенком-инвалидом, и гиперопека со стороны родственников, что часто приводит к изоляции человека с ОВЗ. Основываясь на анализе многочисленных интервью, Е. Э. Носенко-Штейн констатирует, что отношение к людям с ОВЗ в нашем обществе необходимо серьезно менять. Решение проблемы видится автору в комплексном подходе. Должна быть затронута и социальная политика, и квалификация медицинских работников. Психологическая помощь членам семей с детьми-инвалидами, а также самим детям, может значительно улучшить ситуацию. Автором проведена большая исследовательская работа по анкетированию людей с инвалидностью в отношении многих вопросов, в частности предпочтительных форм образования: на дому, в коррекционных школах или в общеобразовательных. Разрушение системы узкоспециализированных коррекционных школ, существовавшей в Советском Союзе, негативно сказывается на уровне образования детей с ОВЗ. Приводится большое количество выдержек из интервью, что делает текст доказательным документом. Полученные результаты представляют большую научную и практическую значимость и, конечно же, должны быть приняты во внимание структурами, регулирующими социальную жизнь инвалидов. В заключении к главе автор суммирует мнения респондентов, выявляет общие тенденции.

В четвертой главе представлен обзор возможностей людей с ОВЗ в России для получения профессиональных навыков и рассказывается, как складывается жизнь подростка с инвалидностью после окончания школы. Первые представления о будущем, конечно, закладывает в ребенка семья, потом школа, автором описана важная роль этих институтов в правильной ориентации подростка с ОВЗ. Елена Эдуардовна считает, что именно профессиональная реабилитация является основной для людей с поздней инвалидностью, помогая им не только обрести экономическую самостоятельность, но и вписаться в обычную повседневную жизнь общества. Автор подчеркивает необходимость индивидуального подхода в каждом случае реабилитации. Важным моментом для реализации программ реабилитации является доступность среды, хотя бы в крупных городах. Здесь же подробно анализируются взаимоотношения людей с ОВЗ с преподавателями и условно здоровыми учениками. Автор обобщает результаты своих полевых исследований и представляет их в виде вариантов жизненных стратегий инвалидов — считаю это крайне важным научным достижением, позволяющим объяснять различные паттерны поведения людей с ОВЗ при решении многочисленных стоящих перед ними проблем.

В пятой главе рассмотрены возможности трудоустройства людей с инвалидностью в нашей стране в сравнении с опытом других государств. Глава предваряется информативным историческим очерком об отношении к инвалидам со стороны

общества и государства. Елена Эдуардовна вскрывает причины низкой занятости этой категории общества, анализирует существующие программы по обеспечению работой людей с инвалидностью. На основе глубокого погружения в проблему автор приводит рекомендации по улучшению ситуации, что чрезвычайно важно и делает монографию лидирующим пособием в области улучшения положения членов нашего общества с ОВЗ, а, значит, и общества в целом. Организация занятости для инвалидов имеет, в том числе и экономический эффект, поскольку может снизить финансовую нагрузку государства по обеспечению людей с ОВЗ. В частности, Е. Э. Носенко-Штейн считает необходимой разработку законодательства о трудоустройстве, с привлечением к этой деятельности людей с ОВЗ с соответствующим образованием. Также нужна модернизация существующих специализированных предприятий для людей с инвалидностью, сопровождающаяся повышением зарплаты. Хорошие перспективы автор связывает с развитием социального бизнеса, в котором эти люди могли бы создавать товары и услуги как для людей с инвалидностью, так и для условно здоровых. Различные виды социального бизнеса могли бы служить и площадкой для развития инновационных технологий.

В шестой главе Елена Эдуардовна рассматривает стратегии, которые «люди-невидимки» избирают в своей жизни. Автор обосновывает свою позицию существования различных субкультур по видам инвалидности. Проблема изоляции таких людей связана не только с дистанцированием от них условно здоровых членов общества, но и с тенденцией к замкнутости в рамках своей субкультуры со стороны самих инвалидов. Е. Э. Носенко-Штейн приводит многочисленные интервью, из которых видна дифференциация позиций людей с ОВЗ в зависимости от выбранной жизненной стратегии.

Седьмая глава посвящена организации досуга людей с ОВЗ вне школы и работы. В советское время существовала система обеспечения внерабочей занятости инвалидов, о которой с теплотой вспоминают многие респонденты, интервьюированные автором, сожалея о ее распаде в 1990-х. Современные организации такого рода подвергаются критике со стороны людей с разными формами инвалидности, что наглядно отражено в приводимых отрывках интервью. Большая исследовательская работа, проведенная автором монографии, суммирует конкретные нужды инвалидов в нашей стране. Можно надеяться, что данная книга попадет на столы чиновников, врачей, психологов, волонтеров и других специалистов, вовлеченных в сферу заботы о людях с ОВЗ, и реально поможет улучшить сложившуюся ситуацию. Ведь зачастую речь идет не о возможности инвалида чем-то заняться в свободное время, а об обеспечении самым необходимым — лекарствами, едой, предметами быта, информацией. На основе глубокого изучения собранных материалов автор ранжирует услуги, в которых особенно нуждаются инвалиды. Этот важный раздел монографии призван помочь органам опеки, социальной защиты и общественным организациям скорректировать и оптимизировать различные виды помощи. Резюмируя проведенные исследования, Елена Эдуардовна констатирует малую эффективность нынешних общественных организаций, призванных помогать инвалидам. По ее мнению, в реформировании нуждается вся система социальной заботы. Автор пишет и об объединениях, создаваемых самими инвалидами, но их процент невысок. Существенную помощь оказывают волонтеры, приводится ряд примеров организации волонтерского движения, в том числе для помощи студентам-инвалидам. Эти движения начинают серьезно дополнять систему государственной заботы об инвалидах, и ав-

тор видит в них важную перспективу. В целом у читателя создается вполне обоснованное впечатление о необходимости совершенствования законодательства в сфере социальной политики в отношении людей с ОВЗ, а также о создании системы отслеживания результатов работы исполнительной власти, ответственной за выполнение законов. Автор настоятельно рекомендует привлекать к выработке законодательства и контроля над его исполнением самих людей с ОВЗ, имеющих юридическое или экономическое образование, а, главное, бесценный личный опыт в этой сфере.

В восьмой главе Е. Э. Носенко-Штейн рассматривает влияние стигматизации людей с ограниченными возможностями здоровья на их самоидентификацию, вплоть до самостигматизации. Автор анализирует расхожее мнение, которое поддерживается и большинством опрошенных, о наличии специфических черт характера у инвалидов с разными формами нарушений. Проблема инвалидности гораздо глубже, чем представляется обычному обывателю, она связана со многими, казалось бы, отвлеченными понятиями, такими, как репрезентация телесности, ксенофобия, техники тела и др. Отношение к людям с ОВЗ, построение поведения с такими людьми, учет культурных особенностей попадают в круг проблем, поднимаемых учеными. Автор приводит фундированный обзор западных и отечественных научных трудов, а также художественных произведений по этим и другим вопросам, связанным с инвалидностью. Обращение к примерам из художественной литературы, считаю особенно удачным разделом монографии, в котором представлен антропологический разбор текстов с указанием ошибок или, напротив, удачных моментов.

Девятая глава рассматривает проблемы людей с ОВЗ при создании семьи. Исследователь подчеркивает, что по большей части она опиралась на женские интервью. По понятным причинам мужчины не были откровенны при обсуждении этой темы. Организация семьи для женщин с ОВЗ является очень непростой задачей. Важным моментом является отношение к браку (союзу) со здоровым мужчиной или с инвалидом. Елена Эдуардовна приводит много примеров из женских историй и заключает, что вступление в брак или союз с условно здоровым партнером многими женщинами с ОВЗ рассматривается как успешный вариант женской карьеры. Здесь большое значение имеют различные стратегии, которые женщины выбирают навсегда или в зависимости от конкретной ситуации. Женщины с поздней инвалидностью, через вступление в брак или хотя бы сексуальные отношения с условно здоровым мужчиной, стремятся восстановить свои прежние позиции в разных сферах общественной жизни или повысить имеющиеся. Из анонимных опросов выявляется, что мужчины с ОВЗ тоже нередко испытывают сложности в создании семьи.

Заключение монографии емко и без повторов суммирует основные выводы исследовательской работы. В целом книга содержит огромное количество советов и рекомендаций, основанных на глубоком знании материала, и безусловно полезна каждому неравнодушному человеку и, конечно, может служить настольным пособием для специалистов.

Выигрышной особенностью книги является сопровождение текста большим количеством информативных таблиц и диаграмм, помогающих воспринять объемный пласт информации, сделав наглядными результаты огромного проделанного исследования. Ценное дополнение к тексту представлено Приложением 1 с полными текстами интервью, занимающим более 80 страниц.

К сожалению, в книге не уделено внимание религиозным организациям в деле помощи инвалидам. Также не рассматривается региональная специфика отношения к людям с ОВЗ как со стороны властей, так и общества, которая может формироваться на основе местных культурных традиций. Однако, нельзя объять необъятное... Можно пожелать автору в будущем добавить эти аспекты изучения проблемы инвалидности в программу исследований.

Книга представляет несомненный интерес для ученых различных специальностей и для широкого круга лиц и организаций, вовлеченных в сферу работы с инвалидами, а также для всех неравнодушных читателей.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ
2026. № 1
HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — *М. Ю. Мартынова*

Литературные редакторы — *М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина*

Корректор — *О. А. Зыкина*

Технические редакторы — *Н. В. Павлова, Е. С. Бастрикина*

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 22.02.2026 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 33,51 Заказ № 1

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А