

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



2026 № 2

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



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

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам этнологии, социокультурной антропологии

Мартынова Марина Юрьевна

martynova@iea.ras.ru

journal_of_anthropology@mail.ru

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович

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

EXECUTIVE EDITORS

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

ADVISORY BOARD

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

Address:

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

Contacts:

Ethnology, Social/Cultural Anthropology

Marina Yurievna Martynova

martynova@iea.ras.ru

journal_of_anthropology@mail.ru

Physical Anthropology

Sergei Vladimirovich Vasilyev

vasborl@yandex.ru

Web: <https://journals.iea.ras.ru>

ISSN (print) 2311–0546

ISSN (online) 2782–1552

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2026

© Journal “Herald of Anthropology”, 2026

СОДЕРЖАНИЕ

Социокультурный капитал креативных индустрий		Social and Cultural Capital of Creative Industries
<i>Зимовина Е. П.</i> Социальные связи и культурный капитал как ключевые компоненты успешности в сфере креативных индустрий	7	<i>Zimovina, E. P.</i> Social Ties and Cultural Capital as Key Factors of Success in the Creative Industries
<i>Кришталь М. И., Проданцов К. С.</i> Факторы выбора профессии и удовлетворенности трудом в креативных индустриях Калининградской области	28	<i>Krishtal, M. I., and K. S. Prodantsov.</i> Factors Influencing Career Choice and Job Satisfaction in the Creative Industries of the Kaliningrad Region
Идентичность в количественном измерении		Quantitative Assessment of Identity
<i>Волкова О. А., Юдина Т. Н., Леденева В. Ю.</i> От коммуникации к адаптации: роль русского языка в межэтническом взаимодействии, обучении и построении будущего детьми мигрантов (на англ. яз.)	43	<i>Volkova, O. A., T. N. Yudina, and V. Yu. Ledeneva.</i> From Communication to Integration: The Role of the Russian Language in Interethnic Interactions and the Educational Future of Migrant Children
<i>Титова Т. А., Козлов В. Е., Фролова Е. В.</i> Идентичности городских и сельских жителей Республики Татарстан: векторы солидаризации и паттерны согласия	59	<i>Titova, T. A., V. E. Kozlov, and E. V. Frolova.</i> Identities of Urban and Rural Population in Tatarstan: Vectors of Solidarity and Patterns of Agreement
<i>Иванов М. В.</i> Развитие отечественной статистики населения XIX в.: от немецкой школы государственного до академического направления	74	<i>Ivanov, M. V.</i> The Development of Russian Population Statistics in the 19 th Century: From the German Descriptive Statistics School to Academic Statistics
<i>Мартынова М. Ю.</i> Роль демографической статистики в конструировании идентичностей. Пример Западных Балкан (Босния и Герцеговина, Северная Македония, Черногория)	88	<i>Martynova, M. Yu.</i> The Role of Demographic Statistics in Identity Construction: The Case of the Western Balkans (Bosnia and Herzegovina, North Macedonia, Montenegro)
<i>Мартынова М. Ю.</i> Нациестроительство и переписи населения как этнодемографический инжиниринг. Пример Западных Балкан (Сербия, Хорватия, Словения)	109	<i>Martynova, M. Yu.</i> Nation-Building and Population Censuses as Ethnodemographic Engineering: The Case of the Western Balkans (Serbia, Croatia, Slovenia)

Проблемы интеграции и кросскультурного взаимодействия

Мальцева А. В., Шилкина Н. Е.,
Боргардт М. Н. Репрезентация
социокультурной идентичности
русскоязычных немцев в социальных
медиа: сравнительное исследование
в России, Казахстане и Германии

Комар Я. В., Пригарин А. А. Историко-
культурное наследие в кросс-
культурных взаимодействиях народов
в Северном Приазовье (восточных
районах Новороссии)

Нессар М. О. Армянская община
Афганистана в XVII–XX вв.

Тания Ш. Ш. Языковой активизм в
современной Абхазии и его связь с
диаспорой

Бусырева Е. В. Сохранение и
трансформация традиций в семьях с
кавказскими корнями в иноэтнической
среде

Белолуцкая А. К., Головина А. В.,
Гринько И. А., Гурин Г. Г., Криштофик
И. С., Жабина Н. Г., Щербакowa Т. В.
Сложности интеграции: содействие
процессу аккультурации подростков с
опытом миграции в городской среде

Мусульмане Москвы

Каландаров Т. С. Повседневность
мусульман-исмаилитов Москвы в
контексте социокультурных изменений

Рязанова Э. Ф. В поисках своих мест:
религиозная идентичность и досуговые
практики мусульман в городской среде
(на примере Москвы)

Молчанова Ю. О. Сакральное в
обыденном: материальность и
ритуальные практики мусульман
Москвы в контексте повседневности

Крыков Е. А. Шииты-конвертиты
Москвы, опыт взаимодействия и
выстраивание идентичности

Challenges of Integration and Cross-Cultural Interaction

Maltseva, A. V., N. E. Shilkina, and
M. N. Borgardt. The Socio-Cultural
Identity of Russian-Speaking Germans
on Social Media: A Comparative Study in
Russia, Kazakhstan, and Germany

Komar, Y. V., and A. A. Prigarin. Cultural-
Historical Heritage in Interethnic
Relations in Northern Azov Sea Area
(Eastern Novorossia)

Nessar, O. M. The Armenian Community
in Afghanistan (17th–20th Centuries)

Taniia, Sh. Sh. Language Activism in
Modern Abkhazia and its Connection
with the Diaspora

Busyрева, E. V. The Preservation of
Traditions in the Families of Caucasian
Origin in a Foreign Ethnic Environment

Belolutskaia, A. K., A. V. Golovina,
I. A. Grinko, G. G. Gurin, I. S. Krishtofik,
N. G. Zhabina, and T. V. Shcherbakova
Integration Challenges: Facilitating the
Acculturation Process of Adolescents
with Migration Experience in an Urban
Environment

Muslims of Moscow

Kalandarov, T. S. The Everyday Life of
Moscow's Ismaili Muslims in the Context
of Sociocultural Change

Ryazanova, E. F. In Search of Their
Places: Religious Identity and Leisure
Practices of Muslims in the Urban
Environment (The Case of Moscow)

Molchanova, Y. O. The Sacred in the
Mundane: Materiality and Ritual Practices
of Moscow Muslims in Everyday Life

Krykov E. A. Russian Converts to
Shia' Islam in Moscow: Experience of
Interaction and Identity Construction

Востоковедение

Болашенкова Е. А. Акция “Точикона мепушем!” («Одеваемся по-таджикски»!): мнения за и против

289

Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездное небо киргизов

302

Жолдасбаева Г. А. Каракалпакские эпосы как источник изучения родильных обрядов

322

Гасанов Э. Л. Об исследовании мультикультурного значения религиозных факторов в центрально-восточной части Евразии (на англ. яз.)

332

Физическая антропология

Славолубова И. А., Филькин И. А. Билатеральная изменчивость признаков плантарной дерматоглифики у мордвы-мокши

344

Архивное и историческое наследие

Соболева Е. С., Слискова В. В. Фотографии из сибирско-монгольской экспедиции антрополога Алеша Грдлички

360

Никонова Л. И., Щанкина Л. Н. История переселения мордвы в Западную Сибирь в советский период

379

Барановская Т. В. Устойчивость габитуса как фактор адаптации национального дворянства Российской империи на рубеже XIX–XX веков (на примере биографии К. Ф. Барановского)

391

Личности в науке

Винокурова И. Ю., Дубровская Е. Ю. Диалог поколений в научной судьбе карельских историков М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой

411

Oriental Studies

Bolashenkova, E. A. The “We Dress the Tajik way!” Campaign: Pro et Contra

Dubova, N. A., T. K. Kadyrbekova, and M. G. Nikiforov. The Starry Sky of the Kyrgyz

Zholdasbayeva, G. A. Karakalpak Epic Tradition as a Source For Studying Birth Rites

Hasanov, E. On the Study of the Multicultural Significance of the Religion Factors in Central and Eastern Eurasia

Physical Anthropology

Slavolyubova, I. A., and I. A. Filkin. Bilateral Variability of Plantar Dermatoglyphics in Mordva-Moksha

Archival and Historical Legacy

Soboleva, E. S., and V. V. Sliskova. The Photographs from Aleš Hrdlička’s Siberian-Mongolian Expedition

Nikonova, L. I., and L. N. Shchankina. The History of Mordva Resettlement to Western Siberia in the Soviet Period

Baranovskaia, T. V. Resilience of Social Habitus as an Adaptation Factor among the Ethnic Nobility in the Russian Empire (Late 19th — Early 20th Century): Evidence from the Biography of K. F. Baranovsky

Personalities in Science

Vinokurova, I. Yu., and E. Yu. Dubrovskaya. Dialogue of Generations in the Scientific Path of Karelian Historians M. N. Vlasova and G. N. Bogdanova

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ КРЕАТИВНЫХ ИНДУСТРИЙ

УДК: 316.354

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/7-27

Научная статья

© Е. П. Зимовина

СОЦИАЛЬНЫЕ СВЯЗИ И КУЛЬТУРНЫЙ КАПИТАЛ КАК КЛЮЧЕВЫЕ КОМПОНЕНТЫ УСПЕШНОСТИ В СФЕРЕ КРЕАТИВНЫХ ИНДУСТРИЙ

В статье рассматривается система социальных связей и анализируются формы культурного капитала, характерные для представителей креативных индустрий Калининградской области. В качестве методологической основы выступила теория П. Бурдье, который рассматривал взаимную конвертируемость экономического, культурного и социального капиталов. Объектом исследования явилось символическое сообщество представителей креативных индустрий региона, с которыми в июне 2025 г. было проведено восемь фокус-групп. В результате было выявлено многообразие форм социальных связей, основой которых являются не только результаты деятельности и профессиональные навыки, но и участие в различных мероприятиях, стремление к новаторству, эмоциональная близость, общность интересов и ценностей, человеческие качества, принципиальная позиция по морально-этическим вопросам, коммерческий интерес, а также представленность в Интернете. Практически все участники фокус-групп отметили, что социальные связи являются значимым фактором успешной реализации в сфере креативных индустрий. В то же время фундаментом, на котором строится карьера, поддерживается авторитет и приходит успех, является культурный капитал. При этом участниками фокус-групп особо подчеркивалась ценность инкорпорированной формы культурного капитала, который накапливается постепенно и требует серьезных усилий со стороны самого человека, хотя влияние семьи и окружения может быть очень значимым. В заключении делается вывод, что в сфере креативных индустрий успешность обусловлена гармоничным сочетанием налаженной системы социального взаимодействия и солидного культурного капитала.

Ключевые слова: Калининградская область, социальные связи, культурный капитал, креативные индустрии, творческая деятельность, фокус-группа

Ссылка при цитировании: Зимовина Е. П. Социальные связи и культурный капитал как ключевые компоненты успешности в сфере креативных индустрий // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 7–27.

Зимовина Елена Павловна — к. и. н., научный сотрудник, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. А. Невского, 14). Эл. почта: ezimovina@kantiana.ru, zimelena@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6587-070X>

*«Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, грант № 25-18-20130, <https://rscf.ru/project/25-18-20130/>».

UDC: 316.354

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/7-27

Original article

© Elena Zimovina

SOCIAL TIES AND CULTURAL CAPITAL AS KEY FACTORS OF SUCCESS IN THE CREATIVE INDUSTRIES

The paper examines the system of social relations and analyzes the forms of cultural capital characteristic of those working in the creative industries of the Kaliningrad region. The methodology is based on the theory of P. Bourdieu, who considered the mutual convertibility of economic, cultural, and social capital. In June 2025, eight focus groups were conducted among the creative industries' symbolic community in the region. A variety of social connection types were revealed, which are based not only on the activities and professional skills, but also on participation in various events, the desire for innovation, emotional closeness, shared interests and values, human qualities, principled positions on moral and ethical issues, commercial interests, and online presence. Almost all participants in the focus groups mentioned that social ties are an important factor for success in the creative industries. At the same time, cultural capital is the foundation of a career; it helps to maintain authority and provides opportunities for success. The focus group participants emphasized the value of incorporated cultural capital, which accumulates gradually and requires serious personal effort, although the influence of family and environment can be very significant. It is concluded that success in the creative industries is a product of a harmonious combination of a system of social ties and solid cultural capital.

Keywords: Kaliningrad Region, social connections, cultural capital, creative industries, creative activity, focus group

Author Info: Zimovina, Elena P. — Ph.D. in the History, Researcher, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation). E-mail: ezimovina@kanti-ana.ru, zimelena@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6587-070X>

For citation: Zimovina, E. P. 2026. Social Ties and Cultural Capital as Key Factors of Success in the Creative Industries. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 7–27.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 25-18-20130, <https://rscf.ru/project/25-18-20130/>

Постановка проблемы

На сегодняшний день в России креативные индустрии играют значимую роль во многих сферах экономической, общественной и культурной жизни. Возникают и успешно функционируют новые формы организации трудовой деятельности (индивидуальные предприниматели, самозанятые, коллективы с разным правовым статусом), в результате чего творческая активность становится не только способом самореализации, но и источником дохода. Представители творческих профессий принимают участие в выборах, благотворительных акциях, социально значимых мероприятиях, которые способствуют их узнаваемости и популяризации отраслей

креативных индустрий. Наконец, образуются некоммерческие организации, профессиональные сообщества, которые объединяют людей креативных специальностей и дают возможность в полной мере раскрыться их талантам, усовершенствовать навыки и получить заслуженное признание.

Креативные индустрии находятся в поле зрения не только представителей бизнеса и людей творческих профессий, но и государства. Так, в 2021 г. распоряжением Правительства Российской Федерации была утверждена Концепция развития творческих (креативных) индустрий (Концепция 2021). В 2024 г. был принят Федеральный Закон «О развитии креативных (творческих) индустрий в Российской Федерации» (ФЗ О развитии 2024). Согласно данным документам, было определено четыре вида креативных индустрий: основанные на историко-культурном наследии; основанные на произведениях литературы и искусства; основанные на информационно-телекоммуникационных технологиях; основанные на прикладном творчестве.

Наряду с документами федерального значения, на территории региона действует Постановление Правительства Калининградской области о выделении субсидий Фонду креативных индустрий «Креспектива» на обеспечение деятельности для реализации мероприятий по развитию и поддержке креативного предпринимательства (Постановление 2020). В данном Постановлении представлена более подробная классификация — к креативным индустриям отнесены тринадцать видов деятельности.

Необходимо отметить, что внимание к креативным индустриям является общемировым трендом. Сам термин появился и стал активно использоваться в 1990-е годы. Это знаменовало собой исторический сдвиг в подходе к коммерческой составляющей системы креативных индустрий, которая до этого практически игнорировалась. В 2004 г. на очередной сессии Конференции ООН по торговле и развитию (ЮНКТАД) была предложена классификация креативных индустрий. В итоговом документе отмечалось: «Креативность все чаще признается в качестве ключевого стратегического актива, стимулирующего экономический рост, а также определяющего успешную интеграцию бизнеса в быстро меняющуюся мировую экономику» (United Nations 2004: 3, 4). В 2009 г. Институтом статистики ЮНЕСКО, на основе методологического обоснования, была представлена более четкая классификация сферы креативных индустрий (UNESCO 2009: 22–32). На современном этапе каждая страна разрабатывает собственные подходы. В итоге креативные индустрии воспринимаются как совокупность отраслей творческой деятельности, представители которых становятся объектом научного изучения.

Исходя из сказанного, объектом данного исследования выступает символическое сообщество людей, занятых в разных сферах креативных индустрий Калининградской области. Предметом исследования является совокупность социальных связей и культурного капитала как основа успешности представителей креативных индустрий. Цель исследования — продемонстрировать процесс формирования эффективного социального взаимодействия и накопления устойчивого культурного капитала представителями креативных индустрий Калининградской области. В соответствии с обозначенной целью, были сформулированы следующие исследовательские вопросы: 1) какое значение имеют социальные связи для успешной реализации в сфере креативных индустрий? 2) как накопленный культурный капитал способствуют продвижению в сфере креативных индустрий?

Метод исследования и характеристика респондентов

Для изучения проблемы было применен метод фокус-группового исследования. На основе разработанного гайда в июне 2025 г. было проведено 8 фокус-групп (далее — ФГ) с представителями креативных индустрий Калининградской области. Гайд состоял из нескольких смысловых блоков, в которых помимо информации респондентов о себе и своей деятельности в системе креативных индустрий, последовательно выяснялась роль культурного, социального и экономического капиталов в выборе той или иной творческой сферы.

Количество участников в одной ФГ варьировалось от 6 до 11 человек. Каждая ФГ состояла из представителей определенной сферы креативных индустрий, чтобы респонденты могли участвовать в дискуссии по знакомым им проблемам и смежным темам: изобразительное искусство, индустрия моды; деятельность в сферах туризма, спорта и отдыха; аудиовизуальное искусство, теле-, радио- и интернет-вещательные проекты; дизайн; исполнительское искусство; PR и IT-технологии, продюсерская деятельность; историко-культурное наследие; новаторские образовательные проекты и разработки. В результате среди респондентов оказались фотографы, художники, сценаристы, режиссеры, радиоведущие, журналисты, гиды, экскурсоводы, сотрудники музеев, образовательных, просветительских и развлекательных центров, артисты, музыканты, дизайнеры.

Из 63 участников ФГ, 62 респондента (24 мужчины и 38 женщины) заполнили анкеты, на основе которых была составлена социальная и возрастно-половая характеристика участников дискуссий. Респонденты являлись представителями разных возрастных групп: 18–24 лет — 7 человек; 25–29 лет — 8 человек; 30–35 лет — 7 человек; 36–49 лет — 30 человек; 50–65 лет — 10 человек. На момент проведения ФГ, половина участников (31 человек) заявили, что имеют статус самозанятых; 10 человек были зарегистрированы как индивидуальные предприниматели (ИП); 17 человек состояли наемными работниками в различных организациях; 1 человек являлся руководителем общественной организации, 1 человек занимался креативной деятельностью на общественных началах и 2 человека не были никак оформлены. Подавляющее большинство респондентов (45 человек) имели высшее образование. В том числе 3 человека отметили, что помимо высшего имеют еще и среднее специальное образование. Неполное высшее имели 9 человек (в основном, из группы 18–24 лет). О наличии только среднего специального и среднего образования заявили по 3 человека, соответственно. При этом стаж деятельности в сфере креативной индустрии не зависел от возраста респондента. Так, деятельность менее 1 года осуществляли 3 человека в возрасте 30–35, 36–49 и 50–65 лет. Опыт работы от 1 до 4 лет имели 14 человек, причем, не только представители молодых возрастов (18–24 года — 6 человек; 25–29 лет — 3 человека; 36–49 лет — 5 человек). Проработали в креативной сфере от 5 до 10 лет 22 человека — это были представители всех возрастных групп, в т. ч. 1 человек в возрасте 18–24 лет. Стаж более 10 лет имели представители средней (36–49 лет) и старшей (50–65 лет) возрастных групп: 15 и 8 человек, соответственно.

Интересно отметить, что практически все участники ФГ имели как минимум два образования, иногда совершенно противоположных. Зачастую базовое образование у человека было одно, дополнительную специальность он получал другую, а занят в совершенно иной сфере креативной индустрии. Например, женщина среднего возраста (42 года), имея два высших образования по специальностям «Филология» и «Марке-

тинг. Менеджмент», более 16 лет занята в сфере фотосъемки (ФГ1); мужчина среднего возраста (36–49 лет), имея квалификацию «Пекарь» и «Слесарь», уже 2 года работает в сфере фотографии (ФГ1); мужчина старшего возраста (50–65 лет), являясь по специальности техником-строителем, занимается журналистикой и написанием текстов (ФГ3); молодой мужчина (28 лет), имея дипломы по специальностям «Философия» и обучаясь в магистратуре по направлению «Международные отношения» успешно осуществляет деятельность в сфере IT на протяжении 6 лет (ФГ6); женщина старшего возраста (51 год), инженер-радиофизик, кандидат политических наук, уже несколько лет занята в музейном деле и организации арт-пространств (ФГ7). И подобных примеров очень много. При этом, на вопрос «Часто ли вам приходится пополнять свои знания и навыки, чтобы оставаться успешным в данной профессиональной сфере?» 34 человека ответили, что очень часто; 19 человек — периодически; 5 человек — время от времени; 1 человек — каждый день; 1 человек — постоянно. Лишь 2 человека ответили, что для них это не актуально. Очевидно, что пополнение культурного капитала у представителей креативных индустрий происходит регулярно и является необходимым элементом для их успешности в своей сфере.

Подавляющее большинство опрошенных проживают на территории области либо всю жизнь, либо длительное время (33 человека являются уроженцами региона / переехали в несовершеннолетнем возрасте; 12 человек приехали более 15 лет назад; 4 человека — 10–15 лет назад). Однако найти свое место в сфере креативных индустрий смогли и те, кто прибыл на территорию края позже: менее одного года назад — 1 человек; от 1 до 4 лет назад — 5 человек; от 5 до 9 лет назад — 7 человек. Приведенные данные свидетельствуют о том, что творческие личности могут достаточно быстро адаптироваться на новом месте, иногда расширяя или меняя сферу креативной деятельности.

Методологическая база исследования

Методологической базой исследования является теория П. Бурдьё, согласно которой существует три разновидности капитала (экономический, культурный и социальный), обладающие возможностями взаимной конвертации. Экономический капитал «конвертируется в деньги и институционализируется в форме прав собственности»; культурный капитал «конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован в форме образовательных квалификаций»; социальный капитал образуется посредством социальных связей, «конвертируется в экономический капитал и может быть институционализирован» (Бурдьё 2002: 60). Как видно, экономический капитал характеризуется как вполне конкретная совокупность ресурсов. Однако для объяснения структуры и принципов функционирования социального мира, Бурдьё считает необходимым учитывать и две другие формы капитала. Прежде всего, он выделяет три состояния культурного капитала (Бурдьё 2002: 60–65): инкорпорированное (требует усилий /затрат времени самого человека, принадлежит только ему и не может передаваться напрямую другому, хотя влияние семьи и окружения велико); объективированное (существует в материальных предметах и может передаваться другому) и институционализированное (существует в виде академических квалификаций, которые формально независимы от личности обладателя и его культурного капитала). Социальный капитал рассматривается им как «совокупность

реальных или потенциальных ресурсов, связанных с обладанием устойчивой сетью более или менее институционализированных отношений взаимного знакомства и признания. ... Воспроизводство социального капитала предполагает непрерывающуюся работу по установлению социальных связей, непрерывные серии обменов, в ходе которых признание постоянно утверждается и подтверждается» (Бурдье 2002: 66, 68). В результате, «объем социального капитала, коим располагает данный агент, зависит от размера сети связей, которые он может эффективно мобилизовать, и от объема капитала (экономического, культурного или символического), которым, в свою очередь, обладает каждый из тех, кто с ним связан» (Бурдье 2002: 66).

Обзор исследований

Концепция креативных индустрий возникла сравнительно недавно. В 1994 г. Австралийским департаментом коммуникаций и искусств был опубликован доклад «Креативная нация: культурная политика Содружества» (Creative Nation 1994). Представленная в нем аналитика положила начало рассмотрению креативной сферы как особого вида деятельности, сочетающей творческие достижения с финансовой состоятельностью на рынке товаров и услуг. Идея была подхвачена Британским Министерством культуры, медиа и спорта (DCMS), которое в 1998 г. осуществило выпуск «Картографических документов для креативных индустрий». В издании была осуществлена классификация креативных индустрий и оценено их влияние на британскую экономику (Creative Industries 1998).

Параллельно к изучению креативных индустрий присоединились исследователи, что способствовало формированию новых научных подходов. Прежде всего, необходимо отметить концепцию Д. Хоукинса, который ввел в широкий оборот термин «креативная экономика» и предложил рассматривать креативные индустрии, основываясь на типе создаваемой ими интеллектуальной собственности (Howkins 2002). Он делал акцент на коммерческую составляющую творческой деятельности и потому рассматривал креативный сектор как один из драйверов экономического роста.

Исследование креативных индустрий привело к созданию концепции креативного класса, автором которой является Р. Флорида (Florida 2002). По его мнению, одним из главных факторов экономического развития современных городов и регионов является способность привлекать и удерживать представителей креативного класса. Сам креативный класс является неоднородным и подразделяется на два сегмента в соответствии со сферой деятельности и степенью участия в социально-экономической жизни.

Креативные индустрии — это комплекс связанных друг с другом сфер. Социальное взаимодействие в этой системе имеет серьезное значение. Для понимания роли социальных связей в сфере креативных индустрий может быть применена теория М. Грановеттера, согласно которой эффект «сильных» связей заключается в эмоциональной насыщенности отношений, а эффект «слабых» связей — в возможностях, которые зачастую через них открываются (Granovetter 1983; Грановеттер 2009). Данная идея была развита Н. Лином, который полагал, что ценность социального капитала заключается не столько в наличии связей, сколько в ресурсах, доступ к которым предоставляют эти связи. Сами ресурсы по характеру подразделяются на инструментальные и экспрессивные (Lin 2004).

Российские исследователи также подключились к изучению креативных индустрий. Один из крупных проектов был направлен на исследование социокультурных факторов инновационного развития (Социокультурные 2017; Социокультурные 2019; Социокультурные 2020). В результате был смоделирован социокультурный профиль России, выявлены региональные социокультурные характеристики и секторальные социокультурные особенности. Основным вывод исследования был сформулирован следующим образом: «Социокультурные факторы не являются ключевыми в объяснении уровня инновационного развития, однако их игнорирование может приводить к недоиспользованию инновационного потенциала, неэффективности реализуемых мер поддержки, торможению экономического развития» (Социокультурные 2020: 72).

На протяжении последних нескольких лет российские исследователи все активнее проявляют интерес к сфере креативных индустрий. В результате появляются оригинальные разработки. В частности, была сформирована теоретико-методологическая рамка для количественного измерения креативной экономики и креативных индустрий в России, а также предложена собственная классификация креативных индустрий, профессий, товаров и услуг (Развитие 2021). В результате масштабных исследований была осуществлена классификация российских региональных брендов (Креативные индустрии 2025); на основе целого комплекса индикаторов, разработан рейтинг креативных регионов России (Рейтинг 2025); обоснована система показателей для регулярного статистического мониторинга креативного сектора (Методические 2025). Обобщение научных знаний по данной тематике было реализовано посредством издания справочника и атласа креативных индустрий (Атлас 2021; Творческие 2022).

Интерес представляют не только крупные проекты, но и индивидуальные исследования. Зачастую в них высказываются диаметрально противоположные точки зрения. Например, анализируются существующие подходы в отношении креативных индустрий, высказываются критические замечания, разбираются модели политики креативных индустрий (Хестанов 2018). Причем, не только рассматриваются существующие методики оценки «креативных индустрий», но и предлагаются новые, с учетом внедрения инструментов искусственного интеллекта (Сокорнов 2025). В работах также поднимается проблема нарастания в России вызовов для некоммерческого сегмента сферы культуры и постепенное вытеснение его в сторону коммодификации и коммерциализации (Музычук 2023). Тем не менее, на сегодняшний день преобладает мнение, что креативные индустрии являются одним из факторов устойчивого развития и способствуют переходу к инновационной экономике. В данном случае авторы особое внимание уделяют экономическим характеристикам российского креативного сектора, выявляют тенденции и указывают на перспективы его развития (Абанкина и др. 2021; Абанкина 2022).

Социальные связи и их значение

Социальные связи играют важную роль в жизни человека. Именно с их помощью возможно установить контакт с авторитетами в своей сфере, получить работу, проявить себя и тем самым продвинуться по социальной лестнице, стать значимой личностью для других. В ходе проведения ФГ респонденты говорили о разного рода

социальных связях, которые помогали им двигаться вперед и не только осуществлять свою деятельность, но и добиваться признания коллег. Можно выделить разные формы социального взаимодействия. Все они оказываются в той или иной степени эффективными при определенных обстоятельствах. Совокупность социальных связей формирует социальный капитал, который способствует успеху в творчестве, карьерному продвижению, а также приводит к финансовому благополучию. В сфере креативных индустрий социальные связи устанавливаются, прежде всего, благодаря результатам деятельности или участию в профессиональных мероприятиях:

«За счет каких-то крупных проектов, каких-то кейсов в художественном плане, с кем ты работала из брендов, из знаменитостей, ... через какие-то коммуникации, через какие-то разные каналы, на мероприятиях, на встречах каких-то по интересам» (ФГ1, жен., фотограф).

«Допустим, если я что-то делаю и вижу отклик от авторитета, то думаю, что я, наверное, на правильном пути» (ФГ1, муж., художник).

«С коллегами в сообществе именно профессиональные навыки помогают только» (ФГ2, муж., экскурсовод).

«Без нужного какого-то навыка (профессионального) взаимодействие невозможно» (ФГ5, муж., гитарист).

Важность поддержки связи именно с представителями профессионального сообщества подчеркивалась респондентами. При этом социальные связи имеют значение, когда человек обладает солидным интеллектуальным багажом. Это касалось как вопросов распределения заказов в целях заработка, так и углубления собственных знаний, повышения уровня компетентности:

«Мы подбираем экскурсовода для других, когда сами не можем выполнить заказ. Я чаще не просто бездумно выбираю. Я все-таки ориентируюсь на его какие-то навыки. ... То есть не связи со мной, допустим, как с человеком, который подарил этот заказ важны, а то, что он изначально из себя представлял» (ФГ2, муж., экскурсовод).

«Я понимаю, что человек посмотрит на меня, в первую очередь, как на продукт. ... И потом что-то пойдет дальше» (ФГ3, муж., ведущий мероприятий).

«Есть потребность новых знаний. Чего-то не знаешь — спросил и тебе ответили. И тебе не надо копать» (ФГ2, жен., экскурсовод).

«Есть человек, который считается экспертом по условно по какой-то теме. ... Кто-то у нас биолог. Когда мы видим цветочек/кустик, то фоткаем и отправляем человеку. А он присылает, что это за цветочек/кустик» (ФГ2, жен., гид).

Налаживанию связей способствует проактивный подход, стремление созидать, всегда быть в тренде, «на волне»:

«Это когда ты что-то создаешь. Не только придумываешь, но и при этом действуешь, решаешь проблемы, реализовываешь, находишь партнеров, берешь на себя ответственность» (ФГ7, жен., сотрудник зоопарка).

В креативной сфере профессионализм определяется не только произведенным продуктом или услугами, но и специфичной терминологией:

«Чтобы мы говорили с человеком на одном языке. Чтобы не упираться в мельчайшие подробности. ... Жаргон очень сильно показывает посвященность человека в сфере» (ФГ5, муж., диджей).

Одной из форм социальных связей, которая способствует продвижению и успешному осуществлению профессиональной деятельности в сфере креативных индустрий, является эмоциональная близость, приверженность определенным идеям, а также общность интересов и ценностей. В этой связи большую важность представляет не только профессиональная компетентность, но и человеческие качества, принципиальная позиция по этическим вопросам в целом:

«Я бы ценности поставила на первую ступеньку. Потому что если человек к тебе не близок по ценностям, то какой он бы не был компетентный, будет сложно впитать его компетенцию» (ФГ6, жен., маркетолог).

«Я бы назвал какие-то общие смыслы. ... В плане проживания этой жизни. Как бы мы должны с человеком совпасть» (ФГ5, муж., певец).

Личные качества отмечали практически все респонденты. Дипломы, портфолио, известность, отзывы — все это, безусловно, важно. Однако личность самого человека имеет значение:

«Яркость какая-то — это важно. Человеческие качества, смелость. Ну, что-то вот. Какие-то качества» (ФГ1, жен., модельер).

«Если я вижу в человеке то, что меня привлекает, я думаю, мы сможем найти общий язык и в рабочих каких-то моментах» (ФГ3, муж., звукорежиссер).

«Личные качества. То есть, если у человека трудолюбие, целеустремленность, готовность в три часа ночи встать куда-то поехать — это оно» (ФГ3, жен., журналист).

Неформальные связи не регламентируются строгими правилами. Они возникают спонтанно, на основе личных симпатий и эмоциональной близости. Зачастую такие неформальные межличностные, межгрупповые и внутригрупповые связи служат драйвером развития и средством обретения новых знаний и навыков. Спонтанное общение в неформальной обстановке, может привести к неожиданному результату:

«Важно, если люди чувствуют, что ты им поможешь. Если вдруг они ошибутся, у них что-то не получится, ты их поддержишь, ты будешь на их стороне» (ФГ7, жен., куратор арт-пространства).

«В творчестве ... когда один человек откликается на другого, то возникает какое-то общее единое поле, в котором можно создавать нечто. И это могут быть очень разные люди, но это настройки» (ФГ3, жен., театральная режиссер).

Неформальные социальные связи позволяют получить доступ к определенным возможностям в ускоренном порядке, без бюрократических проволочек и таким образом могут предоставить конкурентные преимущества. В этом случае на первый план выступает знакомство с признанными авторитетами:

«Я получила работу благодаря тому, что была знакома с авторитетными людьми, которые работали на определенном месте, куда я была приглашена в качестве сотрудника» (ФГ7, жен., сотрудник музея).

«Это была перестройка. Я работал ночным сторожем, стоял на вахте и телефон на этой вахте был подключен к телефону директора. ...И один раз ... нужно было позвонить начальнику отдела в газете «Калининградский Комсомолец». Мы подружились. ...Ну и, собственно говоря, так пошло и поехало» (ФГ3, муж., редактор).

«С одним человеком я познакомился вообще через книгу. ... То есть он прочитал мою книгу и стал со мной коммуницировать. ...Получилось просто таким образом к нему через это зайти» (ФГ1, муж., художник).

«С определенными экспертами у нас свои есть личные взаимоотношения. ...С кем-то мы играем в баскетбол вместе, с кем-то на футболе познакомимся. ...Это как путь коммуникации — общий интерес» (ФГ8, муж., руководитель проектно-продюсерского центра).

Значение во взаимодействии с авторитетами в креативной сфере играет и схожесть жизненного опыта:

«Какой-то совместный опыт. Ну, не совместный, а один и тот же путь, если мы прошли. Или ты в начале этого пути, а тот человек уже его давно прошел. ...То есть ты идешь по той же дорожке. И ему интересно вспомнить, как это все вышло» (ФГ6, муж., разработчик приложений).

Определенные социальные связи формального характера регулируются официальными документами или правилами, установленными в какой-либо организации/учреждении. Кроме того, они формируются при взаимодействии с государственными структурами. В этом случае коммуникация определяется статусами, ролями и существующей иерархией. Это также помогает в продвижении каких-либо проектов и идей:

«Круг общения важен. ...Люди, которые могут общаться с представителями власти. Ты не должен быть просто откуда-то залётный» (ФГ4, жен., дизайнер).

Креативная деятельность — это не только творческая сфера. Это бизнес, где важна и финансовая успешность. В результате чего значение имеют и формальные связи, основанные на расчете и взаимной выгоде. Это рациональные связи, имеющие договорной характер. Продолжительность такого типа связей бывает разной (одно- и многократное, регулярное оказание услуги и т. д.). Зависит это от ряда факторов. Однако даже временное социальное взаимодействие (например, оказание услуги гида-экскурсовода или дизайнера интерьера) может привести к выстраиванию эффективной цепочки связей, основанных на феномене «сарафанного радио»:

«Очень часто слышу такой вот примерно ответ: мне с тобой комфортно работать, поэтому я могу в следующий раз обратиться к тебе. И я тебя порекомендую, потому что было удобно» (ФГ4, жен., дизайнер).

«В профессиональной среде, когда ты делаешь какой-то звуковой контент...один раз ты сделал для кого-то в Москве. Кому-то потребовалось. И вот один заказ может тебе принести дальше пять заказов» (ФГ3, муж., руководитель хора).

Формальная социальная связь может поддерживаться и по принципу взаимной выгоды. Это придает исключительно деловой характер социальному взаимодействию и свидетельствует о как о профессиональной состоятельности индивида, так и о востребованности определенного вида/видов креативной деятельности:

«Ты ему услугу, он тебе — рекламу» (ФГ4, жен., дизайнер).

«Это просто взаимобмен. ...Вы им что-то, и они вам что-то» (ФГ2, жен., гид).

Необходимо отметить и важность укоренившихся, привычных социальных связей. Это определенный круг профессионалов, которые заняты в той же или в параллельной сфере деятельности. Часто это «шапочное знакомство», которое поддерживается через встречи на каких-то общих мероприятиях, занятость в смежных проектах, работу под руководством одного начальника, а также через социальные сети, чаты и т. д. Значение имеет и сеть знакомств за пределами профессионального круга. Эффективность подобных связей слаба. Однако в некоторых случаях через них неожиданно открывается путь к успеху. Иногда именно с их помощью «наводятся мосты» в иные социальные круги, открываются новые возможности, появляется доступ к неизвестным источникам информации:

«Благодаря связям, я получала какое-то дополнительное образование. Например, ...благодаря этому у меня был онлайн-курс, который нигде никак не освещался в открытом доступе» (ФГ7, жен., сотрудник музея).

«Один из моих знакомых скинул мне пост, что можно поучаствовать в том или ином конкурсе, чтобы повысить свою компетентность. ... Потому что он знал, что я развиваюсь в этой сфере» (ФГ2, жен., гид).

«Какие-то старые контакты, какие-то старые наработки. Когда там друзья или знакомые просто говорят: ищем там какого-нибудь автора, нужно сценарий сделать» (ФГ3, муж., редактор).

В современном мире, помимо непосредственного общения, все большую значимость приобретает представленность в Интернете. Используются все имеющиеся возможности современных средств связи — каналы, стримы, мессенджеры, сообщества, чаты и т. д. Представители креативной индустрии активно включаются в существующую систему виртуального взаимодействия, что является одной из необходимых составляющих их успешности:

«Медийность важна. ...То, что я хоть как-то веду в соцсети — это очень часто было как раз моим первым шагом для расширения круга знакомств. И чтобы люди, узнав меня вот так, захотели мне чем-то помочь, предложить какое-то совместное сотрудничество, работу, заказ» (ФГ3, жен., режиссер).

«Я тоже думаю про медийность. ...Когда люди могут тебя немножко оценить без прямого контакта. Если человек видит, ему это нравится, он думает: блин, было бы здорово пообщаться, было бы интересно узнать, как он это сделал. ...И тогда он, наверное, захочет какое-то взаимодействие наладить» (ФГ3, муж., звукорежиссер).

О роли социальных сетей в жизни представителей креативного сектора очень ёмко и точно высказался один из участников дискуссии:

«Соцсети-кормилицы» (ФГ3, муж., радиоведущий).

Успешности способствует и поддержка ближайшего окружения (семьи, друзей). Это немаловажный фактор, от которого зависит включенность человека в творческую деятельность и его стремление продемонстрировать свою состоятельность, доказать возможности той креативной деятельности, которая его увлекла:

«Хотя у меня все в семье военные, но они меня поддержали. И я думаю благодаря этому все получилось» (ФГ3, муж., звукорежиссер).

«Друзья, люди, с кем я общалась, кто появлялся в моем поле, они как-то меня поддерживали. И, может, давали какой-то стимул» (ФГ5, жен., кавер-исполнитель).

«Моя семья (жена, дети и так далее) они поддержали. ...Я своей супруге говорю, что вот именно благодаря тебе я это нашел. ... И до сих пор идет поддержка» (ФГ5, муж., иллюзионист).

Исключительное значение в социальных связях играет репутация. В обществе бытует мнение, что творческие личности имеют склонность к разного рода злоупотреблениям. Однако общение с респондентами показало, что и в креативной сфере ценится отсутствие вредных пристрастий:

«Для меня очень важна чистота. ...Чтобы человек не употреблял. Для меня это этически очень важно. ...Репутация, репутация всё-таки важна» (ФГ5, муж., диджей).

«Репутация очень важна. ... Я только по «сарафанному радио» работаю. У меня больше ничего нет. ...Значит, репутация — это очень дорого» (ФГ7, жен., куратор арт-пространства).

Сфера креативных индустрий — это сообщество творческих людей, интересных личностей, которые сами по себе представляют интерес. В этой связи значение имеют и глубинные неформальные отношения, где ценят самих людей, а не их пользу. Высокая оценка определенного человека и его профессионализма, уважение к нему формируют особый вид коммуникации, который интересно и важно поддерживать, и который культурно обогащает. Поддержание такого вида коммуникации делает человека успешным и в своих собственных глазах, поскольку происходит его неформальное включение в сеть уникальных социокультурных связей, доступных немногим и не имеющих выражение в денежном эквиваленте:

«Когда с тобой начинает общаться человек, который реально уровнем выше, просто ты даже в общении прокачиваешься» (ФГ1, муж., художник).

«Трофимова Наталья Андреевна. Человеку почти 90 лет, до сих пор читает, и мы до сих пор можем ей позвонить. И если какие-то возникают вопросы, человек знает просто в каком году вот этот угол был пристроен. ...И ты добавляешь это в свои экскурсии и решаешь иногда мгновенные вопросы. ... Звоним Наталье Андреевне, спрашиваем и я понимаю, что обогатила свои знания» (ФГ7, жен., сотрудник музея).

«Вот у нас недавно была выставка ...про религиозно-духовные поиски художников. И мы захотели, чтобы у нас лекцию прочитал (фамилия неразборчиво — Е. З.). И я связалась с Быченко Александром, попросила его дать мне контакт. И он поручился за нас перед лектором. И лектор согласился прочесть у нас лекцию» (ФГ7, жен., куратор арт-пространства).

Все вышесказанное свидетельствует о том, что социальные связи являются значимым фактором успешной реализации в сфере креативных индустрий. Они способствуют карьерному росту и профессиональной состоятельности, способствуют известности, предоставляют конкурентные преимущества, упрочивают репутацию,

открывают новые финансовые возможности. Более того, они укрепляют уверенность в собственных силах, что дает импульс для дальнейшей творческой активности и профессиональной результативности.

Культурный капитал и состоятельность в сфере креативных индустрий

Культурный капитал представляет собой мощный социальный актив и способствует продвижению в сфере креативных индустрий. Зачастую именно он является фундаментом, на котором строится карьера, поддерживается авторитет и приходит успех. Об этом говорили и участники ФГ. Прежде всего, подчеркивалась важность профессиональных навыков, опыта и компетенций самого человека, его «включенность» в творческую деятельность. То есть то, что относится к инкорпорированной форме культурного капитала:

«У тебя уже, допустим, есть какой-то наработанный опыт, есть какие-то знаковые выставки или какие-то выступления; может, что-то там вышло» (ФГ1, муж., художник).

«На каком-то моменте своего профессионального роста ты набираешь такие компетенции, которыми готов поделиться с другими. ...Это могут быть коллеги равные тебе, но чуть-чуть на другую сферу направленные. Им тоже интересны эти знания. И получается, что ты приобретаешь какой-то новый статус. Плюс ты приобретаешь личный профессиональный рост» (ФГ4, жен., декоратор).

Обширные познания в какой-либо области приводят к тому, что люди начинают специализироваться на конкретном направлении креативной деятельности:

«Я давно занимаюсь русской культурой, поэтому на этой основе я занялась пошивом одежды с использованием традиционных мотивов. Вот это мне помогает» (ФГ1, жен., модельер).

«Я преподаю на курсе экскурсоводов. Там, конечно, знания, умения, навыки помогают» (ФГ2, муж., экскурсовод).

В одной из ФГ на вопрос модератора «Насколько знания, умения, навыки, которые вы обладаете, помогали заводить вам профессиональные связи?» одна из участниц ответила:

«Только они и помогают» (ФГ2, жен., руководитель детского центра).

Более того, обретение новых знаний и компетенций открывает возможности установления деловых отношений, на которые человек первоначально даже не рассчитывал:

«Я по маркетингу вот недавно начала. Стала бесплатно делиться информацией, которая реально помогает сейчас людям. И партнёрские компании ко мне стали обращаться просто за консультациями. Это вообще, чего я не ожидала» (ФГ4, жен., дизайнер).

Накопление культурного капитала происходит поэтапно. Первоначально это может быть влияние семьи, позже — друзей, учителей, коллег. Особое значение имеют усилия самого человека по самосовершенствованию и планы по дальнейшему пополнению своего культурного капитала:

«Все, что обогащает тебя, твое художественное действие, оно все потом дает плоды. Ты можешь вообще с неожиданной стороны получить такую информацию, что она потом тебя прокачает в будущем. ...Поэтому как нарастает эта информация, как мы ее набираем, как мы ее впитываем, она потом дает какие-то плоды, которые мы даже просто не ожидаем. Поэтому если где-то открывается дверь, ты просто заходишь туда, учишься, берешь информацию. Она потом как-то сама уляжется. Но главное — что-то впитать» (ФГ1, муж., художник).

«Четыре года назад... меня пригласили провести лекцию по стилям в интерьере. Я к этому была не готова, но мне это было интересно. Я в это погрузилась, на сегодняшний день я уже спикер достаточно, мне кажется, интересный» (ФГ4, жен., дизайнер интерьера).

«Я сейчас по большей части развиваюсь в сфере коммуникации. Потихоньку перетекаю больше в технический маркетинг. И вот, я думаю, что я пойду куда-нибудь туда, в аналитику» (ФГ8, жен., маркетинг в образовании).

«У меня три сферы, в которых я развиваюсь параллельно» (ФГ8, жен, разработчик образовательных программ).

«Я стараюсь всё-таки свой радиус сейчас расширить. Потому что, если раньше у меня был радиус воздействия внутри меня, то теперь я вхожу в какие-то другие масштабы» (ФГ5, муж., певец).

Большинство участников ФГ сосредоточены на расширении и усовершенствовании той сферы деятельности, в которой они уже состоялись. Несмотря на это они также нацелены на достижении новых результатов:

«Однозначно вижу себя в этой сфере, но чуть-чуть более обширно. Потому что я тоже многим занимаюсь и это как-то объединю» (ФГ1, жен., фотограф).

«Я точно останусь в этой же сфере, потому что я еще точно не достиг вершин» (ФГ6, муж., разработчик приложений).

«Есть уже навыки определённые, есть огромный опыт, профессиональная вершина. И развиваться хочется ещё, конечно. Не все проекты закрыты. Ещё некоторые даже не начинались. ...И постоянно вперёд идём, шагаем. Постоянно в процессе что-то. Каждый год пытаемся что-то новое, новое» (ФГ7, муж., владелец музея).

«Я стремлюсь за масштабируемостью. За тем, чтобы делегировать свои обязанности на каких-то коллег, которых, возможно, я сам обучу. ...Я бы хотел какие-то филиалы открывать» (ФГ3, муж., звукорежиссер).

Тем не менее, некоторые люди не собираются связывать себя надолго с одной сферой креативной индустрии, в которой уже состоялись и стремятся развиваться также в других направлениях. Особенно это касается людей молодого возраста:

«Мне еще не очень много лет поэтому, возможно, я сменю профессию» (ФГ7, жен., куратор выставок).

«Я в начале своего пути. И мне есть куда расти, и есть чем заниматься» (ФГ6, муж., креативный продюсер).

«Просто я могу вырасти уже из этой профессии и пойти дальше» (ФГ1, жен., фотограф).

«Мне главное, чтобы была динамика жизни. Если она есть — это уже прекрасно. ...Нужно какое-то движение, динамика» (ФГ5, муж., поэт).

Как правило, творческая деятельность предполагает наличие объективированной формы культурного капитала — материальных предметов. Причем они могут быть как получены/приобретены, так и самостоятельно созданы:

«Мое лицо — это моё изделие. Вот то, что я делаю — это самое основное, двигатель мой» (ФГ1, жен., сфера художественных промыслов).

«У меня частная студия и я понимаю, что я — это и есть лицо этой студии» (ФГ4, жен., владелец студии дизайна).

Многие респонденты говорили о своей творческой деятельности не только как о стремлении реализовать свои личные амбиции, но и как о возможности сохранить культурное наследие и передать его последующим поколениям:

«У меня в этом году было три большие выставки. И одна, в частности, в историко-художественном музее. Я выставял там свою коллекцию прекрасных художников, которые я собирал последние десять лет. Это очень крутая коллекция. ...Просто супер. Многих людей уже нет» (ФГ1, муж., художник).

«Я очень люблю Королевские ворота (филиал Музея мирового океана в г. Калининграде — Е. З.). Мне кажется, что я за них несу какую-то ответственность, чуть ли не личную» (ФГ7, жен., сотрудник музея).

При этом представители креативной индустрии воспринимают воплощение в жизнь своих творческих идей и достижений своих коллег как вклад в развитие культуры региона:

«Я занимаюсь несколькими направлениями, но примерно в одной сфере — в сфере русской традиционной культуры. И, конечно, мы проводим много лекций, мастер-классов, выставок традиционных костюмов. Я считаю, что это воспитание молодежи, которые знают историю. Знают историю костюмов в том числе, и, приобретая мою одежду, они ее носят. ...И это классно. Это культурный вклад, как минимум» (ФГ1, жен., модельер).

«Дизайнеры выстраивают коммуникацию между посетителем и музеем, в том числе. Это такая вроде бы незначительная роль. А на самом деле — значительная. Потому что это социальные сети, это мерч, который продается/покупается, пользуется популярностью. И это какая-то важность профессии в культурной среде» (ФГ4, жен., графический дизайнер).

Интересная оценка вклада своей профессиональной группы в продвижение имиджа Калининградской области была дана дизайнерами:

«Графический дизайн, сайты, рекламные материалы какие-то там, те же меню в ресторане — все это формирует какой-то визуальный облик города» (ФГ4, жен., веб-дизайнер).

«Я последние два года очень активно занимаюсь интерьерами квартир под посуточную аренду. И через эти интерьеры мы преподносим наш регион» (ФГ4, жен., дизайнер интерьера).

Представители креативных индустрий в ходе дискуссий поднимали такую проблему, как недооценка культурного капитала творческих людей обществом в целом, восприятие результатов их деятельности как развлечения:

«Человек потратил кучу времени, нарисовал выставку, выставил ее и ему никто за это не заплатил. Но на нее пошли в музей люди. Они купили билеты. И эта музейная система на этих билетах, в принципе, финансово держится. Но никто не спросил: а сколько этот человек потратил своих денег и часов? ...Вот это отношение надо менять» (ФГ1, муж., художник).

«Я думаю, что есть временная задержка у нас в каком-то понимании, что такое гуманитарные ценности. Они тоже стоят денег. Я думаю, что если была бы возможность, то нужно поставить на полторы скорости ускорение гуманитарных ценностей в стране и подтянуть понимание того, что это тоже контент, это «бабки» и за это надо платить. ...Поэтому надо ходить и платить деньги за контент, за искусство и культуру» (ФГ3, муж., руководитель хора).

В то же время некоторые участники приводили примеры того, как серьезный культурный капитал может конвертироваться в финансовый:

«Один из показателей моей личной эффективности — это увеличение посещаемости учреждения, которое приносит деньги» (ФГ7, жен., сотрудник музея).

Современная жизнь ставит человека перед необходимостью получить специализированное образование. Во многих случаях это обусловлено состоянием рынка труда и востребованностью квалифицированных специалистов. В связи с этим институционализированная форма культурного капитала является довольно распространенным явлением. Однако не все так однозначно в сфере креативных индустрий. Несомненно, существует целая сеть образовательных учреждений, которые готовят специалистов в сфере культуры и искусства. Тем не менее, творческие личности во многих случаях не имеют базового специализированного образования и зачастую отмечают отсутствие острой необходимости в нем:

«Насколько я сталкиваюсь, вообще никому не важен мой диплом был никогда» (ФГ5, муж., певец).

«В моем случае никто не спрашивал. В моем случае важен опыт. ...Образование нет» (ФГ5, жен., кавер-исполнитель).

«В журналистике дипломы, сертификаты — это может даже сыграть в обратную сторону. Потому что есть СМИ, которые прямо не принимают на работу людей с журналистским образованием. Считают, что это слишком банально, замылено и у них нет креатива, нет живости души, ума» (ФГ3, жен., журналист).

«Я работал в газете «Дворник», в которой студенты были с математического факультета, а главным редактором (моим коллегой) был выпускник Горного института. При этом это были самые компетентные ... люди, которых я знаю до сих пор» (ФГ3, муж., редактор).

Некоторые респонденты проводили даже четкую грань:

«Образование — это не критерий вообще профессионализма» (ФГ5, муж., гитарист).

«Разные вещи: профессионализм и образование» (ФГ5, муж., иллюзионист).

Некоторые уточняли, что не образование важно, а культурный уровень:

«Уровень образования важен очень. Но не сколько, может быть, диплом конкретный или сертификат, а уровень образованности человека. ...Ну как бы вообще способность связанно излагать мысли. Нормальный язык, без слов-паразитов. ...Кругозор, который виден при общении с тобой» (ФГ7, жен., куратор арт-пространства).

О символической значимости образования как о капитале лаконично высказался один из участников дискуссии:

«Не скажу, что оно важно, но лишним оно не будет» (ФГ5, муж., поэт).

Несмотря на распространенный среди творческих людей скепсис относительно академического образования, некоторые респонденты отмечали его значимость в определенных случаях:

«Если ты идешь устраиваться в госструктуру, то там всегда важны дипломы о высшем образовании» (ФГ7, жен., куратор музейных проектов).

«Иногда они важны. Если у тебя есть этот документ, то теперь ты обязан что-то делать. Подтверждающий документ важен для возложения неких обязательств на тебя» (ФГ7, жен., сотрудник зоопарка).

«У меня все-таки однажды с серьезным авторитетом сложилась взаимосвязь благодаря диплому, как ни странно» (ФГ8, жен., руководитель детского центра).

В некоторых сферах креативной индустрии академические дипломы имеют значение. Например, это касается творческой деятельности, в которой задействованы дети:

«Мне не важен переучка с курсов. Мне важен все-таки специалист» (ФГ8, жен., руководитель детского центра).

«Переучившись за неделю на онлайн-курсах, ты не будешь хорошим преподавателем. ...Это неправильно и так не должно быть» (ФГ8, жен., руководитель студии ИЗО).

И если вопрос о значимости академических дипломов для успешной деятельности в сфере креативных индустрий вызвал разные суждения, то о важности портфолио говорили все:

«Можно сказать, что образование и сертификаты сейчас все меньше и меньше важны. ...Портфолио это заменяет полностью» (ФГ3, жен., журналист).

«У тебя должны быть упакованы кейсы, у тебя должна быть грамотное портфолио, у тебя должна быть видимость на социальных площадках, награды, журналы, передачи, выступления» (ФГ4, жен., дизайнер интерьерера).

«Вас видят за счёт портфолио» (ФГ4, жен., декоратор).

«Вообще, в нашей профессии скорый путь к забвению. Нужно упоминать все свои достижения» (ФГ5, муж., певец).

Говоря о культурном капитале, невозможно обойти стороной вопрос об устремлениях творческих людей, которые рассматривают профессиональную состоятельность не только в денежном эквиваленте. Зачастую свою успешность они оценивают сквозь призму позитивного влияния на общество:

«Я наделяю людей определенными смыслами, и я вижу результаты. ...Для меня это очень значимо. ... Потому что я все-таки хочу, чтобы через сорок лет люди стали более осознанные, более развитые, более продвинутые. Чтобы они вышли совершенно на другой уровень» (ФГ5, муж., певец).

«Интереснее не просто деньги зарабатывать. А чтобы от твоего творчества был какой-то результат, и ты мог каким-то образом повлиять просто на то общество, с которым ты общаешься. ...И когда ты покажешь номер, а люди плачут сидят...и понимаешь, что ты в этот момент не деньги заработал, а именно выполнил свою миссию. ...И я от этого получаю колоссальное удовольствие и удовлетворение» (ФГ5, муж., иллюзионист).

«Весь мой труд, который я абсолютно как благотворительность делаю в течение очень многих лет, направлен на созидание в области дизайна. Это не то, что я зарабатываю. Это то, что я могу дать. Все свои профессиональные компетенции, всю свою вот эту жизнь я положила на дизайн. И мне это нравится» (ФГ4, жен., руководитель союза дизайнеров).

Своеобразную стратегию успешности в системе креативных индустриях озвучил один из респондентов:

«Никогда ничего не надо просить, а надо предлагать. Чувствовать, что людям интересно, и предлагать то, что ты сделал в этой сфере» (ФГ7, жен., куратор арт-пространства).

Как видно, культурный капитал формируется постепенно и главную роль в этом играют личные усилия человека, которые в совокупности с материальными предметами и академическими квалификациями открывают возможности для успешной реализации.

Заключение

На основе изложенного материала можно сделать вывод, что в сфере креативных индустрий успешность обусловлена гармоничным сочетанием налаженной системы социального взаимодействия и солидного культурного капитала. Социальные связи являются серьезным ресурсом для продвижения в сфере креативных индустрий. Налаживание и поддержание таких связей в сочетании с творческими достижениями и устремлениями, приводят к успеху. Однако для этого требуется наличие серьезного культурного капитала, который формируется постепенно. В связи с этим инкорпорируемая форма является значимой составляющей культурного капитала представителей творческих профессий. Пожалуй, ее можно назвать базовой для обеспечения успешности в системе креативных индустрий. Именно постоянное самосовершенствование, стремление к новым творческим достижениям на основе приобретенных знаний и личностных устремлений, приводит к состоятельности и признанию в своей сфере деятельности. Также очевидно, что объективированная форма культурного капитала представляется важным «инструментом» творческой деятельности, средством воздействия на общественное сознание и способом выражения собственных идей. Творческие достижения, усилия по сохранению культурного наследия, демонстрация возможностей региона — все это является своеобразным индикатором успешности как отдельного человека, так и определенной сферы в системе

креативных индустрий. Дополнительным элементом на пути к успеху является институциональная форма культурного капитала. Однако по мнению представителей креативных индустрий, отсутствие академических квалификаций не может служить препятствием при воплощении в жизнь творческих идей.

Источники и материалы

Концепция 2021 — Концепция развития творческих (креативных) индустрий и механизмов осуществления их государственной поддержки в крупных и крупнейших городских агломерациях до 2030 года от 20.09.2021 г. № 2613-р. https://georgievsk.gosuslugi.ru/netcat_files/userfiles/Economica/tvorch_industrii/koncept.pdf (дата обращения: 07.08.2025).

Постановление 2020 — Постановление Правительства Калининградской области «Об установлении порядка определения объема и предоставления субсидии из областного бюджета унитарной некоммерческой организации — фонду «Фонд креативных индустрий «Креспектива» на обеспечение деятельности для реализации мероприятий по развитию и поддержке креативного предпринимательства Калининградской области в рамках государственной программы Калининградской области «Модернизация экономики» от 21.12.2020 г. № 935. <https://docs.cntd.ru/document/571069681> (дата обращения: 11.08.2025).

ФЗ О развитии 2024 — Федеральный Закон «О развитии креативных (творческих) индустрий в Российской Федерации» от 08.08.2024 г. №330-ФЗ. <http://publication.pravo.gov.ru/document/0001202408080136> (дата обращения: 11.08.2025).

ФГ1 — фокус-группа 1 (16.06.2025, стенограмма).

ФГ2 — фокус-группа 2 (18.06.2025, стенограмма).

ФГ3 — фокус-группа 3 (19.06.2025, стенограмма).

ФГ4 — фокус-группа 4 (20.06.2025, стенограмма).

ФГ5 — фокус-группа 5 (24.06.2025, стенограмма).

ФГ6 — фокус-группа 6 (25.06.2025, стенограмма).

ФГ7 — фокус-группа 7 (26.06.2025, стенограмма).

ФГ8 — фокус-группа 8 (27.06.2025, стенограмма).

Creative Nation 1994 — Creative Nation: Commonwealth Cultural Policy. Australian Policy Online. <https://webarchive.nla.gov.au/awa/20031203235148/http://www.nla.gov.au/creative-nation/contents.html> (дата обращения: 18.09.2025).

Creative Industries 1998 — Creative Industries Mapping Documents. GOV-UK. <https://www.gov.uk/government/publications/creative-industries-mapping-documents-1998> (дата обращения: 18.09.2025).

United Nations 2004 — United Nations Conference on Trade and Development. 2004 г. United Nations. https://unctad.org/system/files/official-document/tdxibpd13_en.pdf (дата обращения: 24.09.2025).

UNESCO 2009 — The 2009 UNESCO Framework for Cultural Statistics (FCS). UNESCO. <https://unstats.un.org/unsd/nationalaccount/workshops/2015/Montreal/Montreal-BK3.PDF> (дата обращения: 24.09.2025).

Научная литература

Абанкина Т. В., Николаенко Е. А., Романова В. В., Щербакова И. В. Креативные индустрии России: тенденции и перспективы развития. М.: Grey Matter, 2021. 44 с.

Абанкина Т. В. Креативная экономика в России: новые тренды // Журнал Новой экономической ассоциации. 2022. № 2(54). С. 221–228. <https://doi.org/10.31737/2221-2264-2022-54-2-13>

Атлас креативных индустрий Российской Федерации / Журавлева Т., Токарев И. М.: Агентство стратегических инициатив, 2021. 558 с.

Бурдые П. Формы капитала // Экономическая социология. Электронный журнал. Том 3. № 5. Ноябрь 2002. С. 60–74.

- Грановеттер М. Сила слабых связей // Экономическая социология. 2009. Т. 10. № 4. С. 31–50.
- Креативные индустрии / Под ред. Т. Е. Ривчун. М.: НИУ ВШЭ, 2025. 296 с.
- Методические рекомендации по формированию собирательных классификационных группировок и системы показателей креативной экономики (научно-методические материалы) / Под. ред. Л. М. Гохберг, Е. С. Куценко. М.: ИСИЭЗ ВШЭ, 2025. 136 с.
- Музычук В. Ю. Творческие (креативные) индустрии: вызовы для некоммерческого сегмента сферы культуры // Вестник Института экономики Российской академии наук. 2023. № 5. С. 7–39. https://doi.org/10.52180/2073-6487_2023_5_7_39
- Развитие креативных индустрий в России: ключевые индикаторы. Научный дайджест № 1. М.: ИСИЭЗ ВШЭ; Центр междисциплинарных исследований человеческого потенциала. 2021. 20 с.
- Рейтинг креативных регионов России: 2024 / Под. ред. Л. М. Гохберг, Е. С. Куценко. М.: ИСИЭЗ ВШЭ, 2025. 200 с.
- Сокорнов И. Р. Д. Н. Методология исследования креативных индустрий // Креативная экономика. 2025. Т. 19. № 2. С. 277–302. <https://doi.org/10.18334/ce.19.2.122560>
- Социокультурные факторы инновационного развития и успешной имплементации реформ / Аузан А. А. и др. М.: Лаборатория исследования социальных отношений и многообразия общества; Институт национальных проектов. 2017. 192 с.
- Социокультурные факторы инновационной активности населения (исследовательский отчет) / Антонов Е. В., Аузан А. А. и др. М.: Институт национальных проектов; Российская венчурная компания, 2019. 124 с. (электронное издание).
- Социокультурные факторы инновационного развития в условиях коронакризиса (Исследовательский отчет) / Аузан А. А. и др. М.: Институт национальных проектов; Российская венчурная компания, 2020. 72 с. (электронное издание).
- Творческие (креативные) индустрии. Справочник / Сост. Е. В. Зеленцова. М.: Центр креативных индустрий РАНХиГС, 2022. 220 с.
- Хестанов Р. Креативные индустрии — модели развития // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17. № 3. С. 173–196. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-173-196>
- Florida R. The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life. New York: Basic Books, 2002. 350 p.
- Granovetter M. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. Sociological Theory. 1983. Vol. 1. P. 201–233. <https://doi.org/10.2307/202051>
- Howkins J. The Creative Economy: How People Make Money from Ideas. London: Penguin Books Limited, 2002. 288 p.
- Lin N. Social Capital: A Theory of Social Structure and Action. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 278 p.

References

- Abankina, T. V. 2022. Kreativnaia ekonomika v Rossii: novye trendy [The Creative Economy in Russia: New Trends]. *Zhurnal Novoi ekonomicheskoi assotsiatsii* 2(54): 221–228. <https://doi.org/10.31737/2221-2264-2022-54-2-13>
- Abankina, T. V., E. A. Nikolaenko, V. V. Romanova, and I. V. Shcherbakova. 2021. *Kreativnye industrii Rossii: tendentsii i perspektivy razvitiia* [Creative Industries of Russia: Trends and Development Prospects]. Moscow: Grey Matter, 44 p.
- Antonov, E. V., A. A. Auzan et. al. 2019. *Sotsiokul'turnye faktory innovatsionnoi aktivnosti naseleniia (issledovatel'skii otkhet)* [Socio-Cultural Factors of Innovation Activity of the Population (Research Report)]. Moscow: Institut natsional'nykh proektov; Rossiiskaia venchurnaia kompaniia. 124 p.
- Auzan, A. A., et al. (eds). 2017. *Sotsiokul'turnye faktory innovatsionnogo razvitiia i uspekhnoi implementatsii reform* [Socio-Cultural Factors of Innovative Development and Successful

- Implementation of Reforms]. Moscow: Laboratoriia issledovaniia sotsial'nykh otnoshenii i mnogoobraziia obshchestva; Institut natsional'nykh proektov. 192 p.
- Auzan, A. A., et al. (eds.). 2020. *Sotsiokul'turnye faktory innovatsionnogo razvitiia v usloviakh koronakrizisa* [Socio-Cultural Factors of Innovative Development in the Context of the Corona Crisis]. Moscow: Institut natsional'nykh proektov; Rossiiskaia venchurnaia kompaniia. 72 p.
- Bourdieu, P. 2002. Formy kapitala [Forms of Capital]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 3(5): 60–74.
- Bredikhin, S. V., V. V. Vlasova, N. V. Gavrilova, M. A. Gershman, L. M. Gokhberg, A. V. Demianova, I. A. Ivanova, and Ya. A. Popova. 2021. *Razvitie kreativnykh industrii v Rossii: kluchevye indikatory. Nauchnyi daidzhest № 1* [Development of Creative Industries in Russia: Key Indicators. Scientific Digest No. 1]. Moscow: Visshaia Shkola Ekonomiki; Tsentr mezhdistitsiplinarnykh issledovaniia chelovecheskogo potentsiala. 2021. 20 p.
- Florida, R. 2002. *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*. New York: Basic Books. 350 p.
- Gohberg, L. M., and E. S. Kutsenko (eds.). 2025. *Metodicheskie rekomendatsii po formirovaniu sobiratel'nykh klassifikatsionnykh gruppировок i sistemy pokazatelei kreativnoi ekonomiki (nauchno-metodicheskie materialy)* [Methodological Recommendations On the Formation of Collective Classification Groupings and a System of Indicators of the Creative Economy (Scientific and Methodological Materials)]. Moscow: Visshaia Shkola Ekonomiki. 136 p.
- Gohberg, L. M., and E. S. Kutsenko (eds.). 2025. *Reiting kreativnykh regionov Rossii: 2024* [Rating of Russia's Creative Regions: 2024]. Moscow: Visshaia Shkola Ekonomiki. 200 p.
- Granovetter, M. 1983. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. *Sociological Theory* 1: 201–233. <https://doi.org/10.2307/202051>
- Granovetter, M. 2009. Sila slabykh svyazei [The Strength of Weak Ties]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* 10(4): 31–50.
- Howkins, J. 2002. *The Creative Economy: How People Make Money from Ideas*. London: Penguin Books Limited. 288 p.
- Khestanov, R. 2018. Kreativnye industrii — modeli razvitiia [Creative Industries — Development Models]. *Sociologicheskoe obozrenie* 17(3): 173–196. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2018-3-173-196>
- Lin, N. 2004. *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press. 278 p.
- Muzychuk, V. Yu. 2023. Tvorcheskie (kreativnye) industrii: vyzovy dlia nekommercheskogo segmenta sfery kul'tury [Creative Industries: Challenges for the Non-Profit Segment of the Cultural Sector]. *Vestnik Instituta ekonomiki Rossiiskoi akademii nauk* 5: 7–39. https://doi.org/10.52180/2073-6487_2023_5_7_39
- Rivchun, T. E. (ed.). 2025. Kreativnye industrii [Creative industries]. 2025. Moscow: Visshaia Shkola Ekonomiki. 296 p.
- Sokornov, I. R. D. N. 2025. Methodology of Researching Creative Industries. *Kreativnaia ekonomika* 19(2): 277–302. <https://doi.org/10.18334/ce.19.2.122560>
- Zelentsova, E. V. (ed.). 2022. *Tvorcheskie (kreativnye) industrii* [Creative Industries]. Spravochnik. Moscow: Tsentr kreativnykh industrii RANKhiGS. 220 p.
- Zhuravleva, T., and I. M. Tokarev (eds.). 2021. *Atlas kreativnykh industrii Rossiiskoi Federatsii* [Atlas of Creative Industries of the Russian Federation]. Moscow: Agentstvo strategicheskikh initsiativ. 558 p.

УДК: 316.354

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/28-42

Научная статья

© М. И. Кришталь, К. С. Проданцов

ФАКТОРЫ ВЫБОРА ПРОФЕССИИ И УДОВЛЕТВОРЕННОСТИ ТРУДОМ В КРЕАТИВНЫХ ИНДУСТРИЯХ КАЛИНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ

В статье рассматриваются факторы, определяющие выбор профессии и удовлетворенность трудом представителей креативных индустрий Калининградской области. Теоретической основой исследования послужила концепция креативного класса Р. Флориды, выделяющая ценности индивидуальности, меритократии, разнообразия и открытости как ключевые характеристики, присущие данной социальной группе. Эмпирической базой выступили восемь фокус-групповых интервью с 63 респондентами, представляющие разные сегменты креативных индустрий региона. В результате исследования было выявлено пять групп факторов, влияющих на профессиональный выбор: ориентация на индивидуальность и автономию; психологическая потребность в творческой самореализации; влияние социального окружения: семьи, друзей, педагогов; стремление к публичности и социальной активности; материальные мотивы. Показано, что, несмотря на экономические, инфраструктурные и организационные трудности, большинство респондентов планируют продолжать работу в креативной сфере, что связано с удовлетворенностью специфическими условиями творческого труда в креативных индустриях и ожиданием положительных изменений в карьере. Результаты исследования имеют как теоретическую ценность для понимания специфики креативного класса, осуществляющего деятельность в условиях периферийного региона, так и прикладное значение для разработки мер поддержки креативных индустрий.

Ключевые слова: креативные индустрии, креативное сообщество, творческая профессия, мотивация труда, удовлетворенность работой, Калининградская область

Ссылка при цитировании: Кришталь М. И., Проданцов К. С. Факторы выбора профессии и удовлетворенности трудом в креативных индустриях Калининградской области // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 28–42.

Кришталь Михаил Игоревич — к. геогр. н., научный сотрудник, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. А. Невского, 14). Эл. почта: MKrishtal@kantiana.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6167-1025>

Проданцов Константин Сергеевич — младший научный сотрудник, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Российская Федерация, 236041 Калининград, ул. А. Невского, 14). Эл. почта: kprodantsov1@kantiana.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5186-0006>

*«Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-20130, <https://rscf.ru/project/25-18-20130/>».

UDC: 316.354

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/28-42

Original article

© *Mikhail Krishtal, and Konstantin Prodantsov*

FACTORS INFLUENCING CAREER CHOICE AND JOB SATISFACTION IN THE CREATIVE INDUSTRIES OF THE KALININGRAD REGION

The article considers the factors that determine career choice and job satisfaction among those working in the creative industries of the Kaliningrad region. The theoretical basis of the study was the concept of the creative class of R. Florida, which highlights the values of individuality, meritocracy, diversity and openness as key characteristics inherent to this social group. The empirical base comprised eight focus group interviews with 63 respondents representing different segments of the region's creative industries. The study identified five groups of factors that influence professional choice: orientation towards individuality and autonomy; the psychological need for creative self-realization; the influence of the social environment: family, friends, and teachers; the desire for publicity and social activity; and material motives. It was shown that, despite economic, infrastructural, and organizational difficulties, the majority of respondents plan to continue working in the creative field, which is associated with satisfaction with the specific conditions of work in the creative industries and the expectation of positive changes in their careers. The results of the study have both theoretical value for understanding the specifics of a creative class operating in a peripheral region and applied value for developing measures to support creative industries.

Keywords: *creative industries, creative community, creative profession, work motivation, job satisfaction, Kaliningrad region*

Authors Info: **Krishtal, Mikhail I.** — Ph.D. in Geography, Research Associate, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation). E-mail: MKrishtal@kantiana.ru ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0001-6167-1025>

Prodantsov, Konstantin S. — Junior Research Associate, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russian Federation). E-mail: kprodantsov1@kantiana.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5186-0006>

For citation: Krishtal, M. I., and K. S. Prodantsov. 2026. Factors Influencing Career Choice and Job Satisfaction in the Creative Industries of the Kaliningrad Region. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 28–42.

Funding: «The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 25-18-20130, <https://rscf.ru/project/25-18-20130/>».

Введение

В условиях перехода к постиндустриальной экономике возрастает значение нематериальных ресурсов. Вследствие этого креативные индустрии становятся важным драйвером экономического роста, внедрения инноваций в общественную жизнь и развития инфраструктуры. Практически любая экономическая сфера сегодня явля-

ется конкурентоспособной только при условии обладания творческим потенциалом. Успешность развития данной сферы зависит от благоприятной социально-экономической среды, включающей в себя самые различные аспекты — от наличия необходимой инфраструктуры до существования благоприятного «человеческого климата». Поэтому выявление факторов выбора профессии и удовлетворенности трудом представителей креативных индустрий является важной исследовательской задачей как теоретического, так и прикладного характера.

Для Калининградской области эта задача имеет особую актуальность. Российский эксклав на Балтике представляет собой небольшую по размерам территорию с узким рынком сбыта, низким индустриальным потенциалом и скромной природно-ресурсной базой. Кроме того, сложившаяся международная напряженность сократила до минимума возможности трансграничного сотрудничества с соседними странами. В этой связи креативная индустрия может стать основой для устойчивого развития геополитически важного региона страны, обеспечив выход его предприятий на внутрироссийские и международные рынки, а также способствуя формированию в нем благоприятной среды для роста и удержания человеческого капитала.

Теоретическая основа

Ценности — важный аспект, определяющий мотивы и удовлетворенность трудовой деятельностью. Поэтому в качестве теоретической основы исследования взяты положения из теории креативного класса Р. Флориды, сквозь призму которой анализировались мотивы выбора профессии и удовлетворенности трудом. Исследователь отмечает, что представители креативного класса, хотя и не идентифицируют себя в качестве монолитной социальной группы отличаются схожими вкусами, желаниями и предпочтениями (Флорида 2007: 84–85). Исследователь выделил три основные ценности, объединяющие креативных работников и определяющие поведенческие установки, в том числе, за пределами трудовой сферы: индивидуальность, меритократию, а также разнообразие и открытость (Флорида 2007: 94–96).

Индивидуальность отражает потребность работника в значительной автономии для создания оригинального продукта с присущей ему новизной (Hesmondhalgh 2002). Следствием этого является несогласие подчинению групповым нормам и инструкциям внутри организаций, а также формальный характер соблюдения ряда положений трудового договора креативными работниками. В частности, это позволяет обладать им более гибким рабочим графиком, позволяющим формировать собственное расписание, соответствующее личным потребностям (Попкова, Балабанова 2021: 299).

Исследования, посвященные осуществлению творческой деятельности креативными сотрудниками в России, подтверждают их стремление к индивидуальной работе. Это выражается в стремлении самостоятельно формулировать цели своей работы и определять способы ее выполнения (Попкова, Балабанова 2021: 303).

Однако установка на индивидуальность не исключает значимости коллективного взаимодействия. В данном случае важными факторами выступают помощь со стороны коллег, близкое по духу окружение (Попкова, Балабанова 2021: 303) и энтузиазм коллег (Bhansing et al. 2018: 18–19). Поэтому причиной неудовлетворенности части креативных работников может выступать изоляция при выполнении задач из дома (Hesmondhalgh, Baker 2010: 16–17).

Наряду с этим выявлена высокая значимость «просоциального» типа надролевого поведения, выражающегося в передаче специфических навыков и знаний от более опытных сотрудников. Оно повышает общую мотивацию работы сотрудников за счет взаимопомощи, наставничества, передачи знаний, инициативности сотрудников, отсутствия конфликтов и расценивается как проявление надролевого поведения (Балабанова и др. 2017: 188).

Превалирование в креативной среде меритократии на практике обозначает оценку людей не по объему социального или экономического капитала (социально-экономические критерии), а культурного и человеческого (заслуги, интеллект, способности). Поэтому для представителей креативного класса денежное вознаграждение не является первостепенным мотивом и показателем успеха. Напротив, важное значение имеет интеллектуальное удовлетворение (Флорида 2007: 94–95). Таким образом, выбор креативной профессии в значительной степени обусловлен внутренним стремлением к творчеству, а не материальными стимулами (Coffey 2012: 170–171).

Можно выделить две группы факторов, предопределяющих данную особенность. Первые связаны с социальной средой и агентами социализации: интерес к креативной деятельности часто формируется в детстве под влиянием профессионалов, семьи, школы, социальных медиа и культурных институций (Sabiescu 2021). Нередко решающим фактором выступает наличие творческого социального окружения: например, родителей, работающих в этой сфере. Поэтому для людей креативных профессий немаловажно быть во время трудового процесса среди близких по духу людей (Koppman 2016: 307–308).

Вторая группа факторов связана с социально-психологическими потребностями индивидов. В ряде случаев выбор профессии становится актом символического сопротивления давлению в пользу «стабильных» карьер (Bennett, Hennekam 2018: 1461). Кроме того, для одних работников творчество становится способом преодоления личных кризисов (Bennett, Hennekam 2018: 1462). Некоторые мотивы социально-психологического характера можно различать в зависимости от вида креативной деятельности. Например, в изобразительном искусстве, литературе и музыке доминируют стремления к самовыражению, в то время как в ремеслах и кулинарии — просоциальные мотивы и стремление к признанию (Benedek et al. 2020: 619).

Особенное значение эти факторы имеют среди молодежи, поскольку ее привлекает возможность самоактуализации, признания и работы во вдохновляющей среде, несмотря на низкие зарплаты и длительные рабочие часы (Freidson 1990). Это отражает присущую молодежи нестандартность, а также меньший акцент на карьеризме и благополучии (Ефлова и др. 2023: 31).

Однако распространенность ценностей меритократии не обозначает отсутствия экономических проблем в среде рассматриваемой социальной группы. Среди них можно выделить: поиск второй «денежной» работы (Steyerl 2010), краткость трудовых контрактов и высокую конкуренцию за них (Menger 1999; Кулева 2017: 53), невозможность предвидеть результат творческого проекта (Taylor, Littleton 2012), неравномерность распределения финансовых ресурсов между немногочисленными «звездами» и большинством работников (Кулева 2017: 53), легкая заменимость молодыми специалистами (Hesmondhalgh, Baker 2010: 7–8), необходимость многолетней подготовки (Morgan, Nelligan 2015: 79) и т. д.

Принятие нестабильности как неотъемлемой части креативной карьеры становится важным механизмом совмещения творческой идентичности с экономической реальностью. При этом для многих возможность заниматься творчеством появляется только после достижения финансовой независимости благодаря другим источникам дохода (*Bennett, Hennekam* 2018: 1463).

Финансовые трудности креативного класса в трудовой области затрагивают и иные социальные сферы. В частности, ненормированный рабочий день и нерегулярный доход могут быть несовместимы с семейными обязанностями (*Bennett, Bridgstock* 2015).

Как результат, российский креативный класс менее всего удовлетворен именно социально-экономическими аспектами своей работы, поэтому фактор зарплаты играет ключевую роль в желании сотрудников покинуть организацию (*Попкова, Балабанова* 2021: 310). В то же время актуальность обозначенных проблем не мешает большей части креативных сотрудников испытывать позитивные эмоции в отношении своей работы (*Попкова, Балабанова* 2021: 306). Высокая удовлетворенность работой среди представителей изучаемой социальной группы обусловлена, в частности, тем, что они рассматривают ее как призвание (*Полякова, Манокин* 2021: 43).

Распространение ценности разнообразия и открытости связано с превалированием в креативной среде профессиональных компетенций и заслуг над социальными характеристиками (конфессия, раса, гендерная принадлежность и т. д.). Для объяснения распространенности этой ценности можно упомянуть исследование Р. Инглхарта и К. Вельцеля. Они определяют, что нестандартные суждения и способность к самостоятельности применения решений, необходимые для «экономики знаний», делают людей более независимыми в интеллектуальном плане и уменьшают их когнитивные ограничения свободы выбора (*Инглхарт, Вельцель* 2011: 51). Также авторы считают, что представителям креативного класса более присущи ценности самовыражения (*Инглхарт, Вельцель* 2011: 427), которые отличаются от ценностей выживания сильным акцентом на личной независимости и качестве жизни, а не на экономической и физической защищенности (ценности выживания) (*Инглхарт, Вельцель* 2011: 204). При этом важно заметить, что Россию исследователи определяют в группу стран с доминированием ценностей выживания (*Инглхарт, Вельцель* 2011: 91).

Разнообразие и открытость креативной сферы реализуется также в неформальной организации труда. Это проявляется в том, что творческая работа строится на нерыночных социальных отношениях, опирающихся на моральные ориентиры, а не только на рациональный расчет или рыночный инструментализм (*Alacovska, Gill* 2019).

Обратной стороной такой неформальности становится усиление социальной уязвимости: она приводит к перегрузкам, недоплатам, выгоранию и усилению социального неравенства. Особенно уязвимы те, кто не может позволить себе участие во внерабочих мероприятиях, необходимых для установления значимых профессиональных связей (*Alacovska* 2018; *Hesmondhalgh, Baker* 2010).

Таким образом, мы можем наблюдать дуализмы в поведенческих установках и потребностях креативного класса. Его представители, стремясь к личной автономии в трудовом процессе, нуждаются в поддержке коллектива. В свою очередь восприятие творчества как призвания и стремление к разнообразию и открытости сталкивается с проблемами экономической нестабильности и доминированием традиционного дискурса в стране.

Метод

Основным методом сбора данных стали фокус-групповые интервью с представителями креативных индустрий Калининградской области. В исследовании приняли участие 63 респондента (38 женщин и 25 мужчин), представляющие четыре вида творческих индустрий, определенных в Федеральном законе от 8 августа 2024 г. № 330-ФЗ (Федеральный закон 2024): 1) индустрии историко-культурного наследия; 2) индустрии литературы и искусства; 3) индустрии информационно-телекоммуникационных технологий; 4) индустрии прикладного творчества. Для внутригрупповой сегментации использовалась региональная классификация креативного класса, утвержденная Правительством Калининградской области (Постановление Правительства 2020). Всего в период с 16 по 27 июня 2025 г. было проведено восемь фокус-групп. Опираясь на разработанный гайд, модератор в соответствии с целью данного исследования задавал участникам вопросы о факторах, которые предопределили выбор профессии. В ходе фокус-групповых интервью использовалась проективная техника, согласно которой участники должны были подробно рассказать о том, кем они себя видят спустя пять лет.

Отбор респондентов осуществлялся по следующим критериям: проживание и трудоустройство на территории Калининградской области; наличие статуса юридического лица, индивидуального предпринимателя, самозанятого или наемного работника; создание уникальных продуктов творческой интеллектуальной деятельности.

В результате были проведены фокус-группы с представителями широкого спектра профессиональных сфер креативных индустрий: изобразительное искусство, мода, туризм, спорт, аудиовизуальное искусство, телевизионные, радиовещательные, интернет-вещательные проекты, дизайн, исполнительское искусство, IT, PR, продюсерская деятельность, историко-культурное наследие, новаторские образовательные проекты и разработки.

Мотивы выбора профессии

Креативные специалисты отметили, что при выборе профессии большое значение для них имела потребность в индивидуальности. Она проявлялась в стремлении к автономии, личной ответственности и гибкости в организации труда. Креативная сфера для респондентов стала способом отказа от жестких трудовых рамок в пользу возможности самостоятельно определять содержание своей деятельности:

«Это одно из немногих мест, где ощущение свободы пока что сохранилось»
(жен., администратор зоопарка).

«Работа в НКО очень похожа на работу в стартапе — это полная свобода»
(жен., маркетолог).

Предпочтение самостоятельного построения профессиональных траекторий особенно выражено у тех, кто отказался от работы в уже устоявшихся организационных структурах в пользу создания новых:

«В какой-то момент я стала замечать, что мне гораздо больше нравится готовиться к занятиям, чем их проводить. Я перешла из университета, где многое связано с тем, что уже до тебя сделано, в новое место, где надо все делать с нуля» (жен., методист театрального вуза).

Потребность в творческой свободе также стимулировала выбор индивидуальной работы, что, по мнению специалистов креативной сферы, способствует более активному развитию собственной карьеры:

«Я стараюсь все делать один. Мне плохо работать в команде. Я понимаю, что мне всегда есть куда развиваться» (муж., 3D-дизайнер).

«Я решил, что больше ни на кого не хочу работать. Ты не развиваешься, когда работаешь на кого-то, это не для себя» (муж., иллюзионист).

Согласно Б. Босма и др., такая ориентация на самозанятость позволяет креативным работникам сохранять контроль над содержанием труда, оставаться инновационными и вносить вклад в общество (Bosma et al. 2024).

Отдельным проявлением ценности индивидуальности становится потребность в гибком графике, позволяющем совмещать профессиональные и личные обязанности:

«У меня четверо детей, мне важен был гибкий график» (жен., гид).

«Совмещаю административную работу с тренерской деятельностью» (муж., кинезиоспециалист).

Результаты исследования демонстрируют выраженную ориентацию на меритократию представителей креативных индустрий при выборе профессии. Она определяется соответствием деятельности личным интересам, способностям и стремлением к самореализации. Для представителей изучаемой социальной группы креативная профессия — это не случайный или навязанный выбор, а результат осознанного стремления заниматься делом, которое вызывает интерес:

«Я занимаюсь в первую очередь любимым делом — тем, что мне действительно нравится делать» (муж., режиссер монтажа).

«Москва — это театры, и театр я полюбила, когда оказалась там. Потом, будучи в декрете, поняла, что хочу погрузиться в это больше» (жен., сотрудник театра).

Подтверждением ориентации на внутренний смысл при выборе креативной профессии служат следующие характерные особенности профессионального опыта респондентов. Во-первых, информанты испытывали сильные эмоциональные переживания, которые побудили их начать заниматься определенной творческой деятельностью:

«Когда я сняла свое первое кино — это были настолько сильные эмоции от всего: от идеи, от работы на площадке, от кадра, который видишь в мониторе. Это ощущение, сравнимое с экстазом» (жен., кинорежиссер).

Во-вторых, креативная работа нередко становилась способом сублимации — преобразованием внутренних переживаний в продукт творческой деятельности:

«Я начала переносить свои переживания на холст, а потом это переросло в заработок и сферу, в которой хочется двигаться дальше» (жен., художница).

«Я выносила эмоции, боль в свои песни — так появилась моя музыка» (жен., музыкант).

В-третьих, путь в профессию начинался с хобби, которое постепенно становилось источником дохода:

«Изначально фотография была ради красоты и самовыражения — моим хобби» (жен., фотограф).

«Мое хобби переросло в профессию. Я со студенчества играл в КВН, потом начал писать сценарии для других квнщиков, а затем — для сериалов» (муж., креативный продюсер).

Таким образом, для представителей креативного класса значимым мотивом при выборе профессии является получение удовлетворения от творчества, что делает материальные стимулы для ряда респондентов второстепенным фактором:

«Для меня экскурсионная деятельность — это не в первую очередь заработок. Это понимание, что можешь дарить впечатление людям, открывать новое для себя. Довольные глаза гораздо ценнее несчастных чаевых» (муж., гид).

«В Москве я занимаюсь дизайном интерьера, то есть там зарабатываю деньги. Здесь я их трачу на галерею» (жен., владелец арт-пространства).

К нематериальным мотивам также относятся амбиции, связанные с публичностью и известностью:

«Хотелось быть знаменитой, делать большие дела» (жен., дизайнер).

«Желание, чтобы меня увидели и заметили, было первой мотивацией» (муж., радиоведущий).

Для части респондентов значимой оказывалась просоциальная направленность будущей деятельности, выражающаяся в стремлении приносить пользу локальному сообществу:

«Я объездила школы и поняла, что дети не знают своей области. Мы даем им краеведческие знания» (жен., гид).

«Я хотела влиять на местное сообщество, поэтому работала с маленькими музеями, в том числе в сельской местности» (жен., сотрудник музея).

Однако не все мотивы выбора профессии в креативных индустриях обусловлены нематериальными стимулами. Для части креативных специалистов, особенно в сферах дизайна и IT, главным фактором выступало материальное вознаграждение:

«Тогда был слух, что дизайнеры хорошо зарабатывают. Поэтому я пошла в эту сферу» (жен., графический дизайнер).

«Меня побудило выбрать профессию просто хорошая зарплата» (муж., IT-специалист).

На формирование меритократической мотивации оказывает воздействие ближайшее социальное окружение. Респонденты указывали на влияние родственников, занятых в творческих сферах:

«Бабушка у меня — такая рукодельница, рисовала на всем подряд. И, видимо, она меня как-то этим заразила» (муж., художник).

«Толчком первоначально было то, что у меня мама — преподаватель трудов. Я варилась во всем этом с детства» (жен., модельер).

Дружеские связи также играют роль проводников в креативное профессиональное сообщество:

«Друг показал мне 3D-графику, и мне это очень понравилось» (муж., 3D-дизайнер).

«Благодаря тому, что у меня завязались дружеские отношения на телевидении, я попала в зоопарк» (жен., администратор зоопарка).

Особую значимость имеют педагоги и наставники, чья поддержка способствует развитию интереса и способностей:

«У меня был очень хороший, увлеченный педагог. Она меня заразила исполнительским искусством» (муж., певец).

«Это еще от школьного учителя, когда на уроках информатики на Паскале писали, мне это очень нравилось» (муж., IT-специалист).

«Моя первая начальница стала проводником и полноценным наставником в профессии» (жен., методист театрального вуза).

В некоторых случаях профессиональный выбор определялся кризисной ситуацией, изменившей жизненные приоритеты:

«У супруги случился инсульт — пришлось осваивать новую сферу, чтобы помочь» (муж., кинезиоспециалист).

«В какой-то момент я поняла, что сама могу помочь своему ребенку научиться говорить. Так начала изучать логопедию» (жен., администратор Центра развития детей).

Ценность разнообразия и открытости в мотивах выбора профессии у представителей креативных индустрий проявилась в стремлении пробовать различные форматы работы. Переход между задачами не рассматривается как проявление нестабильности, а воспринимается как способ преодоления рутины:

«Чем мне нравится моя сфера? Тем что она многогранная. Если надоест, то можно все равно в рамках дизайна рассмотреть какие-то другие направления» (жен., веб-дизайнер).

«Как хорошо, что я эту сферу для себя нашла, потому что смотришь на другое общество и видишь, что людям скучно жить, у них много свободного времени. У нас всегда какие-то новые проекты, не бывает свободного времени» (жен., гид).

Это может быть одним из объяснений, почему зачастую представители креативной индустрии имеют множество творческих профессий. Как показано в исследовании Ш. Коппман (*Koppman* 2016: 306–307), для них креативность является универсальным навыком, применимым в разных областях, а не только специализированной способностью.

Особую роль в поддержании этого разнообразия могут играть территориальные условия. Представители сферы туризма отмечают, что уникальное культурно-историческое наследие Калининградской области служит для них источником вдохновения:

«Калининградская область — неисчерпаема, она вдохновляет» (жен., гид).

«Наш регион содержит так много направлений, которые бы хотелось показать людям» (жен., гид).

Наконец, ценность разнообразия и открытости также проявляется в стремлении креативных специалистов найти окружение, разделяющее их ценностные ориентации:

«Конечно, хотелось найти своих людей, которым также нравится креативить, сочинять, не ради кого-то, а просто ради вот этого процесса творческого акта» (жен., сотрудник музея).

Факторы удовлетворенности профессией

Поработав в креативной сфере, ее представители столкнулись с рядом проблем: сложности с получением подходящего помещения, недостаток популяризации, времени, трудности при подаче грантовых заявок и т. д. Также креативные специалисты отмечали существующие проблемы экономического характера, обусловленные региональной спецификой:

«Зарплаты именно в Калининграде, мне кажется, у креативщиков невероятно низкие» (жен., новостной редактор).

«У нас квартиры уже дороже, чем в Москве. А зарплата у социума в Калининградской области? Он даже уже не может быть потребителем туристических услуг и турпродуктов, потому что они под москвичей» (жен., администратор Центра раннего развития детей).

В зависимости от того с каким сегментом креативных индустрий проводилась фокус-группа, нередко ее участники определяли свой специфический спектр проблем. В частности, дизайнеры отмечали сложности с доступом к необходимому оборудованию. Музыканты указывали на высокую арендную стоимость площадок для выступлений, а также на их отсутствие. Сотрудники музеев акцентировали внимание на недостатке технических условий в помещениях для проведения выставок и т. д.

Несмотря на существующие сложности, абсолютное большинство представителей креативных индустрий отметили, что через пять лет планируют остаться в своей профессиональной сфере. Важным фактором этой устойчивости являются превалирующие оптимистичные ожидания креативных работников относительно своего финансового положения в будущем:

«Заработок нужно умножить на пять в сравнении с тем, что сегодня зарабатываю» (жен., дизайнер интерьера).

«Что касается финансов конечно же, будет лучше» (муж., иллюзионист).

«Доход планирую увеличивать. Для этого есть задумки, амбиции и уверенность в своих силах» (муж., 3D-дизайнер).

Желание остаться в специальности объяснялось и нематериальными причинами. Преимущественно это выражалось в стремлении к самореализации, социальной значимости и творчеству:

«Меня настиг кризис среднего возраста, мне не особенно нужны стали деньги — все базовые потребности были закрыты. Музейной деятельностью я занимаюсь ровно потому, что считаю, что это важно, что я могу здесь быть наиболее полезным» (муж., работник музея).

«Я редко чувствую выгорание. Я попробовал много разных видов деятельности. Но что-то меня коржило всегда. Платили много денег, но мне не нравилось. Сейчас работа — мое хобби. Ушел туда, где деньги неважны» (муж., креативный продюсер).

«Я и в дальнейшем буду певцом, чтобы остаться в творчестве» (муж., певец).

Также немаловажным фактором удержания себя в трудовой сфере креативные специалисты называли возможность работать в свободном графике и удаленно:

«Чем мне нравится сфера? Это удаленная работа, это тоже огромный плюс» (жен., веб-дизайнер).

«Раньше у меня не было свободного времени, когда занимался работой по графику. Никаких целей особых не было кроме финансовой, что-то заработать» (муж., режиссер).

Реже в качестве фактора называлась потребность в свободе:

«Литературная деятельность в данный момент в современной России — самая свободная творческая деятельность. Проза — это сейчас самая свободная единица, которой можно заниматься в ней» (муж., поэт).

Ряд креативных работников заявили о желании остаться в своей сфере, однако, несколько поменяв род деятельности:

«Думаю, получится уйти в более медийное пространство» (муж., радиоведущий).

«Есть пять лет, чтобы придумать уникальное решение, которое даст идее развиваться, сделать это франшизой. Либо что-то придумаем, либо стану гидом» (муж., преподаватель звукорежиссуры).

В отдельных случаях информанты заявляли о желании устроиться в перспективе на еще одну работу в креативной сфере. Этому способствовало то, что специалисты часто обладают широким набором компетенций, позволяющим реализовать себя в разных творческих профессиях. Мотивация креативных работников вносить изменения в свой род деятельности зачастую основывалась на стремлении перейти к более свободному рабочему процессу:

«Хочу остаться в этой сфере, но при этом уйти еще в одну, связанную с фотографией. Мне хочется больше свободы. А также мне немножко надоело за столько лет работа на продвижение, пиар» (жен., СММ-маркетолог).

В ряде случаев креативные работники отмечали, что для этого им необходимо перестать быть сотрудниками государственных организаций:

«Я просто хочу нормально работать, творческим трудом заниматься, а не рутинной. Хочу уйти от государства и развивать профориентацию, быть людям полезной» (жен., администратор Центра раннего развития детей).

«Хочу перестать быть наемным работником. Вопрос не в смене сферы, а в подходе к формированию дохода. Наемный работник его не формирует, он не способен это делать. Быть зависимым от государства очень тяжело» (муж., преподаватель предпринимательства).

«Мне нужна свобода, свобода мышления и действия. Чувствуется, что крышечка закрывается все время. В моей жизни должно появиться больше творчества. Все-таки муниципальные учреждения культуры не столь свободны, как бы нам хотелось» (жен., администратор зоопарка).

Выводы

По итогам проведенного анализа подтвердились основные положения теории креативного класса Р. Флориды, согласно которым, представителям рассматриваемой социальной группы присущи ценности индивидуализма, меритократии, разноо-

бразия и открытости. С опорой на теорию выявлены пять групп факторов, определяющих выбор креативной деятельности и удовлетворенность профессией.

Первая группа связана со специфическими условиями креативной деятельности. Мотивы выбора профессии в этой сфере основаны на стремлении к индивидуальности и самостоятельности. Это проявляется в желании иметь гибкий график, автономию при определении содержания работы, а также разнообразный формат деятельности.

Вторая группа факторов включает психологические особенности креативных специалистов. При выборе профессии для них важна ориентация на получение удовлетворения от рабочего процесса. Труд, который часто воспринимается как любимое дело, выступает инструментом самовыражения.

Третья группа определяется влиянием социального окружения. Успешная реализация в креативной сфере нередко обусловлена тем, что члены семьи и/или друзья занимались творческой деятельностью. Они стимулируют интерес, делятся социальными контактами и компетенциями, выступая посредниками и наставниками. Значимую роль в формировании интереса к креативной сфере также играют педагоги. Сюда же относится стремление найти окружение со схожими ценностями и мировоззрением.

Четвертая группа связана со стремлением к публичности и социальной активности. Некоторые работники креативной сферы рассматривают свою деятельность как средство личной популяризации и просоциальной активности.

Пятая группа включает материальные факторы, которые, хотя и не всегда являются первостепенными, отмечаются, особенно в сфере IT и дизайна, как очень значимые.

Перечисленные факторы оказывают существенное влияние и на удовлетворенность креативных специалистов выбранной деятельностью. Они способствуют тому, что в креативной среде преобладает намерение продолжать работать по своей профессии, несмотря на выявленный широкий спектр проблем в этой сфере. Высокая удовлетворенность также поддерживается превалированием среди креативных работников позитивных социальных ожиданий (роста доходов, успехов в карьере и т. д.).

Вместе с тем зафиксированы причины, способствующие смене трудовой деятельности. Часть респондентов заявила о нежелании работать в государственных организациях, которые, по их мнению, ограничивают автономию труда. Другие выразили намерение перейти на самозанятость, что дополнительным образом подтверждает их склонность к индивидуализму в рабочем процессе.

Источники и материалы

Постановление Правительства 2020 — Постановление Правительства Калининградской области от 21.12.2020 № 935 «Об установлении порядка определения объема и предоставления субсидии из областного бюджета унитарной некоммерческой организации фонду «Фонд креативных индустрий «Креспектива» на обеспечение деятельности для реализации мероприятий по развитию и поддержке креативного предпринимательства Калининградской области в рамках государственной программы Калининградской области «Развитие промышленности и предпринимательства» [электронный ресурс] // Официальный интернет-портал правовой информации: [сайт]. <http://publication.pravo.gov.ru/document/3900202012210008?index=1> (дата обращения: 2.07.2025).

Федеральный закон 2024 — Федеральный закон от 8 августа 2024 года №330-ФЗ «О развитии креативных (творческих) индустрий в Российской Федерации» [электронный ресурс] // Официальный сайт Президента России: [сайт]. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/50912> (дата обращения: 15.07.2025).

Sabiescu 2021 — *Sabiescu A.* Museums and young people's creative career choices: young people profiles and information needs. Loughborough University. Report. 2021. <https://doi.org/10.17028/rd.lboro.25393246.v1> (дата обращения: 4.07.2025).

Научная литература

- Балабанова Е. С., Баранова Д. А., Деминская В. Э.* Надрольное поведение работника: проявления, предпосылки и последствия // Вестник СПбГУ. Серия 12. Социология. 2017. № 2. С. 185–200.
- Ефлова М. Ю., Виноградова Ю. В., Витушкин А. В.* Современная молодежь как актор креативного класса // Казанский социально-гуманитарный вестник. 2023. № 1 (58). С. 31–35. <https://doi.org/10.26907/2079-5912.2023.1.31-35>
- Инглхарт Р., Вельцель К.* Модернизация, культурные изменения и демократия: Последовательность человеческого развития М.: Новое издательство, 2011. 464 с.
- Кулева М. И.* Трансформация творческой занятости в современной России: на примере сотрудников негосударственных арт-центров Москвы // Мониторинг общественного мнения: Экономические и социальные перемены. 2017. № 2 (138). С. 50–62.
- Полякова Е. Ю., Манокин М. А.* Специалисты в области культуры на российском рынке труда // Экономическая социология. 2021. Т. 22. № 1. С. 35–60.
- Попкова К. В., Балабанова Е. С.* Мотивация труда творческих работников: нормативные представления и реальность трудовой жизни // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2021. № 3 (163). С. 290–315.
- Флорида Р.* Креативный класс: люди, которые меняют будущее. М.: Издательский дом «Классика-XXI», 2007. 421 с.
- Alacovska A.* Informal Creative Labour Practices: A Relational Work Perspective // Human Relations. 2018. Vol. 71. № 12. P. 1563–1589. <https://doi.org/10.1177/0018726718754991>
- Alacovska A., Gill R.* De-westernizing Creative Labour Studies: The Informality of Creative Work from an Ex-Centric Perspective // International Journal of Cultural Studies. 2019. Vol. 22. №. 2. P. 195–212. <https://doi.org/10.1177/1367877918821231>
- Benedek M., Bruckdorfer R., Jauk E.* Motives for Creativity: Exploring the What and Why of Everyday Creativity // The Journal of Creative Behavior. 2020. Vol. 54. №. 3. P. 610–625. <https://doi.org/10.1002/jocb.396>
- Bennett D., Bridgstock R.* The Urgent Need for Career Preview: Student Expectations and Graduate Realities in Music and Dance // International Journal of Music Education. 2015. Vol. 33. № 3. P. 263–277. <https://doi.org/10.1177/0255761414558653>
- Bennett D., Hennekam S.* Self-authorship and Creative Industries Workers' Career Decision-making // Human Relations. 2018. Vol. 71. №. 11. P. 1454–1477. <https://doi.org/10.1177/0018726717747369>
- Bhansing P. V., Hitters E., Wijngaarden Y.* Passion Inspires: Motivations of Creative Entrepreneurs in Creative Business Centres in the Netherlands // The Journal of Entrepreneurship. 2018. Vol. 27. №. 1. P. 1–24. <https://doi.org/10.1177/0971355717738589>
- Bosma B., Loots E., Stroet P., van Witteloostuijn A.* Passionately or Reluctantly Independent? Artistic and Non-Artistic Self-employment Compared // Journal of Cultural Economics. 2025. Vol. 49. P. 515–545. <https://doi.org/10.1007/s10824-024-09525-x>
- Coffey J. S.* Youth Career Choices: A Comparison of Industry and Ballet. Ph.D. diss. Australia, 2012. 235 p.
- Freidson E.* Labors of Love in Theory and Practice: A Prospectus // The Nature of Work: Sociological Perspectives / ed. by K. Erikson and S. P. Vallas. Yale: Yale University Press, 1990. P. 149–161.
- Hesmondhalgh D.* The Cultural Industries. Los Angeles; London: SAGE Publications, 2002. 290 p.
- Hesmondhalgh D., Baker S.* «A Very Complicated Version of Freedom»: Conditions and Experiences of Creative Labour in Three Cultural Industries // Poetics. 2010. Vol. 38. №. 1. P. 4–20. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2009.10.001>

- Koppman S. Different Like Me: Why Cultural Omnivores Get Creative Jobs // *Administrative Science Quarterly*. 2016. Vol. 61. №. 2. P. 291–331. <https://doi.org/10.1177/0001839215616840>
- Menger P.-M. Artistic Labor Markets and Careers // *Annual Review of Sociology*. 1999. Vol. 25. P. 541–574. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.25.1.541>
- Morgan G., Nelligan P. Labile Labour-Gender, Flexibility and Creative Work // *The Sociological Review*. 2015. Vol. 63. №. 1. P. 66–83. <https://doi.org/10.1111/1467-954x.12241>
- Steyerl H. Politics of Art: Contemporary Art and the Transition to Postdemocracy // *E-Flux*. 2010. Vol. 21. № 12. P. 39–42.
- Taylor S., Littleton K. *Contemporary Identities of Creativity and Creative Work*. London: Routledge, 2012. 166 p. <https://doi.org/10.4324/9781315573847>

References

- Alacovska, A. 2018. Informal Creative Labour Practices: A Relational Work Perspective. *Human Relations* 71 (12): 1563–1589. <https://doi.org/10.1177/0018726718754991>
- Alacovska, A., and R. Gill. 2019. De-westernizing Creative Labour Studies: The Informality of Creative Work from an Ex-Centric Perspective. *International Journal of Cultural Studies* 22(2): 195–212. <https://doi.org/10.1177/1367877918821231>
- Balabanova, E. S., D. A. Baranova, and V. E. Deminskaia. 2017. Nadrolevoe povedenie rabotnika: proiavlennii, predposylki i posledstviia [Employee Extra-Role Behavior: Manifestations, Antecedents and Consequences]. *Vestnik SPbGU. Seriya 12. Sotsiologiya* 2: 185–200.
- Benedek, M., R. Bruckdorfer, and E. Jauk. 2020. Motives for Creativity: Exploring the What and Why of Everyday Creativity. *The Journal of Creative Behavior* 54 (3): 610–625. <https://doi.org/10.1002/jocb.396>
- Bennett, D., and R. Bridgstock. 2015. The Urgent Need for Career Preview: Student Expectations and Graduate Realities in Music and Dance. *International Journal of Music Education* 33 (3): 263–277. <https://doi.org/10.1177/0255761414558653>
- Bennett, D., and S. Hennekam. 2018. Self-authorship and Creative Industries Workers' Career Decision-making. *Human Relations* 71 (11): 1454–1477. <https://doi.org/10.1177/0018726717747369>
- Bhansing, P. V., E. Hitters, and Y. Wijngaarden. 2018. Passion Inspires: Motivations of Creative Entrepreneurs in Creative Business Centres in the Netherlands. *The Journal of Entrepreneurship* 27 (1): 1–24. <https://doi.org/10.1177/0971355717738589>
- Bosma B., E. Loots, P. Stroet, and A. van Witteloostuijn. 2025. Passionately or Reluctantly Independent? Artistic and Non-Artistic Self-employment Compared. *Journal of Cultural Economics* 49: 515–545. <https://doi.org/10.1007/s10824-024-09525-x>
- Coffey, J. S. 2012. *Youth Career Choices: A Comparison of Industry and Ballet*. Ph.D. diss., Curtin University. 235 p.
- Eflova, M. Yu., Yu. V. Vinogradova, and A. V. Vitushkin. 2023. Sovremennaiia molodezh' kak aktor kreativnogo klassa [Modern Youth as Actors of the Creative Class]. *Kazanskii sotsial'no-gumanitarnyi vestnik* 1 (58): 31–35. <https://doi.org/10.26907/2079-5912.2023.1.31-35>
- Florida, R. 2007. *Kreativnyi klass: liudi, kotorye meniaiut budushchee* [The Rise of the Creative Class]. Moscow: Klassika-XXI. 421 p.
- Freidson, E. 1990. Labors of Love in Theory and Practice: A Prospectus. In *The Nature of Work: Sociological Perspectives*, ed. by K. Erikson and S. P. Vallas. Yale: Yale University Press. 149–161 p.
- Hesmondhalgh, D. 2002 *The Cultural Industries*. Los Angeles; London: SAGE Publications. 290 p.
- Hesmondhalgh, D., and S. Baker. 2010. «A Very Complicated Version of Freedom»: Conditions and Experiences of Creative Labour in Three Cultural Industries. *Poetics* 38 (1): 4–20. <https://doi.org/10.1016/j.poetic.2009.10.001>
- Inglehart, R., and K. Welzel. 2011. *Modernizatsiia, kul'turnye izmeneniia i demokratiia: Posledovatel'nost' chelovecheskogo razvitiia* [Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 464 p.

- Koppman, S. 2016. Different Like Me: Why Cultural Omnivores Get Creative Jobs. *Administrative Science Quarterly* 61 (2): 291–331. <https://doi.org/10.1177/0001839215616840>
- Kuleva, M. I. 2017. Transformatsiia tvorcheskoi zaniatosti v sovremennoi Rossii: na primere sotrudnikov negosudarstvennykh art-tsentrov Moskvy [Transformation of Creative Employment: A Case Study of Moscow Non-governmental Art Centers]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: Ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 2 (138): 50–62.
- Menger, P.-M. 1999. Artistic Labor Markets and Careers. *Annual Review of Sociology* 25: 541–574. <https://doi.org/10.1146/annurev.soc.25.1.541>
- Morgan, G., and P. Nelligan. 2015. Labile Labour-Gender, Flexibility and Creative Work. *The Sociological Review* 63 (1): 66–83. <https://doi.org/10.1111/1467-954x.12241>
- Poliakova, E. Iu., and M. A. 2021. Manokin Spetsialisty v oblasti kul'tury na rossiiskom rynke truda [Cultural Professions in Modern-day Russia: Statistical Portrait of the Workers]. *Ekonomicheskaiia sotsiologiia* (22) 1: 35–60.
- Popkova, K. V., and E. S. Balabanova. 2021. Motivatsiia truda tvorcheskikh rabotnikov: normativnye predstavleniia i real'nost' trudovoi zhizni [Labor Motivation of Creative Professionals: Normative Vision and the Reality of Working Life]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 3 (163): 290–315.
- Steyerl, H. 2010. Politics of Art: Contemporary Art and the Transition to Postdemocracy. *E-Flux* 21 (12): 39–42.
- Taylor, S., and K. Littleton. 2012. *Contemporary Identities of Creativity and Creative Work*. London: Routledge. 166 p. <https://doi.org/10.4324/9781315573847>

ИДЕНТИЧНОСТЬ В КОЛИЧЕСТВЕННОМ ИЗМЕРЕНИИ

UDC 37.016(548)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/43-58

Original article

© *Olga Volkova, Tatyana Yudina, and Victoria Ledeneva*

FROM COMMUNICATION TO INTEGRATION: THE ROLE OF THE RUSSIAN LANGUAGE IN INTERETHNIC INTERACTIONS AND THE EDUCATIONAL FUTURE OF MIGRANT CHILDREN

This study addresses the lack of empirical data necessary for developing effective strategies to support the linguistic, educational, and cultural integration of children from migrant families. Children with migration backgrounds face a variety of challenges when adapting to a new social, legal, economic, cultural, and particularly educational environments. This process demands not only linguistic competence but also the ability to internalize new normative frameworks and educational practices. This article examines the adaptation process of migrant children by exploring three key aspects: their migration history, post-migration adaptation, and how acquired adaptation skills shape their prospects for future success in a new social environment. The analysis relies on primary sociological data, including a survey of 830 migrants from Kyrgyzstan, Tajikistan, and Uzbekistan working in Moscow and the Moscow Oblast, along with semi-structured interviews with 213 children with a migration backgrounds aged 14–17 (interviews were conducted with parental consent in 2024–2025). The findings reveal that the adaptation of children with migration backgrounds is a prolonged and multidimensional process, within which educational adaptation operates as a key institutional mechanism for navigating and assimilating into a new social environment. Successful educational and social adaptation not only facilitates a child's personal development but also functions as critical capital for future attainment shaping professional trajectories, academic advancement, and civic participation. Additionally, the study explores the social conditions that enable or constrain successful adaptation, with particular focus on the role of family, educational institutions, and other social agents in fostering migrant children's integration into learning environments that promote development and socialization. Future studies should longitudinally track adaptation trajectories across diverse contexts, examining intersectional factors (gender, class, ethnicity) and institutional policies' long-term impacts on educational mobility and social inclusion.

Keywords: migration, migrants, adaptation of migrants, adaptation of children, educational adaptation, language adaptation, cultural adaptation, social adaptation

Authors Info: Volkova, Olga A. — Doctor in Sociology, Professor, Institute of Social Demography, the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: volkovaoa@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5325-0730> Scopus ID: 55962445600, Researcher ID: S-6912-2016, SPIN-code: 1780-5071.

Yudina, Tatyana N. — Doctor in Sociology, Professor, Institute of Social Demography, the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian

Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: ioudinatn@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-8601>, Scopus ID: 36907342200, Researcher ID: 5028-2015, SPIN-code: 4150-5328.

Ledeneva, Victoria Yu. — Doctor in Sociology, Professor, Institute of Social Demography, the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: vy.ledeneva@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9478-2917>, Scopus ID: 57208709009, Researcher ID: AAU-6083-2021, SPIN-code: 3331-0909.

For citation: Volkova, O. A., T. N. Yudina, and V. Yu. Ledeneva. 2026. From Communication to Integration: The Role of the Russian Language in Interethnic Interactions and the Educational Future of Migrant Children. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 43–58.

УДК 37.016(548)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/43-58

Научная статья

© О. А. Волкова, Т. Н. Юдина, В. Ю. Леденева

ОТ КОММУНИКАЦИИ К АДАПТАЦИИ: РОЛЬ РУССКОГО ЯЗЫКА В МЕЖЭТНИЧЕСКОМ ВЗАИМОДЕЙСТВИИ, ОБУЧЕНИИ И ПОСТРОЕНИИ БУДУЩЕГО ДЕТЬМИ МИГРАНТОВ

Статья посвящена исследованию роли русского языка в межэтническом взаимодействии, обучении и построении будущего детьми мигрантов, а также анализу взаимосвязи коммуникационных и адаптационных процессов. Проблема исследования обусловлена дефицитом эмпирических данных, позволяющих на научной основе разрабатывать эффективные меры по осуществлению адаптации детей из семей мигрантов. Цель исследования: проанализировать процесс адаптации детей, включающий в себя, во-первых, миграционную историю, во-вторых, постмиграционную адаптацию, в-третьих, прогнозирование будущих успехов, базирующихся на приобретенных навыках приспособления к новой социальной среде. Эмпирическая база исследования: во-первых, анкетный опрос мигрантов из Кыргызстана, Таджикистана, Узбекистана, работающих в Москве и Московской области и имеющих детей;

Волкова Ольга Александровна — д. социолог. н., профессор, главный научный сотрудник Центра истории, теории и методологии, Институт социальной демографии, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Российская Федерация, 119333 Москва, ул. Фотиевой, 6, корп. 1). Эл. почта: volkovaoa@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5325-0730>

Юдина Татьяна Николаевна — д. социолог. н., профессор, руководитель Центра исследования миграционных процессов, трудовых ресурсов и рынка труда, главный научный сотрудник, Институт социальной демографии, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Российская Федерация, 119333 Москва, ул. Фотиевой, 6, корп. 1). Эл. почта: ioudinatn@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7785-8601>

Леденева Виктория Юрьевна — д. социолог. н., профессор, ученый секретарь ИСД, главный научный сотрудник Центра исследования миграционных процессов, трудовых ресурсов и рынков труда, Институт социальной демографии, Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Российская Федерация, 119333 Москва, ул. Фотиевой, 6, корп. 1). Эл. почта: vy.ledeneva@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-9478-2917>

во-вторых, полуструктурированное интервью детей с миграционной историей в возрасте 14–17 лет (опрос проводился с согласия родителей). В результате исследования определено, что адаптация детей с миграционной историей представляет собой длительный, сложный многоаспектный процесс, в который в качестве ключевого механизма освоения новой социальной среды интегрирована языковая, культурная и образовательная адаптация. Выявлены социальные условия, способствующие и препятствующие успешной адаптации; особое внимание уделено роли семьи, образовательных учреждений и других институтов в содействии адаптации детей к образовательной среде, благоприятной для развития как приезжих, так и местных. Сделан вывод, что успешная образовательная и социальная адаптация не только содействует личностному росту ребёнка, но и служит ресурсом для его будущих достижений (учебных, профессиональных, гражданских) и формированию новой идентичности. Дальнейшие исследования темы связаны с изучением траектории адаптации детей из семей мигрантов, интерсекциональных адаптационных факторов (гендера, возраста, этнической принадлежности), построением долгосрочных прогнозов влияния институциональной политики на образовательную мобильность и социальную адаптацию детей.

Ключевые слова: миграция, мигранты, дети с миграционной историей, адаптация мигрантов, адаптация детей, образовательная адаптация, языковая адаптация, культурная адаптация, социальная адаптация

Ссылка при цитировании: Волкова О. А., Юдина Т. Н., Леденева В. Ю. От коммуникации к адаптации: роль русского языка в межэтническом взаимодействии, обучении и построении будущего детьми мигрантов // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 43–58.

Introduction

As global mobility increases, more families are migrating, bringing children into the process. As a result, the challenges of adaptation for these children are becoming increasingly relevant. Relocating to a new country or region presents obstacles such as language barriers, cultural differences, religious preferences, social exclusion, and the need to adjust to a new legal, economic, and cultural environment. This study aims to address these issues.

Adaptation to the educational process is crucial for children from migrant families, as it significantly impacts their future well-being and success, whether they settle in a new place or return to their homeland. The adaptation skills they develop will help them navigate new challenges throughout their lives. Adaptation is commonly considered a lifelong process, as society constantly evolves, requiring individuals to develop new adaptive skills (Petrovsky 1982).

The adaptation of children from migrant families was brought to the spotlight by President Vladimir Putin, who addressed it during a meeting of the Council for Interethnic Relations on March 30, 2021 (Zasedanie Soveta 2021). Since then, various measures have been proposed to tackle the challenge. In 2024, the President officially supported a draft law restricting access to public schools for children who do not speak Russian, as their inability to follow the curriculum at the required level was cited as a barrier to integration (Vladimir Putin podderzhal 2024).

This article examines the adaptation process of migrant children by exploring three key aspects: their migration history, post-migration adjustment, and the role of acquired adaptation skills in shaping their future success in a new social environment.

The research problem stems from the need to better understand the challenges children with migration backgrounds face when adapting to new social, legal, economic, cultural, and particularly educational environments. At the same time, there is a lack of evidence-based methods and practical recommendations to help these children develop the adaptation skills necessary for successfully realizing their potential in the future.

Literature Review

The analysis of scholarly literature on the adaptation of children with a migration background reveals several major aspects. Migration theories, both traditional and modern, were originally designed to study adult migrants. However, in recent years, these frameworks have expanded and become more integrated, making it possible to encompass contemporary migration processes involving children of various ages (*Galli 2024*).

According to recent studies and findings from entire research laboratories, the prevailing view among scholars and policymakers is that children from migrant families are regarded as dependents who complicate migration dynamics.

Children are often considered a major obstacle to the realization of migration plans, as they are commonly viewed by policymakers and researchers in one of three ways: as “dependents” requiring care and resources, as a kind of living “baggage” that must be taken along, transported across borders, and resettled, or as “left behind” without full parental care and upbringing (*Mazzucato, Schans 2011*).

However, some studies present a different perspective, suggesting that migrant children can, in certain cases, take an active role in response to the migration of adult family members (*Dobson 2009; Huijismans 2011*). Research also highlights that minors can significantly influence their parents, for example, by affecting decisions on whether one or both parents — or even the entire family — should migrate (*González et al. 2016; Hernández-León et al. 2020*).

Russian sociologists, including V. Yu. Ledeneva, analyzed empirical data and outcomes of various migration policy measures, which led them to the conclusion that children from migrant families constitute a unique social and demographic group. Due to their age, social and cultural characteristics, they require targeted support to ensure their social, linguistic and cultural adaptation. Ledeneva (*Ledeneva 2021: 109*) emphasizes that “through children, their parents are more successfully integrated into the host society”.

Extensive research on this topic demonstrates that the study of children with migration backgrounds has developed into a well-established field.

Most scholarly works agree that the socio-linguistic adaptation of children from migrant families is key to their adjustment to life in new social, legal, economic, cultural, and particularly educational environments. Empirical sociological studies provide strong evidence supporting this.

T. N. Yudina and M. G. Kotovskaya (2019) focus on the socio-linguistic adaptation of children who are non-native speakers and their migrant parents. A special emphasis is made on one of the key factors in achieving a high degree of adaptation — language proficiency: “the knowledge of the Russian language among non-native schoolchildren at

the time of school enrollment, both in general and as a necessary skill for mastering other subjects" (Kotovskaya, Yudina 2019: 45).

An important direction in researching the adaptation of children with a migration background is interdisciplinary socio-pedagogical work, particularly within the context of «migration pedagogy». E. V. Bondarevskaya and O. V. Gukalenko (Bondarevskaya, Gukalenko 2000) examine the social and pedagogical challenges faced by minors with limited Russian proficiency, focusing on their adaptation to the educational system, interactions with classmates and teachers, high academic expectations, and school discipline.

T. V. Portnova (Portnova 2017) studies the adaptation of children with a migration background, highlighting how their interactions form unique interethnic school dynamics. She emphasizes the development of adaptation skills through active participation in the educational process, facilitating social and cultural adaptation.

G. E. Zborovsky and E. A. Shuklina (Zborovsky, Shuklina 2013) examine the adaptation of children with migration backgrounds in Russian schools, drawing on empirical research and case studies of their adaptation experiences.

The adaptation of children from migrant families has been a subject of interest for Russian scholars, particularly in a regional context, with a notable example being the study by Y. A. Afonykina et al. (Afonykina 2014), which explores these issues in the Russian North.

Some empirical research focuses on the adaptation to new social, legal, economic, cultural, and educational environments: for example, A. Ya. Makarov (2010) relies on the data collected in Moscow and the surrounding region. His sociological study compares primary data from two groups of students — children with migration experience and local students — enrolled in schools in the Moscow agglomeration. He shows that migrant children face challenges adapting to the new educational environment, while local students showed “anti-migrant attitudes and the unpreparedness of most participants in the educational process” to welcome migrant children (Makarov 2010).

The study of inter-institutional cooperation for the comprehensive adaptation of children with migration backgrounds remains highly relevant, particularly in examining interactions between migrant parents and school teachers (Alexandrov et al. 2012).

Researchers examine migrant parents’ hopes and aspirations for their children, including educational goals and professional growth prospects, as well as the challenges of early, often illegal, employment of minors, which can harm their future opportunities (Poletayev 2013).

Research Methods and Rationale for Their Selection

Our review of academic literature and regulatory documents underscores the need for a clear definition of social adaptation. Federal Law «On the Fundamental Guarantees of Children’s Rights in Russia» No. 124-FZ dated July 24, 1998a defines a child’s social adaptation as «an active process in which a child facing difficult life circumstances adjusts to societal norms and rules while overcoming psychological or moral trauma»¹.

To enhance clarity, we propose the following definition of adaptation specifically for children from migrant families: *social adaptation is a continuous process of actively adjusting to new environmental, linguistic, educational, cultural, social, and psychological*

¹ On the Fundamental Guarantees of Children's Rights in Russia: Federal Law No. 124-FZ dated July 24, 1998. <https://www.consultant.ru>.

conditions. This process applies to minors born in their country of origin who have moved to the host region with migrant parents holding foreign, Russian, or dual citizenship.

To describe this group, we introduce the term “*children with a migration background*”, referring to minors who were born in their country of origin and relocated with migrant parents holding foreign, Russian, or dual citizenship. Additionally, the study employs the concept of *allophone children*, defined as “a group of students whose families have recently moved to Russia, whose parents also struggle with the Russian language, and who primarily communicate in their native language at home. For these children, Russian is not their mother tongue, making it difficult for them to understand, perceive, and use it for communication” (Ushakov 2015).

Empirically, the study relies on primary sociological data collected by the research team of the Institute for Demographic Research, Federal Scientific Research Sociological Center of the Russian Academy of Sciences. The authors of this article participated in developing the research tools, conducting the study, and processing the data. The study comprised the following:

1. Survey: A total of 830 migrants (291 from Tajikistan, 280 from Uzbekistan, and 259 from Kyrgyzstan) were surveyed to assess their perceptions of current adaptation measures and outcomes for children, identify barriers, and suggest adjustments to migration policy to improve its effectiveness on the regional level. Respondents were selected using the snowball sampling method. Selection criteria included respondents' arrival in Moscow or Moscow Oblast after 2010 and having one or more children (either born in the host country or having migrated with their parents). The study was conducted in 2024.
2. Semi-structured interviews with children: Interviews were conducted with 213 adolescents aged 14–17 to examine their social well-being, the factors aiding or hindering their adaptation (e. g., school, peer groups, family), their social position during adolescence, and their views on transitioning to early adulthood in terms of education, employment, family life, and experiences with bullying (if applicable). The study also aimed to assess the level of intercultural interaction in schools and its impact on migrant children's adaptation. Respondents were selected using the snowball sampling method. Selection criteria included parental consent for their children's participation and the children's willingness to take part in the study, in line with our approach. The study was conducted in 2025.

Materials and Methods

Difficulties in accessing and analyzing statistical data pose a significant limitation for this study, which aims to examine children's adaptation and track their life path from being born into a migrant family to future success. The gaps in available data — such as incompleteness, inconsistent collection criteria, and fragmentation — hinder efforts to assess the scale of the issue and determine the scope of necessary preventive and corrective measures.

A broad generalization suggests that child migration is an increasingly intensive process. Over the past 30 years, global migration flows of children have doubled. Today, an estimated 36 million children with a migration background live in a country different from their birthplace, representing approximately 13% of the total international migrant

population (UNICEF 2021). Moreover, the situation is exacerbated by the large number of children within refugee populations: while minors account for about 30% of the world's population, they make up a much higher share — 40% — of forcibly displaced persons (UNHCR 2022).

In Russia, as in other countries, statistics on children with a migration background are both quantitatively incomplete and qualitatively underdeveloped. Researchers primarily rely on aggregated figures reflecting the general migration situation or on citizenship-related data from sources such as Rosstat and the Ministry of Internal Affairs. However, these databases are periodically updated and technically optimized, making in-depth analysis difficult. As a result, studies must often rely on fragmented information from various empirical sources. No precise data exist on the number of children in this category residing in Russia, though some partial figures are available.

In 2020, Russia had approximately 800,000 foreign minors, of whom only 200,000 were enrolled in Russian educational institutions. An additional 180,000 foreign children visited Russia annually for tourism, typically as part of family travel. This means that around 25% of school-age children with migrant parents do not attend school (*Velyaminova* 2020). Preliminary estimates suggest that Russia has about 500,000 foreign citizens of school age, in a total school-age population of 16.5 million (*Odoevtseva* 2024).

According to research conducted in 162 schools across Moscow, Moscow Oblast, St. Petersburg, Leningrad Oblast, Tomsk, and Pskov, “ethnic Russian students account for 85–93% of students, while students from other ethnic backgrounds make up only 7–16%. The highest proportion of non-Russian students is found in the Moscow region (16.2%)” (*Aleksandrov et al.* 2012: 179).

In St. Petersburg, in the 2021/2022 academic year, one of the schools in the Kalininsky district had only one Russian-speaking student among 30 pupils aged 7–8 (*Zheleznyakova, Lysakova* 2024: 704). In the Moscow metropolitan area, for example, in the Naro-Fominsk urban district, the number of foreign students stands at 731 out of a total of 19,142 students (*Sistema elektronnoy monitoringa*). However, according to the Institute of Education of the Higher School of Economics, as of 2018, these figures are underestimated by a factor of four. Their data suggest that migrant children make up between 7% and 16% of students in schools across Central Russia, with the highest concentration in Moscow Oblast (16.2%). The estimated distribution of migrant students per class is as follows: in high school, there are 2–4 students from CIS countries; in middle school, 5–6 students; and in primary school, 7–9 students per class (*Kozhanova* 2019).

The majority of foreign children enrolled in Russian educational institutions come from families of citizens of CIS member states, including those working under joint economic programs of the Eurasian Economic Union (EAEU), as well as international labor migrants, primarily from neighboring countries (*Ledeneva* 2021).

According to our survey of migrants in Russia, about 40% of citizens of Kyrgyzstan, Tajikistan, and Uzbekistan arrive in the Moscow agglomeration with their children (*Osadchaya et al.* 2024).

Results

Turning to the analysis of research findings, our questionnaire survey asked parents: ‘What aspects of adaptation in Russia were most challenging for your child?’ The results

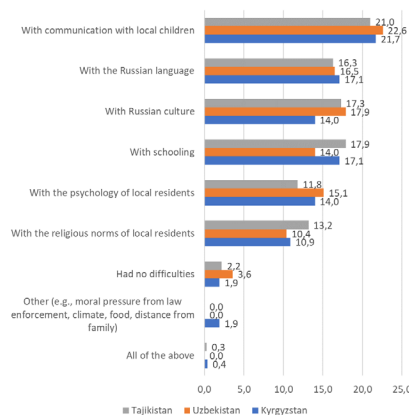


Fig. 1. Distribution of parental responses to the question: ‘What aspects of adaptation in Russia were most challenging for your child?’, %

reveal two primary pain points according to parental reports: (1) social integration with local peers and (2) Russian language proficiency. This pattern holds consistently across migrant groups from different countries of origin (see *Fig. 1*).

The comprehensive analysis of parental survey data and semi-structured interviews with children from migrant backgrounds reveals that students entering Russian preschools, primary and secondary schools frequently encounter adaptation challenges rooted in limited Russian language proficiency. This linguistic barrier significantly impedes their integration into Russian-language educational environments, primarily by restricting peer socialization with native-speaking children.

Among the children interviewed, 43,1% rated their Russian proficiency as excellent, 47,1% as good, and 9.8% as satisfactory. Overall, their self-assessment of

language skills is relatively high. However, it should be noted that these interviews reflect only the children’s subjective perception of their abilities.

Our analysis of the collected materials shows that mastering Russian is essential not only for academic success but also for integrating into the broader cultural and social environment. Language proficiency enables children to familiarize themselves with new cultural norms, values, and educational expectations, overcome psychological challenges, and develop a richer sense of identity.

One child from a migrant family emphasized the importance of psychological resilience in the adaptation process:

“For children of foreigners adapting to Russia, the most important thing is probably inner strength — to withstand all the pressure, the fact that everything has changed: the environment, the children, the culture, the location, the weather — everything changes drastically. And you have to get through it. Inner strength, yes, in order not to break down” (Informant 30, 10th-grade student).

A lack of fluency in the language of instruction creates barriers to learning, affecting not only individual academic performance but also the overall classroom experience. When students struggle with the language, it slows down the pace of instruction, ultimately lowering the quality of education for the entire class. As a result, the language barrier becomes a critical factor shaping the effectiveness of the education system in its efforts to support children from migrant families. When linguistic challenges are minimal, adaptation in other areas tends to be smoother.

One of our respondents said the following:

“I don’t really have much to say because I believe my adaptation process went really smoothly. You could say I was lucky, because not everyone who comes from Central Asian countries is able to adapt so well and so quickly. I was probably also fortunate with my surroundings, as most people face bullying, discrimination, or inequality. But I didn’t experience anything particularly severe. So I think my socialization has been more than successful” (Informant 195, college student).

High school and college students generally have a strong command of both spoken and written Russian, which means that they are able to follow the curriculum and confidently plan their future. Below are a few more excerpts from the interviews. A subset of children demonstrates realistic future orientation, expressing aspirations to obtain fulfilling professional occupations that align with both personal interests and economic security needs:

“I want to become a speech therapist and stay in Russia” (Informant 49, college student).

“I really want to develop a career in programming. I’m currently learning different coding languages so that it will be easier for me later on” (Informant 129, college student).

“I’m studying to become a pastry chef and plan to pursue this profession in the future. I have one year left in college, and I’m preparing for the Unified State Exam. After that, I’ll most likely go to university” (Informant 189, college student).

“Right now, I’m studying at a medical college. In the future, I’d like to go to university and become a cardiology specialist” (Informant 20, college student).

However, other children exhibit less realistic aspirations, envisioning careers as high-status professionals (e. g., lawyers or economists) while simultaneously anticipating substantial leisure time for travel and entrepreneurial ventures such as modeling businesses:

“I want to become a lawyer as soon as possible while also pursuing my hobbies. I’d like to join a modeling agency. At first, I’d like to work for someone else, but maybe later, I’d open something of my own” (Informant 191, college student).

“In the future, I see myself as a successful economist with a solid education, having graduated from university with excellent results and working in my field. In my free time, I plan to travel a lot” (Informant 76, college student).

Furthermore, migrant children may express entrepreneurial aspirations rather than conventional occupational preferences:

“I want to become an influential person to make sure that my family never lacks anything. I want to support my parents. I’m more interested in technical subjects, and I want to work for myself — working for someone else would mean settling for less than I aspire to” (Informant 10, 9th-grade student).

Children emphasize the significant role of familial traditions in their lives:

“I want to follow in my father’s footsteps. He has always been an auto painter, and I really like this kind of work. I want to paint cars too. [Do you want to start your own business and work for yourself?] Yes, absolutely. That’s my big dream. One day it will come true — I’ll start a small business and be my own boss” (Informant 90, 9th-grade student).

“First and foremost, I see my future with a family — my husband and children. But I also want to get an education. I want to work in design, particularly web design” (Informant 79, college student).

The majority of the interviews reflect a positive trend in the adaptation process. Other Russian sociologists have reached similar conclusions, backing them with empirical evidence, including excerpts from interviews with children. For example:

“During my first year, I didn’t talk to anyone in class at all. I mostly kept to myself. But after that, once I made friends, we started helping each other however we could” (*Demintseva et al.* 2017: 93).

Children from migrant families do not form a homogeneous social group, as they exhibit significant differences across key parameters, including the family’s socio-economic status, parental education level, professional background, and other social characteristics.

An analysis of the survey conducted among parents with a migration background revealed a direct correlation between the family’s financial situation and the child’s level of adaptation — the better the financial standing, the higher the degree of adaptation. This applies to adaptation at school, within the peer group, and in extracurricular social circles.

Furthermore, an interpretation of the survey results showed a correlation between parents’ self-assessed adaptation level and their child’s proficiency in Russian. The higher the parents’ level of adaptation, the better (in their view) their child’s command of the language of the host community.

Our analysis of semi-structured interviews with children from migrant families has shown that Russian society and the education system were largely unprepared for the massive arrival of children from abroad. These children face language difficulties and struggle to adapt to cultural differences.

While children from migrant families learn conversational Russian through interactions with Russian-speaking peers and school, they still find writing difficult. Persistent problems with spelling and punctuation negatively impact their academic performance and hinder their ability to pass exams successfully, which, in turn, limits their opportunities to enroll in vocational education programs and pursue their desired careers.

Additionally, we found that a major challenge is the significant gap between the knowledge migrant children acquired in their countries of origin and the Russian educational standards. This gap is further exacerbated by their limited proficiency in Russian, which increases migration-related stress and creates additional barriers to successful adaptation in the new sociocultural and educational environment.

Discussion

Our results align with previous research. For example, E. I. Surovtseva (2015) argues that the ethnic or national background of migrant children is not the primary trigger for bullying or other forms of peer aggression. Instead, she identifies limited proficiency in Russian — reflected in frequent grammatical errors, a restricted vocabulary, and a strong phonetic accent — as the main cause.

The situation, however, is further exacerbated by the psychological perception of social inequality, as well as cultural and social differences, which heighten the child’s sense of “otherness” in their new environment. These factors contribute to the marginalization of migrant children and their exclusion from collective interactions, creating a fertile ground for aggression and discrimination (*Surovtseva* 2015).

M. G. Kotovskaya and T. N. Yudina note that most student respondents prefer peers from migrant families, especially of the same nationality, over local students. Among those surveyed, 71% reported having close friends from migrant backgrounds (*Kotovskaya, Yudina* 2018: 120). Their study examines the socio-linguistic adaptation of migrant children, identifying factors that contribute to maladaptation and impact social and psychological well-being. This affects both internal processes and external interactions.

Adaptation occurs at multiple levels — macro, micro, and individual — shaped by the social environment, which influences children's adaptation strategies and their perception of ethnic identity (Kotovskaya, Yudina 2018: 115).

Migration often creates tensions between family values and the norms of the host society. If unresolved, these conflicts can hinder a child's adaptation as well as their psychological and social development.

A major challenge is the high mobility of migrant families, leading to frequent relocations that set them apart from the more settled local population. Additionally, these children face emotional stress when entering school, navigating an unfamiliar environment with different social and ethical norms. Separation from family members further adds to their psychological strain (Alba, Holdaway 2013).

Researchers are advancing the transnational childhood framework, highlighting how children develop within migratory social spaces as active agents of migration processes, possessing distinct perspectives and future orientations (Peshkova 2021). Research on migrant children's adaptation highlights educational and social barriers in schools (Vernez, Abrahamse 1996).

Another serious issue is the potential conflict between children from migrant families and their parents, particularly when the family adheres to traditional values that contradict the norms of the host society (Crul, Holdaway 2009). Each successive generation develops its own distinct worldview that markedly diverges from that of its parental generation (Mukomel 2022). For instance, girls from Muslim families living in European or North American countries often face pressure from their families, which further complicates their adaptation to the new cultural environment (Rumbaut 1994).

Experts note, however, that second-generation migrants may feel even more discriminated against, as they, being native-born citizens of the country, have higher expectations and aspirations (Crul et al. 2012).

Scholars examine strategies for supporting migrant children in small-town schools, focusing on socio-psychological mechanisms that protect well-being and promote positive intergroup perceptions (see, for example, Ledeneva 2021). These strategies should be grounded in research on adaptation and integration, supported by sociological and statistical data, and guided by relevant legal regulations.

Schools with a high proportion of students from migrant backgrounds tend to lose prestige among local families, leading to declining enrollment, particularly in upper-grade levels (Demintseva et al. 2017: 87). The same study cites an interview with teachers from Moscow schools:

“In fact, this is how the situation at school developed. Four or five years ago, per capita funding was introduced, and the principal openly told us that she was simply enrolling everyone who applied, even students from neighboring schools. People would say, “Go to XX, they'll take you — everyone gets in there. “ As a result, the number of children from Central Asia grew so much that Russian students gradually began leaving the school” (Demintseva et al. 2017: 86).

Recent studies indicate that the adaptation of children with a migration background is becoming a growing concern in Russia, affecting the legal, pedagogical, and psychological aspects of their integration into new social and educational environments. To tackle this challenge more effectively, it is necessary to devise evidence-based measures (Omelchenko 2020).

It is proposed to focus efforts on the key aspect of adaptation — the socio-linguistic component — by prioritizing social-pedagogical and socio-cultural initiatives. In addition to the optimization of the learning process, emphasis should be placed on developing specialized extracurricular activities (*Zheleznyakova* 2023: 107).

Some studies caution against overemphasizing support for migrant children, arguing that they should take a more active role in their own adaptation. This perspective may be suitable for schools where migrant students are a small minority. However, in the Moscow metropolitan area, where migration is more prevalent, the concept of “benevolent indifference” is less applicable (*Wolfson* 1999).

Federal and regional authorities play a key role in migrant children’s adaptation, focusing on developing and implementing social and cultural support programs.

Proposed initiatives include a clear set of mandatory measures for social, linguistic, and cultural adaptation, additional educational programs focusing on the Russian language and cultural values, and state financial mechanisms to support these efforts. Funding will also prioritize targeted allocations and teacher training.

At the initial stage, identifying children in need of extra support and establishing clear inclusion criteria is essential. Adaptation challenges affect not only foreign minors but also those born in Russia or who have acquired citizenship. The level of support required depends on age, while cultural distance — shaped by differences in language, religion, and ethnicity—can further complicate adaptation.

The social and cultural adaptation challenges faced by this group often cause deviant behavior, which is frequently rooted in ideas of national superiority. These ideas may arise from limited experience in foreign cultural environments and insufficient skills to overcome cultural barriers. Measures to address such behavior should include teaching the Russian language and providing cultural education, focusing on social norms, behavioral rules, and traditional values in Russian society. In international practice, cultural assimilators — educational tools for learning the norms and values of a new culture — are often used to tackle these issues.

When designing programs for this group, it is important to engage them in initiatives that promote national civic identity and social cohesion. This includes educational projects that provide accurate information about Russia’s history, culture, and traditions, as well as participation in national children’s and youth organizations.

Successful integration of migrant children into the educational and social environment requires an effective tracking system and open access to relevant statistical data for all stakeholders. Special attention should be given to children with limited Russian proficiency, as language barriers pose significant challenges. Currently, targeted support for these children is often insufficient, further hindering their social and educational adaptation.

As part of the urban educational infrastructure, it is advisable to create a specialized platform that would facilitate experience exchange between various organizations, including general education institutions, education committees, information and methodological centers (IMCs), and higher education institutions. Such a platform would help coordinate efforts and develop unified approaches to solving problems related to the adaptation of migrant children.

Additionally, it is necessary to develop and implement a citywide or district-wide system for teaching Russian as a foreign language. Ideally, children who speak foreign languages should undergo an intensive Russian language training during their first year, after which, based on testing results, they would gradually start learning general education disciplines.

Public organizations, especially those with educational licenses, should be involved in this process (Mozgovaya et al. 2021). This approach will help minimize language barriers and create conditions for the successful integration of children into the educational process and life of the host community.

Our analysis of data from semi-structured interviews leads us to conclude that socio-linguistic adaptation is a key stage and foundation for the successful adaptation of children from migrant families. Mastering the Russian language opens the door to fully introducing the child to new cultural norms, values, and educational expectations. It also plays an important role in overcoming psychological challenges and expanding the child's personal identity.

Conclusion

In this article, we analyzed the key issues faced by children with a migration background in the process of their adaptation. For children from migrant families, adapting to a new country is a long and challenging process that involves fitting into unfamiliar legal, economic, cultural, and educational settings. It includes the child's introduction to different cultural norms, values, educational requirements, mastering the Russian language, overcoming psychological difficulties, and enriching their own identity. Successful adaptation, particularly within the educational domain, facilitates not only the child's personal development but also shapes their life course trajectories and vocational prospects, ultimately determining long-term social integration outcomes and achieved status in the host society.

The study examines the social conditions that facilitate and hinder successful adaptation, with particular emphasis on the role of the family, educational institutions, and other social structures in creating favorable conditions for learning, communication, and psychological well-being of children.

The study's findings can be of interest to experts in law, sociology, psychology, and pedagogy, as well as to those developing social-educational programs for children from migrant families. At the federal and regional levels, authorities can use these results to inform measures promoting the socio-economic and demographic well-being of the whole country and its regions.

Sources

- Federal'nyj zakon 1998 — Federal'nyj zakon “Ob osnovnyh garantijah prav rebenka v Rossijskoj Federacii” ot 24.07.1998 N 124-FZ [On the Fundamental Guarantees of Children's Rights in Russia: Federal Law No. 124-FZ dated July 24, 1998]. ConsultantPlus. https://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_19558/
- Kozhanova 2019 — Kozhanova, E. 2019. Issledovateli v pervye podschildali chislo detej migrantov v rossijskikh shkolah [Researchers Have for the First Time Estimated the Number of Migrant Children in Russian Schools]. Komsomol'skaia pravda. <https://www.kp.ru/daily/26926.4/3973119/>
- Odoevtseva 2024 — Odoevtseva, S. 2024. Uchenye podschildali: v rossijskikh shkolakh 500 tysyach detej migrantov [Researchers Have Estimated: There Are 500,000 Migrant Children in Russian Schools]. MK.RU. <https://www.mk.ru/social/2024/08/15/uchenye-podschildali-v-rossijski-kh-shkolakh-500-tysyach-detey-migrantov.html>
- Sistema elektronnoho — Sistema elektronnoho monitoringa sostoiianiia i razvitiia sistemy obrazovaniia Moskovskoi oblasti [The Electronic Monitoring System for the Status and Development of the Education System in Moscow Oblast]. http://monitoring-mo.ru/mosobl/report/view/obj/737/level/3/state/1/view/mun_sveden/modal/1/type/0

- UNHCR. 2022 — UNHCR. 2022. Global Trends Report 2022. <https://www.unhcr.org/global-trends-report-2022/>
- UNICEF 2021 — UNICEF 2021. Child Migration Data. <https://data.unicef.org/topic/child-migration-and-displacement/migration/>
- Velyaminova 2020 — Velyaminova, L. 2020. Uzhe ne chuzhie, eshche ne svoi: kakovo prikhoditsia v rossiiskikh shkolakh detiam-migrantam [Already not Strangers, Yet Not Quite Their Own: What Life is Like for Migrant Children in Russian Schools]. Nozh. <https://knife.media/migrants-at-school>
- Vladimir Putin 2024 — Vladimir Putin podderzhal zapret priema detej migrantov v shkoly bez znaniya russkogo yazyka [Vladimir Putin Supported the Ban on Admitting Migrant Children to Schools Without Knowledge of the Russian Language]. (19 December 2024). The Ministry of Education of the Russian Federation. <https://edu.gov.ru/press/9255/vladimir-putin-podderzhal-zapret-priema-detey-migrantov-v-shkoly-bez-znaniya-russkogo-yazyka>
- Zasedanie Soveta 2021 — Zasedanie Soveta po mezhnatsional'nym otnosheniiam pod predsedatel'stvom Prezidenta Rossiiskoi Federatsii [Meeting of the Council on Interethnic Relations Chaired by the President of the Russian Federation] (30 March 2021). Federal Agency for Ethnic Affairs of the Russian Federation. <https://fadn.gov.ru/press-centr/news/zasedanie-soveta-po-mezhnatsionalnyim-otnosheniyam-pod-predsedatelstvom-prezidenta-rossijskoj-federaczii>

References

- Afonkina, Yu. A., T. V. Kuzmicheva, and A. V. Burtseva. 2014. *Sotsial'naia i obrazovatel'naia adaptatsiia detei iz semei migrantov v usloviakh razvitiia obrazovaniia na Kol'skom Severe: proektirovanie deiatel'nosti obrazovatel'noi organizatsii* [Social and Educational Adaptation of Children from Migrant Families in the Context of Education Development in the Kola North: Designing the Activities of Educational Organizations]. Krasnoyarsk: Nauchno-innovatsionnyi tsentr. 182 p.
- Alba, R., and J. Holdaway. 2013. *The Children of Immigrants in School: A Comparative Look at Integration in the United States and Western Europe*. New York: New York University Press.
- Alexandrov, D. A., V. V. Baranova, and V. A. Ivanyushina. 2012. Deti i roditeli-migranty vo vzaimodeistvii s rossiiskoi shkoloi [Children and Migrant Parents in Interaction with Russian Schools]. *Voprosy obrazovaniia* 1: 176–199.
- Bondarevskaya, E. V., and O. V. Gukalenko. 2000. *Podgotovka uchitelia k osushchestvleniiu pedagogicheskoi podderzhki detei-migrantov v polikul'turnom obrazovanii* [Teacher Preparation for Providing Pedagogical Support to Migrant Children in Multicultural Education]. Tiraspol: Rostov State Pedagogical University. 83 p.
- Crul, M., and J. Holdaway. 2009. Children of Immigrants in Schools in New York and Amsterdam: The Factors Shaping Attainment. *Teachers College Record* 111(6): 1476–1507.
- Crul, M., J. Schneider, and F. Lelie (eds.). 2012. *School Careers of Second-Generation Youth in Europe*. Amsterdam: Amsterdam University Press. 408 p.
- Demintseva, E., D. Zelenova, E. Kosmidis, and D. Oparin. 2017. Vozmozhnosti adaptatsii detei migrantov v shkolakh Moskvy i Podmoskov'ia [Adaptation of Migrant Children in the Schools of Moscow and the Moscow Region]. *Demograficheskoe obozrenie* 4(4): 80–109. <https://doi.org/10.17323/demreview.v4i4.7529>
- Dobson, M. E. 2009. Unpacking Children in Migration Research. *Children's Geographies* 7(3): 355–360. <https://doi.org/10.1080/14733280903024514>
- Galli, C. 2024. Bringing Children to the Center of Migration Theory. *International Migration Review* 58(4): 1876–1912. <https://doi.org/10.1177/01979183241268129>
- González, B. R., E. C. Cantú, and R. Hernández-León. 2016. Moving to the “Homeland”: Children's Narratives of Migration from the United States to Mexico. *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* 32(2): 252–275. <https://doi.org/10.1525/msem.2016.32.2.252>

- Hernández-León, R., V. Zúñiga, and S. M. Lakhani. 2020. An Imperfect Realignment: The Movement of Children of Immigrants and Their Families from the United States to Mexico. In *The End of Compassion: Children of Immigrants in the Age of Deportation*, ed. by A. Portes, P. Fernandez-Kelly. London: Routledge. 80–98.
- Huijsmans, R. 2011. Child Migration and Questions of Agency: Review Essay. *Development and Change* 42(5): 1307–1321.
- Kotovskaya, M. G., and T. N. Yudina. 2018. Inofony v moskovskikh shkolakh: problemy kul'turnoi adaptatsii [Foreign Speakers in Moscow Schools: Problems of Cultural Adaptation]. *Sotsial'naiia politika i sotsiologiia* 17(2): 115–123. <https://doi.org/10.17922/2071-3665-2018-17-2-115-123>
- Kotovskaya, M. G., and T. N. Yudina. 2019. Znanie russkogo yazyka kak faktor adaptirovannosti inofonov — shkol'nikov v novoi etnokul'turnoi srede [Proficiency in Russian as a Factor in the Adaptation of Non-Native-Speaking Students to a New Ethnocultural Environment]. *Sotsial'naiia politika i sotsiologiia* 18(2): 45–53. <https://doi.org/10.17922/2071-3665-2019-18-2-45-53>
- Ledeneva, V. Yu. 2021. Yazykovaia i sotsiokul'turnaia adaptatsiia detei migrantov v malom gorode [Linguistic and Socio-Cultural Adaptation of Migrant Children in a Small Town]. *Sotsial'naiia politika i sotsiologiia* 20(3): 109–117. <https://doi.org/10.17922/2071-3665-2021-20-3-109-117>
- Makarov, A. Ya. 2010. Osobennosti etnokul'turnoi adaptatsii detei migrantov v moskovskikh shkolakh [Features of the Ethno-Cultural Adaptation of Migrant Children in Moscow Schools]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 8: 94–101.
- Mazzucato, V., and D. Schans. 2011. Transnational Families and the Well-Being of Children: Conceptual and Methodological Challenges. *Journal of Marriage and Family* 73(4): 704–712. <https://doi.org/10.1111/j.1741-3737.2011.00840.x>
- Mozgovaya, E. I., Zh. M. Vodolazova, A. A. Gorsky, and O. A. Volkova. 2021. Zdorovyi obraz zhizni naseleniia v usloviakh pandemii: ekspertnye mneniia issledovatelei i predstavitelei nekommercheskikh organizatsii [Healthy Lifestyle of the Population During the Pandemic: Expert Opinions of Researchers and Representatives of Non-Profit Organizations]. *Problemy sotsial'noi gigieny, zdravookhraneniia i istorii meditsiny* 29(S1): 763–767. <https://doi.org/10.32687/0869-866X-2021-29-s1-763-767>
- Mukomel', V. I. 2022. U kazhdogo pokoleniia svoia kartina mira, svoia pamyat' [Each Generation Has Its Own Worldview and Memory]. In *Istoricheskoe soznanie rossiian: otsenki proshlogo, pamiat', simvoly: opyt sotsiologicheskogo izmereniia* [Russian Historical Consciousness: Past Assessments, Memory, and Symbols: A Sociological Measurement Experience], ed. by M. K. Gorshkov. Moscow: Ves' Mir. 208–215.
- Omelchenko, E. A. 2020. Deti iz semei migrantov v rossiiskoi shkole: problemy adaptatsii v kontekste mezhdunarodnykh podkhodov [Children from Migrant Families in Russian Schools: Adaptation Challenges in the Context of International Approaches]. *Voprosy etnopolitiki* 1: 24–41. <https://doi.org/10.28995/2658-7041-2020-1-24-41>
- Osadchaya, G. I., T. N. Yudina, O. A. Volkova, and E. Yu. Kireev. 2024. Migrants from Central Asia in the Moscow Agglomeration: Social Well-Being and Demographic Attitudes. *Changing Societies & Personalities* 8(2): 375–398. <https://doi.org/10.15826/csp.2024.8.2.279>
- Peshkova, V. M. 2021. Transnatsional'noe detstvo. Chast' II: mesto i rol' detei v migratsii iz Srednei Azii v Rossiiu [Transnational Childhood. Part II: The Place and Role of Children in Migration from Central Asia to Russia]. *Monitoring obshchestvennogo mneniia: ekonomicheskie i sotsial'nye peremeny* 5(165): 450–473. <https://doi.org/10.14515/monitoring.2021.5.2065>
- Petrovsky, A. V. 1982. *Lichnost'. Deiatel'nost'. Kollektiv* [Personality. Activity. Group]. Moscow: Politizdat. 255 p.
- Poletaev, D. V. 2013. Trudovaia ekspluatatsiia detei-migrantov v Rossii (na primere Moskvyy) [Labor Exploitation of Migrant Children in Russia (the Case of Moscow)]. *Nauchnye trudy: Institut narodnokhoziaistvennogo prognozirovaniia RAN* 11: 134–151.
- Portnova, T. V. 2017. Integratsiia i adaptatsiia detei-migrantov cherez obrazovanie [Integration and Adaptation of Migrant Children Through Education]. *Mir nauki* 6(5): 134–151.

- Rumbaut, R. G. 1994. The Crucible Within: Ethnic Identity, Self-Esteem, and Segmented Assimilation Among Children of Immigrants. *International Migration Review* 28: 748–794. <https://doi.org/10.2307/2547157>
- Surovtseva, E. I. 2015. Adaptatsiia detei migrantov v obshheobrazovatel'noi organizatsii malogo severnogo goroda [Adaptation of Migrant Children in a General Education Institution in a Small Northern Town]. *Sibirskii pedagogicheskii zhurnal* 1: 122–125.
- Ushakov, N. Ya. 2015. Obuchenie russkomu yazyku detei-migrantov na stupeni osnovnogo obshhego obrazovaniia v shkole s polietnicheskim sostavom: problemy i sposoby ikh resheniia [Teaching Russian to Migrant Children at the Stage of Basic General Education in a Multiethnic School: Problems and Solutions]. *Molodoi uchenyi* 10(1): 30–32.
- Vernez, G. A., and A. Abrahamse. 1996. *How Immigrants Fare in U. S. Education*. Santa Monica: RAND Corporation. 83 p.
- Wolfson, B. L. 1999. *Strategiia razvitiia obrazovaniia na Zapade na poroge XXI veka* [The strategy of education development in the West on the threshold of the 21st century]. Moscow: URAO. 204 p.
- Zborovsky, G. E., and E. A. Shuklina. 2013. Obuchenie detei migrantov kak problema ikh sotsial'noi adaptatsii [Teaching Migrants' Children as a Problem of Social Adaptation]. *Sociologicheskie issledovaniia* 2(346): 80–91.
- Zheleznyakova, E. A. 2023. Yazykovaia adaptatsiia detei iz semei migrantov v rossiiskoi shkole [Language Adaptation of Children from Migrant Families in Russian Schools]. *Herald of Vyatka State University* 3(149): 107–115. <https://doi.org/10.25730/VSU.7606.23.041>
- Zheleznyakova, E. A., and I. P. Lysakova. 2024. Russkii yazyk dlia detei migrantov v shkolakh Sankt-Peterburga: traditsii i novatsii [Russian Language for Children of Migrants in St. Petersburg Schools: Traditions and Innovations]. In *MAPRYAL Congress: Selected Reports*, ed. by N. A. Bozhenkova et al. Seint Petersburg: MAPRYAL. 704–707.

УДК 314.7+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/59-73

Научная статья

© Т. А. Титова, В. Е. Козлов, Е. В. Фролова

ИДЕНТИЧНОСТИ ГОРОДСКИХ И СЕЛЬСКИХ ЖИТЕЛЕЙ РЕСПУБЛИКИ ТАТАРСТАН: ВЕКТОРЫ СОЛИДАРИЗАЦИИ И ПАТТЕРНЫ СОГЛАСИЯ

В статье рассматриваются показатели российской, региональной и этнической идентичностей городских и сельских жителей Республики Татарстан, отражающие их актуализированность и интенсивность. Целью работы является изучение консолидирующего потенциала различных видов идентичностей, оценка их влияния на состояние межэтнических отношений в поликультурном пространстве Республики Татарстан, определение векторов солидарности, по которым происходит консолидация, выявление ценностных маркеров идентичностей и их эмоционального наполнения. Основой послужили материалы комплексного исследования «Этносоциальные процессы в территориальных группах современного русского населения Урало-Поволжья: сравнительно-сопоставительный анализ в условиях полиэтничности», осуществленного в апреле — мае 2026 г., а также результаты более ранних исследований, проведенных в 2021–2024 гг. Можно отметить, что показатели идентичности в столице Республики стали носить более стабильный характер. В целом, мы видим, что в иерархии идентичностей жителей Республики Татарстан нет значимых противоречий между различными видами идентичностей. Достаточно высок уровень солидарности респондентов как с гражданами России и людьми своей национальности, так и с жителями Республики.

Ключевые слова: гражданская идентичность, этническая идентичность, региональная идентичность, консолидация, солидаризация, согласие

Ссылка при цитировании: Титова Т. А., Козлов В. Е., Фролова Е. В. Идентичности городских и сельских жителей Республики Татарстан: векторы солидаризации и паттерны согласия // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 59–73.

Титова Татьяна Алексеевна — д. и. н., профессор, профессор кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д.18). Эл. почта: tatiana.titova@rambler.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5921-3287>

Козлов Вадим Евгеньевич — к. и. н., доцент, доцент кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д.18). Эл. почта: vadim.kozlov@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7152-152X>

Фролова Елена Валерьевна — к. и. н., доцент, доцент кафедры истории Татарстана, антропологии и этнографии, Казанский (Приволжский) федеральный университет (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Кремлевская, д.18). Эл. почта: elenaieup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2125-5443>

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского научного фонда (РНФ), проект № 26-18-00117, тема проекта «Этносоциальные процессы в территориальных группах современного русского населения Урало-Поволжья: сравнительно-сопоставительный анализ в условиях полиэтничности».

UDC: 314.7+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/59-73

Original article

© *Tatiana Titova, Vadim Kozlov, and Elena Frolova***IDENTITIES OF URBAN AND RURAL POPOULATION IN TATARSTAN:
VECTORS OF SOLIDARITY AND PATTERNS OF AGREEMENT**

The article examines the indicators of national, regional and ethnic identities among urban and rural residents of the Republic of Tatarstan, reflecting their relevance and intensity. The purpose of this work is to consider the various types of identity and see whether they encourage people to consolidate, assess their impact on interethnic relations in the multicultural atmosphere of Tatarstan, identify the vectors of solidarity, the value markers of identities and their emotional content. The paper is based on the materials from the study “Ethnosocial Processes in Territorial Groups of the Modern Russian Population of the Ural-Volga Region”, carried out in 2026, as well as the results from earlier studies conducted in 2021–2025. It can be concluded that in the capital of the Republic the identity indicators are more stable. In general, different types of identities don't seem to contradict each other seriously in the hierarchy of identities among the residents of the Republic of Tatarstan. Respondents identified themselves both as Russian citizens and as members of their ethnic group, as well as residents of the Republic.

Keywords: *civil identity, ethnic identity, regional identity, consolidation, solidari-
zation, consent*

Authors Info: **Titova, Tatiana A.** — Professor, Doctor of History, Professor of the Department of History of Tatarstan, Archeology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russia). E-mail: tatiana.titova@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5921-3287>

Kozlov, Vadim E. — Ph.D. in History, Associate Professor of the Department of History of Tatarstan, Archeology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russia). E-mail: vadim.kozlov@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7152-152X>

Frolova, Elena V. — Ph.D. in History, Associate Professor of the Department of History of Tatarstan, Archeology and Ethnography, Kazan Federal University (Kazan, Russia). E-mail: elenaieup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2125-5443>

Funding: This work was carried out with the financial support of the Russian Science Foundation (RSF), project No. 26-18-00117, project topic: “Ethnosocial Processes in Territorial Groups of the Modern Russian Population of the Ural-Volga Region”.

For citation: Titova, T. A., V. E. Kozlov, and E. V. Frolova. 2026. Identities of Urban and Rural Population in Tatarstan: Vectors of Solidarity and Patterns of Agreement. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 59–73.

Введение

Понятие идентичности является одним из наиболее актуальных и изучаемых в современных этнологических и этносоциологических исследованиях (Губогло 2018). По словам социолога З. Баумана, «дело не в том, что «исследования идентичности» становятся сегодня независимой и быстро развивающейся отраслью знания; происходит нечто большее, и можно сказать, что «идентичность» становится призмой, через которую рассматриваются, оцениваются и изучаются многие важные аспекты современной жизни» (Бауман 2005: 176). При этом, с точки зрения современных этносоциологических исследований, анализ идентичности является важным ресурсом для изучения векторов солидарности и консолидации в поликультурном обществе. О значимости изучения не самих групп, а репрезентации их содержания в восприятии людей («групповости»), писал Р. Брубейкер: «Перспективность когнитивных подходов как раз и заключается в том, что они связывают анализ происходящего в головах людей с анализом того, что происходит публично» (Брубейкер 2012: 154). В связи с этим авторам близка позиция, которой придерживается ряд ведущих российских этносоциологов (Дробизева 2013) и этнополитологов (Тишков 2025) и которая была сформулирована американским историком Карлтоном Хейсом: «Возможно, то, что каждая группа думает о себе, так же важно, как и то, что она есть на самом деле» (Российская идентичность 2022: 26).

Согласно теории социального конструирования П. Бергера и Т. Лукмана формирование идентичности является результатом категоризации социального пространства по определенным признакам. Важно, что идентичность является не только продуктом социальной действительности, но и результатом осознанной индивидуальной активности личности: «Особые исторические социальные структуры порождают типы идентичности, которые опознаются в индивидуальных случаях» (Бергер, Лукман 1995: 280). Идентичности, основанные на коллективном согласии и солидарности, наполняются эмоциональным значением, выстраиваются в сознании людей в определенную иерархию и порождают различные формы межличностного и межгруппового взаимодействия.

В условиях социальной и культурной сложности современного российского общества и подвижности маркеров воображаемых границ, по которым люди выстраивают векторы солидарности, возрастает необходимость поиска механизмов, способных выступить ресурсом консолидации людей и укреплению межгрупповых связей. Изучение гражданского и этнического аспектов идентичности в регионах Российской Федерации приобрело особую актуальность в связи с обращением к этой теме Президента Российской Федерации В. В. Путина, который на заседании международного дискуссионного клуба «Валдай» в 2013 г. подчеркнул: «Формирование именно гражданской идентичности на основе общих ценностей, патриотического сознания, гражданской ответственности и солидарности, уважения к закону, сопричастности к судьбе Родины без потери связи со своими этническими, религиозными корнями — необходимое условие сохранения единства страны» (Заседание клуба «Валдай» 2013).

Важность изучения рассматриваемой темы отражена и в официальных доктринальных документах, в первую очередь в Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации, на период до 2036 г., утверждённой Указом Президента Российской Федерации 25 ноября 2025 г. № 858, целью которой является укрепление единства многонационального народа Российской Федерации (российской

нации) и общероссийской гражданской идентичности (гражданского самосознания) при сохранении этнокультурного и языкового многообразия для обеспечения развития страны, ее государственной и территориальной целостности, внутренней политической и социальной стабильности» (Указ Президента РФ 2025).

Российскими учеными был осуществлен ряд исследований, посвященных проблемам солидарности полиэтнических региональных сообществ (Мартынова 2008). В рамках настоящего исследования, при изучении потенциала солидарности, который может стать основой для интеграции людей в группы, для нас важно субъективное восприятие их содержания людьми, репрезентация этого содержания в публичном пространстве и его влияние на реальные межгрупповые взаимодействия. Для анализа социальной идентичности в современном обществе для нас важны идеи солидарности Э. Дюркгейма, который подчеркивал, что социальная солидарность является основой социальной жизни и важна не только для граждан, но и для государства (Дюркгейм 1996).

Гражданская и этническая идентичности носят коллективный характер, поэтому при их изучении мы опираемся на мысли М. Вебера о коллективных представлениях, убеждениях, целях, ценностях, символах, а также используемые ими в качестве системообразующих смыслов, определяющих идентичность, важные для нашего исследования понятия «согласия» и «солидарности». Актуальные для нас идеи М. Вебера, заложены в его нормативно-ценностной концепции. Вебер акцентирует внимание на термине «согласие», применительно к социологическим исследованиям и рассматривает социальные идентичности, как коллективные общности, основанные на согласии: «Каждый отдельный человек постоянно участвует в многочисленных, самых разнообразных сферах действий, общностных, основанных на согласии, и общественных. Его общностное поведение может теоретически в каждом данном своем акте осмысленно соотноситься с другой сферой чужого поведения и с другими объединениями на основе согласия и общественного объединения» (Вебер 2021: 242).

В свою очередь, представители российской этносоциологии (Л. М. Дробижева), опираясь на нормативно-ценностную теорию М. Вебера подчеркивали, что общие цели, представления, ценности и разнообразные межгрупповые контакты способны смягчить этническую предубежденность и преодолеть конструируемые границы: «Наш взгляд, прежде всего общие интересы помогают соединить социально и этнически различающихся людей и смягчить их предубеждения...» (Дробижева 2017: 11).

Материалы и методы исследования

Рассматриваемые материалы продолжают цикл исследований идентичности в условиях полиэтничности, результаты которых были ранее отражены в ряде публикаций (Титова, Фролова 2025; Козлов, Титова 2023). Исследование построено на сочетании количественных и качественных методов (массовый опрос, интервью), что позволяет не только оценивать общие тренды, демонстрируемые результатами массового опроса, но и интерпретировать содержательное субъективное наполнение, вкладываемое респондентами в выбираемые позиции.

Материалы исследования, которые легли в основу настоящей статьи, получены в рамках исследования «Этносоциальные процессы в территориальных группах современного русского населения Урало-Поволжья: сравнительно-сопоставительный

анализ в условиях полиэтничности», реализованного в апреле — мае 2026 г. Объем выборки: 2000 респондентов в возрасте 18 лет и старше. Из них городского населения — 1520 респондентов, сельского — 480 респондентов. В основу территориального выбора городов и количественного объёма выборки положена социально-экономическая специфика и культурно-историческая составляющая того или иного города, также его величина и статус (столичный, крупный, средний, малый). В основу территориального выбора сельских населённых пунктов положен принцип расселения представителей наиболее многочисленных этнических групп Татарстана. В качестве сопоставительных были привлечены результаты исследований межнациональных отношений в 2021–2024 гг.

Результаты исследования

Проведенное исследование показывает, что российская идентичность является важным консолидационным ресурсом для жителей Республики Татарстан. В 2024 г., по сравнению с данными 2023 г. выросли как общие показатели российской идентичности, так и показатели интенсивности ее ощущения — около 40% опрошенных ощущают ее часто (26–27% в 2023 г.) и еще 39% — иногда (см. *Табл. 1*). При этом возросли и показатели интенсивности других идентичностей, в том числе региональной, локальной и этнической. По данным 2026 г. показатели интенсивности несколько снизились при сохранении общего достаточно высокого значения показателей. Общие показатели общегражданской идентичности по данным исследования 2026 г. составили 86%, региональной 86%, этнической 86,7% локальной 86,7% (при этом этническую и локальную идентичность респонденты ощущают более интенсивно) (см. *Табл. 1*).

Таким образом в 2026 г. при росте показателей всех видов идентичностей наиболее интенсивно респонденты ощущают этническую и локальную идентичности, а общегражданскую и республиканскую — в несколько меньшей степени.

Динамика показателей идентичности очевидна и при рассмотрении ситуации в разрезе по этническим группам. Группы этнического большинства (татары и русские) согласованно реагируют на изменение социально-экономической, политической ситуации. Изменения показателей идентичности отражают изменение социально-психологического климата в обществе. Так, интенсивность гражданской идентичности в 2022 г. среди респондентов-татар снизилась на 9 процентных пунктов, а среди русских — на 10 процентных пунктов. Однако в 2024 г. произошла стабилизация и возвращение к показателям 2021 г. В 2026 г. показатели интенсивности гражданской идентичности сохранили стабильность у татар и русских, а у представителей других этнических групп (чуваши, башкиры, удмурты, марийцы, узбеки, таджики, туркмены) произошло падение показателя интенсивности на 21 процентный пункт (см. *Табл. 2*). В целом же показатели общегражданской идентичности немного выросли у татар и русских и сохранились на уровне 2024 г. у представителей других народов.

Таблица 1

Идентичности татарстанцев (2023–2026 г., %)¹

Ощущение связи, единства	Интенсивность идентификаций											
	Часто				Иногда				Практически никогда			
	2023	2024	2026	2023	2024	2026	2023	2024	2026	2023	2024	2026
со всеми гражданами России	26,5	39,7	36,5	45,4	38,5	49,3	24,5	13,7	9,4	3,7	8,2	4,9
с теми, кто живет в Вашем городе, селе	35,2	49,7	45,3	42,9	32,2	41,4	18,3	10,1	8,3	3,6	8	5,2
с людьми Вашей национальности	47,6	59,5	47,6	36,8	26,7	39,1	12,5	7,6	7,7	3,2	3,3	5,7
с жителями Республики Татарстан	30,8	43	37,6	43,9	38,9	48,3	22	10,5	9,1	3,4	7,6	5,2

Таблица 2

Результаты ответа на вопрос: «Ощущаете ли Вы общность с гражданами России?»
(по национальности респондентов, 2021–2026 гг., %)

	2021			2022			2023			2024			2026		
	Татары			Русские			Татары			Татары			Русские		
	Татары	Русские	Другие	Татары	Русские	Другие	Татары	Русские	Другие	Татары	Русские	Другие	Татары	Русские	Другие
часто	37,5	38,7	29,3	29,1	28,6	20,2	25,1	27,8	27,1	37,8	40	48,8	36,3	38,9	27,2
иногда	48,8	48,8	49,9	43,8	43,6	52,8	43,4	44,8	56,7	41,5	36,1	32,4	50,6	46,8	52,9
никогда	10	6,9	15,6	23,2	22,6	23,8	26,9	24,3	14,3	13,6	14,1	12,4	8,4	9,5	14,1
затрудняюсь ответить	3,7	4,4	6,0	4	5,2	3,1	4,5	3,1	1,9	7	9,9	6,5	4,7	4,9	5,8

¹ В таблице использованы результаты исследования «Межэтнические отношения в Республике Татарстан» в 2024 г.

Таблица 3

**Результаты ответа на вопрос: «Ощущаете ли Вы общность с жителями Вашей республики?»
(по национальности респондентов, 2021–2026 гг., %)**

	2021			2022			2023			2024			2026		
	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие
часто	41,1	38,3	34,7	36,3	28,3	26,9	32,6	26,2	41	46,8	37,8	45,3	42,1	33,8	30,4
иногда	44,7	48	46,1	43,6	47,5	52,8	41,2	47,1	43,3	39	39,7	34,1	46,9	50,3	46,6
никогда	8,2	8,4	11,4	16,8	20,4	17,1	22,9	23	13,3	7,9	13	14,1	6,2	10,9	15,7
затрудняюсь ответить	6	5,3	7,8		3,9	3,1	3,3	3,7	2,4	6,2	9,5	6,5	4,9	5	7,3

Таблица 4

**Результаты ответа на вопрос: «Ощущаете ли Вы общность с жителями Вашего города, села?»
(по национальности респондентов, 2021–2026 гг., %)**

	2021			2022			2023			2024			2026		
	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие
часто	53,6	48,6	53,3	46,2	38,5	42,5	35,6	30,5	52,4	53,4	45,2	49,4	51,1	40,3	36,6
иногда	36,1	40,7	31,7	39	43,1	40,4	42,6	45,1	35,7	31,3	32,9	34,1	37,7	44,2	46,6
никогда	5,4	6,4	9,6	11,5	15,5	13,5	18,8	20	9	8,3	12,5	9,4	6,3	10,1	10,5
затрудняюсь ответить	4,9	4,3	5,4	3,3	3	3,6	3,1	4,4	2,9	7	9,4	7,1	4,9	5,3	6,3

Таблица 5
Результаты ответа на вопрос: «Ощущаете ли Вы общность с людьми вашей национальнойности?»
(по национальности респондентов, 2021–2026 гг., %)

	2021			2022			2023			2024			2026		
	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие	татары	русские	другие
часто	56,5	41,7	44,3	47,1	35,4	45,1	50,2	41,8	59	64,6	51,1	69,4	53,4	40,7	47,1
иногда	35	40,7	40,1	36,8	42,7	38,3	36,6	39,1	27,6	25,7	29	21,1	35,9	43,7	35,1
практически никогда	5,3	11,2	12,6	13,2	18,1	14,5	10,6	15,4	9,5	5	11,1	5,9	5,4	9,6	11,5
затрудняюсь ответить	3,2	6,4	3	2,9	3,8	2,1	2,6	3,7	3,8	4,6	8,8	3,5	5,3	6	6,3

Таблица 6

Идентичности татарстанцев (2021–2026, по населенным пунктам, %)

Ощущение связи, единства	Населенный пункт					
	2021	2022	2023	2024	2026	
со всеми гражданами России						
	Казань	село	Казань	село	Казань	село
в значительной степени	34,9	41,5	33,5	35,7	25,7	20,8
в некоторой степени	55,3	45,9	46,3	41,9	45,7	46,5
не ощущаю близости	6,4	8,6	15,2	17,4	2,1	27,5
загрудняюсь с ответом	3,4	4	5	5	3,5	5,2
с людьми Вашей национальности						
	Казань	село	Казань	село	Казань	село
в значительной степени	47,6	50,5	50,8	50,9	32,5	45
в некоторой степени	37,1	38	37,9	31,7	43,7	43,3
не ощущаю близости	10,9	7	6,7	13	20,9	9,4
загрудняюсь с ответом	4,4	4,5	4,6	4,4	2,6	2,3
с жителями Республики Татарстан						
	Казань	село	Казань	село	Казань	село
в значительной степени	39,4	38,7	40,6	37,6	29,5	28,1
в некоторой степени	45,6	46,8	45,8	43	45,4	51,7
не ощущаю близости	9,4	7,7	8,8	15,3	22,1	16,3
загрудняюсь с ответом	5,6	6,8	4,8	4,1	3	4

Интенсивность региональной идентичности («ощущение сильной общности») в 2022–2023 гг. у респондентов-татар снижалась в меньшей степени, чем у русских — на 9 процентных пунктов (на 5 процентных пунктов в 2022 г. и еще на 4 процентных пункта в 2023 г.), тогда как у русских — на 12 процентных пунктов, однако в 2024 г. показатели вернулись к уровню 2021 г., а у татар даже несколько увеличились (на 5 процентных пунктов). В 2026 г. интенсивность ощущения региональной идентичности несколько снизилась у татар и русских, но не столь значительно как у других народов, где падение произошло на 15 процентных пунктов по сравнению с данными 2024 г. (см. *Табл. 3*). При этом общие показатели региональной идентичности немного выросли у татар и русских и снизились у представителей других этнических групп.

Показатели высокой интенсивности локальной идентичности в 2022–2023 гг. значимо снижались как у респондентов-татар, так и у респондентов — русских: у татар на 7 процентных пунктов в 2022 г. и еще на 11 процентных пунктов в 2023 г.; у русских на 10 процентных пунктов в 2022 г. и еще на 8 процентных пунктов в 2023 г. К 2024 г. показатели интенсивности идентичности вернулись к уровню 2021 г. В 2026 г. несколько снизились показатели интенсивности у русских респондентов (на 5 процентных пунктов) и более значительно у представителей иных национальностей — на 13 процентных пунктов. (см. *Табл. 4*). При этом общие показатели локальной идентичности выросли у татар и русских и остались на прежнем уровне у представителей других народов.

Интенсивность этнической идентичности в 2022 г. снизилась в группах татар и русских, но в 2024 г. стала выше, чем в 2021 г. как у представителей групп этнического большинства, так и у представителей других народов (см. *Табл. 5*). В 2026 г. показатели интенсивности несколько снизились вернулись к показателям 2021 г. (довольно высоким). У татар показатели этнической идентичности составляют около 90%, у русских — около 85%, у представителей других национальностей — около 83% опрошенных.

Несмотря на наличие корреляции между показателями идентичности и этнической принадлежностью респондентов, на наш взгляд объяснение динамики показателей общероссийской, региональной и локальной идентичностей следует искать не только в этнических факторах. Колебания показателей связаны также с местом проживания респондентов, с их экономическим положением, социально-психологическим самочувствием, социальным оптимизмом, ощущением уверенности в завтрашнем дне.

В 2021 г. показатели этнической, и региональной идентичностей у горожан (включая жителей Казани) и сельчан совпадали. Показатели гражданской идентичности у сельчан были несколько ниже, чем у горожан, а у казанцев в меньшей степени, чем у жителей других городов Республики, была выражена интенсивность гражданской идентичности. В 2022 г., несмотря общий тренд на снижение интенсивности показателей общегражданской идентичности, в г. Казани доля респондентов, ощущающих «сильную связь» с гражданами России сохранилась на уровне 2021 г.; в то время как в других городах этот показатель снизился на 16 процентных пунктов, а в селе — на 13 процентных пунктов. Снижение интенсивности идентификаций затронуло и показатели региональной идентичности, однако в г. Казани они изменились незначительно, тогда как среди жителей других городов Республики снизились на 9 процентных пунктов, а в селе — на 12 процентных пунктов. В 2023 г. показатели интенсивности гражданской идентичности в городах Республики снизились вдвое по сравнению с 2021 г., тогда как в г. Казани практически не изменились (см. *Табл. 6*).

В целом в г. Казани показатели интенсивности идентичности более стабильны, в

то время как в других городах Республики они сильно колеблются под воздействием социально-экономических и политических факторов. Полиэтнический состав, разнообразие и высокая частота межэтнических контактов характерных для г. Казань положительно влияют как на отношение к представителям других национальностей и на стабильность показателей общегражданской идентичности. Эти показатели в столице Республики более стабильны, в меньшей степени подвержены влиянию со стороны социальной и экономической конъюнктуры, что выражается в менее значительных колебаниях показателей идентичности и более высоком уровне межнационального согласия. Острее всего на процессы социальной турбулентности реагирует городское население. В сельских населенных пунктах показатели изменчивы в меньшей степени, чем в городской среде, однако выше уровень этнической предубежденности.

Помимо оценки уровней ощущения идентичностей, важно отслеживать содержательную составляющую идентичностей, поэтому в ходе интервью информантам предлагалось определить, что именно сближает граждан России и жителей Республики между собой. Анализ глубинных интервью показывает, что представления о российской гражданской идентичности приобретают более структурированный характер.

Прежде всего, следует отметить, что российская идентичность представляется как сложное интегрированное явление.

Из интервью: «Думаю, самоидентификация себя с жителем России многокомпонентна. Общая территория, общий язык, общая история, в некоторой степени схожее мироощущение и миропонимание — всё это объединяет людей как граждан России. И, наверное, вызывает чувство любви к своей стране, переживания за неё, здоровый патриотизм. Также СМИ и массовая культура играют значительную роль в самоидентификации, в восприятии себя как россиянина. Информация, транслируемая в государственных СМИ, часто направлена на развитие патриотизма. Также часто замечал, что во время каких-либо крупных мероприятий и праздников сильнее начинаешь ощущать себя россиянином, например, на параде в честь 9 мая, на крупных спортивных мероприятиях» (муж., 30 лет, татарин, житель г. Казань).

Российская идентичность воспринимается респондентами как территориальная и государственная:

Из интервью: «Мне кажется, граждан России объединяет много разных факторов. Для начала, мы все жители одной страны, у нас есть Российское гражданство, мы все имеем одинаковые права и обязанности перед государством. Также, большинство людей в России говорят на русском языке, который является официальным языком страны. Кроме того, граждан России связывает общая история и культура. Хочу отметить, что культура России довольно богата по своему наследию. Общие ценности и интересы, воспитание, отношение к жизни, трудности, с которыми пришлось столкнуться гражданам страны — это все объединяет ее жителей. Еще отмечу, что граждан России может объединять желание защищать границы страны, стремление к процветанию экономической стабильности, отсутствие социальной несправедливости и так далее. Мне кажется, именно эти факторы объединяют граждан России» (жен., 23 года, русская, жительница г. Казань).

В качестве солидаризирующих признаков респонденты ощущают общие переживаемые события, историю:

Из интервью: «Сейчас почему-то у меня всплыли исторические события, такие как война, да. Именно когда получается, почему-то экстремальная ситуация, именно на территории России. У нашего наверно народа вот, я не знаю. У россиян именно, в периоды, когда особо тяжело. Несмотря на то, какие у вас не были взаимоотношения условно, даже по квартире, по дому, с соседями отношения. Но если нужна будет помощь, мы всегда придем на помощь и вот россияне, у меня аж гордость играет, когда говорю. Россияне собираются в кулак, объединяются, не бросают друг друга, несмотря на то, какие у вас между собой отношения. Вот это объединение, сплоченность. Не зря же говорят иностранцы — русский дух, русский дух. Вот наверно русский дух. Не знаю, почему, с чем это связано, но объединены. Не прячется, каждый под кустом. Под камнем, не забивается в угол. А именно встает рядом» (жен., 47 лет, татарка, жительница г. Казань).

«Ну, понятное дело, история наша корнями уходит в далекое прошлое... без патриотизма, без сильной любви мы б, наверное, не победили и фашизм в годы Великой Отечественной войны, это тоже является очень серьёзным доказательством того... на самом деле, не раз мы одерживали такие победы! Если мы говорим Россия, не только любовь там русских, вот именно всех людей разных национальностей... Все мы должны любить нашу державу... Только через любовь мы способны на большие поступки... Это лично моё мнение!» (жен., 54 г., татарка, жительница села Биккулово, Нурлатский район РТ).

В контексте общей культуры как интегрирующего фактора упоминается и многонациональный и многоконфессиональный характер российского государства:

Из интервью: «По моему мнению, людей, как граждан России объединяет, во-первых, язык. Общая культура, общая история, географическое местоположение: мы все живем в определённом месте, а также много религий. Потому что в России, как известно, живут люди разных религий, разных наций и живут очень дружно и, в общем-то, мы привыкли к тому, что у нас многонациональная страна Россия. Поэтому я считаю, что всех россиян объединяют это, а также, конечно же, культура общая. Несмотря на разницу этноса, культура, общая история, общее восприятие мира, общая социальная сфера. Всё, что мы смотрим, всё, что мы видим с телевидения, всё это на русском языке, и всё это доступно для всех людей разных наций, разных этносов. Наш общий дом, Россия» (жен., 44 года, русская, жительница г. Елабуга).

«Для меня лично быть россиянином означает гордиться своей страной и ее богатой историей, быть ответственным гражданином и участником общественной жизни. Я вкладываю в это понятие чувство принадлежности к нашей многонациональной и многокультурной нации. Быть россиянином также означает уважение к нашим традициям и ценностям» (муж., 37 лет, русский, житель поселка Бакча-Сарай Верхнеуслонского района Республики Татарстан).

Следует отметить, что понятие общей культуры широко не раскрывается респондентами, несмотря на то, что общая культура и традиции входят в число наиболее часто упоминаемых солидаризирующих признаков в контексте рассуждений об общероссийской идентичности. Судя по результатам глубинных интервью, у респондентов слабо сформированы представления об общероссийской культуре.

Глубинные интервью подтверждают, что общероссийская идентичность в представлениях татарстанцев прежде всего связана с государством, это общегосудар-

ственная идентичность. Территория и история — тоже вполне воспринимаемые в массовом сознании интеграторы. Но история, также, как и культура, в большей степени индикаторы в республиканской идентичности.

Как показывают результаты количественных исследований, республиканское самосознание объединяет татарстанцев в таком же масштабе, как и общероссийское. Однако смысловое наполнение региональной идентичности несколько отличается. Так, культуру как интегратор больше связывают с национальной, этнонациональной и республиканской культурой.

Из интервью: «То, что мероприятия проходят различные, то, что вот сейчас свои идут национальные праздники. А на самом деле, если вот так подумать, оно объединяет. Объединяет, и люди и становятся дружные. Что-то все плохое, наверное, растворяется, и такое чувство патриотизма, любви появляется к своему народу, ко всем, кто рядом с тобой. И, наверное, есть проблемы, они возникают, но просто здесь умело решаются, и все национальности, прежде всего, коренные, поддерживаются. Вот, например, татары участвуют в марийских праздниках, марийцы в татарских праздниках. В дружбе и согласии мы живём» (жен., 68 лет, марийка, жительница г. Зеленодольск, интервью 2024 г.).

«Национальная и культурная идентичность играют важную роль в объединении людей. Благодаря наличию значительного количества татарского населения, татарская культура, традиции и язык сохраняются и передаются поколениями. Это способствует формированию общего сознания и привязанности к своей национальной идентичности. Религия также является одним из факторов, объединяющих людей в Татарстане. В регионе проживают представители различных религиозных сообществ, таких как ислам и православие. Религиозные ценности и обряды становятся основой для общности и солидарности между верующими. Социальные и политические ценности также играют важную роль в единении людей в Татарстане. Общие ценности, такие как мирное сосуществование, социальная справедливость и этические нормы поведения, служат основой для формирования общества, основанного на уважении и солидарности» (жен., 28 лет, русская, жительница г. Казань).

Заключение

Обобщая полученные данные, мы видим, что в иерархии идентичностей жителей Республики Татарстан нет значимых противоречий между различными видами идентичностей. Достаточно высок уровень солидарности респондентов как с гражданами России и людьми своей национальности, так и с жителями Республики. В столице Республики — г. Казань показатели изучаемых идентичностей более стабильны, в то время как в других городах Республики они ситуативно изменяются под воздействием социально-экономических и политических факторов. Содержательно российская идентичность скорее носит государственный характер, а региональная идентичность связывается с республиканской культурой. В целом гражданская, этническая и региональная идентичность респондентов не противоречат друг другу и являются важными векторами, по которым осуществляется межгрупповая консолидация в поликультурной среде Республики.

Непротиворечивость существования различных видов идентичностей в сознании респондентов является одним из индикаторов межэтнического (межнационального) согласия в регионе.

Источники и материалы

Заседание клуба «Валдай» 2013 — Заседание международного дискуссионного клуба «Валдай» 19 сентября 2013 г. // Президент России [электронный ресурс]. <http://kremlin.ru/events/president/news/19243> (дата обращения: 30 января 2025).

Указ Президента 2025 — Указ Президента Российской Федерации 25 ноября 2025 г. № 858 «О Стратегии государственной национальной политики Российской Федерации на период до 2036». // Президент России [электронный ресурс]. <http://www.kremlin.ru/acts/bank/52615?ysclid=mnafi0to7c372825031> (дата обращения: 28.02.2026).

Научная литература

Бауман З. Индивидуализированное общество. М.: «Логос», 2005. 390 с.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: «Медиум», 1995. 337 с.

Брубейкер Р. Этничность без групп. М.: Изд. дом высшей школы экономики, 2012. 408 с.

Вебер М. Понимающая социология. М.: издательство АСТ, 2021. 242 с.

Губогло М. Н. Идентичность. Идентификация. (Страницы научной биографии концептов) / Научные исследования в области этничности, межнациональных отношений и истории национальной политики / под ред. В. А. Тишкова; сост. Б. А. Синанов. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 159–183.

Дробижева Л. М. (отв. ред.) Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра. М.: РОССПЭН, 2013. 485 с.

Дробижева Л. М. Гражданская идентичность как условие ослабления этнического негативизма // Мир России. 2017. Т. 26. № 1. С. 7–31.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М.: Канон, 1996. 432 с.

Козлов В. Е., Титова Т. А. Этническая идентичность и этнокультурные потребности русского городского населения Республики Татарстан // Ученые записки Казанского университета. Серия Гуманитарные науки. 2023. Т. 165. Кн. 4–5. С. 192–203.

Кузнецов И. М., Рыжова С. В. (ред.) Российская идентичность и межэтнические отношения. Публичный дискурс и социальная практика / Л. М. Дробижева, Е. М. Арутюнова, М. А. Евсеева [и др.]. М.: ФНИСЦ РАН, 2022. 434 с.

Мартынова М. Ю. (ред.). Этнические процессы и межнациональные отношения. Формирование гражданской солидарности, культуры мира и согласия в московском мегаполисе. М.: ИД «Этносфера», 2008. 228 с.

Титова Т. А., Фролова Е. В. Этническая идентичность, социальные установки и ценностные ориентации городской молодежи Республики Татарстан // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2025. Т. 12. № 4 (48). С. 120–125.

Тишков В. А. Очерки теории этничности: Ревизия категорий и практик. М.: Наука, 2025. 275 с.

References

Bauman, Z. 2005. *Individualizirovannoe obshchestvo* [The Individualized Society]. Moscow: Logos. 390 p.

Berger, P., and T. Luckmann. 1995. *Sotsial'noe konstruirovaniye real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniya* [The Social Construction of Reality: A Treatise on the Sociology of Knowledge]. Moscow: Medium. 337 p.

Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity Without Groups]. Moscow: Izdatel'skii dom Vysshei shkoly ekonomiki. 408 p.

- Drobizheva, L. M. (ed.). 2013. *Grazhdanskaia, etnicheskaia i regional'naia identichnost': vchera, segodnia, zavtra* [Civil, Ethnic and Regional Identity: Yesterday, Today, Tomorrow]. Moscow: ROSSPEN. 485 p.
- Drobizheva, L. M. 2017. Grazhdanskaia identichnost' kak uslovie oslableniia etnicheskogo negativizma [National Identity as a Means of Reducing Ethnic Negativism]. *Mir Rossii* 26(1): 7–31.
- Durkheim, É. 1996. *O razdelenii obshchestvennogo truda* [The Division of Labor in Society]. Moscow: Kanon. 432 p.
- Guboglo, M. N. 2018. Identichnost'. Identifikatsiia. (Stranitsy nauchnoi biografii kontseptov) [Identity. Identification. (Pages of the Scientific Biography of the Concepts)]. In *Nauchnye issledovaniia v oblasti etnicnosti, mezhnatsional'nykh otnoshenii i istorii natsional'noi politiki* [Scientific Research in Ethnicity, International Relations and the History of Ethnic Policy], ed. by V. A. Tishkov, B. A. Sinanov. Moscow: IEA RAN. 159–183.
- Kozlov, V. E., and T. A. Titova. 2023. Etnicheskaia identichnost' i etnokul'turnye potrebnosti russkogo gorodskogo naseleniia Respubliki Tatarstan [Ethnic Identity and Ethnocultural Needs of the Russian Urban Population of the Republic of Tatarstan]. *Uchenye zapiski Kazanskogo universiteta. Seriya Gumanitarnye nauki* 165 (4–5): 192–203.
- Kuznetsov, I. M., and S. V. Ryzhova (eds.) 2022. *Rossiiskaia identichnost' i mezhetnicheskie otnosheniia. Publichnyi diskurs i sotsial'naia praktika* [Russian Identity and Interethnic Relations. Public Discourse and Social Practice]. Moscow: FNISTS RAN. 434 p.
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2008. *Etnicheskie protsessy i mezhnatsional'nye otnosheniia. Formirovanie grazhdanskoi solidarnosti, kul'tury mira i soglasiia v moskovskom megapolise* [Ethnic Processes and Interethnic Relations. Formation of Civil Solidarity, Culture of Peace and Harmony in the Moscow Metropolis]. Moscow: Etnosfera. 228 p.
- Tishkov, V. A. 2025. *Ocherki teorii etnicnosti: reviziia kategorii i praktik* [Essays on the Theory of Ethnicity: Revisiting Categories and Practices]. Moscow: Nauka. 275 p.
- Titova, T. A., and E. V. Frolova. 2025. Etnicheskaia identichnost', sotsial'nye ustanovki i tsennostnye orientatsii gorodskoi molodezhi Respubliki Tatarstan [Ethnic Identity, Social Attitudes and Value Orientations of Urban Youth in the Republic of Tatarstan]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya «Istoricheskie nauki»* 12 (4(48)): 120–125.
- Weber, M. 2021. *Ponimaiushchaia sotsiologiya* [Understanding Sociology]. Moscow: AST. 242 p.

РАЗВИТИЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ СТАТИСТИКИ НАСЕЛЕНИЯ XIX в.: ОТ НЕМЕЦКОЙ ШКОЛЫ ГОСУДАРСТВОВЕДЕНИЯ ДО АКАДЕМИЧЕСКОГО НАПРАВЛЕНИЯ

XIX в. стал периодом генезиса отечественной статистики населения. Если в начале XIX в. в Российской Империи только появилось первое учебное пособие по статистике, то к концу века отечественная статистика достигла своего оформления как самостоятельная научная теория. В данной статье на основании двух учебных пособий XIX в. — курсов статистики К. Ф. Германа (1808 г.) и Н. Х. Бунге (1876 г.) — прослежена эволюция отечественной статистической научной мысли того времени. Кроме того, для анализа взглядов отечественных статистиков, изучавших население, рассмотрены три основные статистические школы — немецкая школа государственоведения (Г. Ахенваль), английская школа политических арифметиков (В. Петти), математико-статистическое направление (А. Кетле) и выявлено влияние зарубежных ученых и Международного статистического конгресса 1853–1878 гг. на русскую статистическую мысль XIX в. Анализ учебных пособий позволяет наглядно проследить эволюцию отечественной статистической мысли — от слепого копирования немецкой школы государственоведения (описательной статистики) до уникального взгляда академика Н. Х. Бунге, впитавшего идеи Международного статистического конгресса и критически осмыслившего статистические взгляды бельгийского ученого А. Кетле.

Ключевые слова: история статистики населения, государственоведение, политическая арифметика, математико-статистическое направление, средний человек, Международный статистический конгресс, академическая статистика

Ссылка при цитировании: Иванов М. В. Развитие отечественной статистики населения XIX в.: от немецкой школы государственоведения до академического направления // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 74–87.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/74-87

Original article

© Mark Ivanov

THE DEVELOPMENT OF RUSSIAN POPULATION STATISTICS IN THE 19TH CENTURY: FROM THE GERMAN DESCRIPTIVE STATISTICS SCHOOL TO ACADEMIC STATISTICS

The genesis of Russian national population statistics dates back to the 19th century. At the beginning of the century, the first textbook on statistics was written in the Russian Empire, and by the end of it, Russian statistics had been shaped as the independent scientific theory. This study aims to describe the evolution of the Russian statistical thought in the 19th century, as set out in two textbooks from that period written by academicians C.F. Hermann (1808) and N. Bunge (1876). Besides, the article analyzes three statistical schools — the German school of descriptive statistics (G. Achenwall), the English school of political arithmetic (W. Petty), and the mathematical-statistical school (A. Quetelet). It also studies the influence of Western scientists and the International Statistical Congress 1853–1878 on the Russian statistical thought in the 19th century. Throughout the century, Russian statistical thought evolved from the blind imitation of the German descriptive statistics school to the unique approach of academician N. Bunge who was influenced by the International Statistical Congress and critically reinterpreted the statistical legacy of the Belgian scientist A. Quetelet.

Keywords: *the history of population statistics, descriptive statistics, political arithmetic, mathematical-statistical school, the average man, International statistical congress, academic statistics*

Author Info: **Ivanov, Mark V.** — Post-Graduate Student, Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: markivanov.info@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-2330-5340>

For citation: Ivanov, M. V. 2026. The Development of Russian Population Statistics in the 19th Century: From the German Descriptive Statistics School to Academic Statistics. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 74–87.

В развитии отечественной статистики населения XIX век занимает особое место. Если в начале XIX в. отечественная статистика только зарождалась, то к его концу произошло формирование целого научного направления — академической статистики.

Таким образом, объектом нашего исследования является генезис отечественной статистики населения в XIX в. Предмет исследования — развитие самостоятельной отечественной статистической теории, прошедшей свое становление на протяжении XIX в.

Фокус же исследования сосредоточен на анализе отечественных учебных пособий по теории статистики, написанных в XIX в. видными отечественными учеными, основоположниками данного научного направления в России — академиком К. Ф. Германом и академиком Н. Х. Бунге. Для достижения поставленной цели

был сформулирован комплекс задач. Первой задачей является анализ отечественных учебных пособий XIX в. — «Краткого руководства ко всеобщей теории статистики для употребления в училищах Российской Империи», написанного в 1808 г. К. Ф. Германом, и «Курса статистики» Н. Х. Бунге 1876 г. Вторую задачу составляет анализ трех ведущих статистических школ — немецкой школы государственоведения (через призму работ одного из основоположников данного направления — немецкого статистика проф. Г. Ахенваля), английской школы политических арифметиков (через анализ работ английского статистика В. Петти, ставшего основателем этого направления) и взглядов бельгийского ученого А. Кетле, осуществившего синтез этих двух школ и создавшего третье направление статистической науки — математико-статистическое. Третьей задачей стало исследование влияний зарубежных ученых на взгляды К. Ф. Германа и Н. Х. Бунге, отраженные в их курсах статистики.

Анализ учебных пособий позволил обнаружить эволюцию отечественной статистической мысли: от слепого копирования немецкой школы государственоведения до уникального взгляда академика Н. Х. Бунге, перенявшего основную идею Международного статистического конгресса 1853–1878 гг. — стремление к единообразию, особенно в деле проведения переписей населения, — и осуществившего критическое осмысление идей бельгийского ученого А. Кетле. Анализ работ бельгийского ученого А. Кетле дал основание предположить, что развитие статистики населения XIX в. стимулировало развитие этнологической науки.

* * *

Анализ учебных пособий по статистике XIX в. и оценка влияния зарубежных ученых и Международного статистического конгресса на взгляды отечественных специалистов в области статистики населения остается малоисследованной темой в историографии. Однако отечественная статистика XIX в. в иных ракурсах ранее многократно исследовалась.

Истории российской дореволюционной статистики посвящены работы экономиста и статиста проф. А. А. Кауфмана (1864–1919). Рассуждая о теории и методологии вопроса, в одной из своих публикаций ученый отмечал, что статистическую науку он трактует «исключительно как методологическое учение: как теорию и, в известных пределах, — как технику статистического метода, в приложении его, прежде всего, к области социальных явлений, но затем и в приложении ко всем тем, сколь угодно разнообразным, дисциплинам, которые имеют дело с совокупностями и массовыми явлениями, не поддающимися изучению методами обычной индукции» (Кауфман 1922: 3). Проф. А. А. Кауфман последовательно рассматривал развитие российской статистической науки, исходя из ее основных направлений. Описательное направление, по мнению статистика, наиболее ярко выражено в трудах Д. П. Журавского, влияние А. Кетле — в работах Н. Х. Бунге и Ю. Э. Янсона, академическая статистика — в научном творчестве А. И. Чупрова, административная — в работах П. П. Семенова, математическое направление — в публикациях В. Лексиса и В. И. Борткевича и впоследствии К. Пирсона. Говоря о книге Н. Х. Бунге — «Курс статистики...», написанной в 1876 г., проф. А. А. Кауфман отметил, что эта работа стала «лучшим курсом статистики» 60–70-х гг. XIX в. (Кауфман 1922: 23). По мнению ученого, курс Н. Х. Бунге отличается от всех более ранних исследований

отечественных статистиков не только глубоким освоением взглядов А. Кетле (что подтверждается уже определением статистики, данным Н. Х. Бунге: предмет статистики — это «законы общественных явлений»), но и критическим осмыслением взглядов бельгийского ученого. Так, например, Н. Х. Бунге разделил антропологические и статистические взгляды А. Кетле на две науки — антропологию и статистику, что не было сделано самим бельгийским ученым (*Кауфман* 1922: 24–25).

Видные отечественные этнологи О. Е. Казьмина и П. И. Пучков посвятили одну из своих работ проблемам этнодемографии (*Казьмина, Пучков* 1994). Анализируя мировой опыт статистического учета населения, ученые сформулировали свою периодизацию истории переписного учета. Согласно их мнению, можно выделить три этапа: первый — с 1790 г. до середины XIX в., когда закладывались основы переписного учета в разных странах; второй — с середины XIX до середины XX в.: ключевым событием этого этапа стала перепись населения Бельгии 1846 г., которая прошла под руководством бельгийского ученого А. Кетле. Данная перепись была первой однодневной переписью. Учитывалось наличное население. Впервые использовались «специальные бланки и инструкции к ним»; третий этап — начался с середины XX в. и «его характерной чертой явилось распространение переписей населения практически на весь мир». Характеризуя второй этап в истории переписного учета, О. Е. Казьмина и П. И. Пучков отметили значимость Международного статистического конгресса, который сыграл «большую роль в организации переписей населения» в разных странах. Как писали этнологи, «на этих конгрессах (имеются в виду сессии Конгресса — М. И.) вырабатывались важнейшие правила проведения переписей, формулировались основные принципы переписи населения, решался вопрос о периодичности переписей (рекомендовалось проводить их через 5 или 10 лет), определялись категории учитываемого населения, наконец, делались попытки унифицировать программы переписей с целью получения сопоставимых данных» (*Казьмина, Пучков* 1994: 36). Кроме того, в контексте развития демографической теории ученые подробно проанализировали взгляды одного из основателей школы политических арифметиков — английского демографа Д. Граунта (1620–1674 гг.), друга статистика В. Петти. Как подчеркнули О. Е. Казьмина и П. И. Пучков, исследование Д. Граунта можно охарактеризовать как «предтечу демографии» (*Казьмина, Пучков* 1994: 6), поскольку он, опираясь на статистические материалы лондонских бюллетеней смертности, определил некоторые биологические и социально-экономические факторы смертности и «выявил ряд демографических закономерностей». Он же, как отметили отечественные ученые, составил первую таблицу смертности (*Казьмина, Пучков* 1994: 7).

Среди трудов по истории статистики отметим учебное пособие для вузов отечественных ученых И. И. Елисевой и Б. Г. Плошко. Авторы высказывают мнение, что статистика возникла в XVII в. в трудах политических арифметиков и представителей описательной школы (государствоведения) (*Елисеева, Плошко* 1990: 4). Более подробно ими рассматриваются взгляды представителей школы политических арифметиков (В. Петти, Д. Граунта, И. П. Зюсмильха, других ученых этой школы) (*Елисеева, Плошко* 1990: 14–22) и школы государствоведения (Г. Конринга, Г. Ахенваля) (*Елисеева, Плошко* 1990: 24–29). Анализируя развитие статистики в XIX в., ученые указывают, что в это время в связи с успехами теории вероятностей и математической статистики «статистический учет расширяет сферу своей деятельности (статистика проникает в финансы, торговлю, транспорт, промышленность, сельское

хозяйство — М. И.) и оформляется организационно — начинают создаваться самостоятельные статистические органы для проведения учетных работ и обработки их результатов» (Елисеева, Плошко 1990: 4). Особое внимание ученые уделяют взглядам бельгийского ученого А. Кетле, которого они называют «подлинным основателем теории статистики» (Елисеева, Плошко 1990: 32), оказавшим существенное влияние на развитие статистики XIX в.

Переходя к русской статистике, ученые пишут, что в России статистика начала формироваться во второй половине XVIII — начале XIX в. Ученые подробно проанализировали взгляды отечественных статистиков XVIII в., при этом констатируя, что они опираются на взгляды немецкой школы государственоведения (Елисеева, Плошко 1990: 65–70). Обращаясь к отечественной статистике XIX в., И. И. Елисеева и Б. Г. Плошко отметили, что, если в первой половине XIX в. прослеживается влияние на нее описательной школы или школы политических арифметиков, то во второй половине XIX в. произошло формирование собственных школ статистики, хотя и опирающихся на труды зарубежных ученых, в первую очередь, А. Кетле и английских статистиков. В это время возникли уникальные отечественные школы статистики, такие как правительственная (работы П. П. Семенова), земская (труды В. И. Орлова, П. П. Червинского и др.) и академическая (П. Л. Чебышев, А. А. Марков, В. Я. Буняковский, Ю. Э. Янсон, А. И. Чупров, Н. Х. Бунге и А. А. Чупров) школы статистики, взгляды которых подробно рассматриваются в данном труде (Елисеева, Плошко 1990: 100–137). Так, анализируя взгляды проф. Н. Х. Бунге, ученые отмечали, что, хотя Н. Х. Бунге и находился под сильным влиянием А. Кетле, он в то же время критически осмыслил труды бельгийского ученого: считал ошибочным учение о среднем человеке и выделял отдельно две науки — антропологию и статистику, что не было сделано в работах самого А. Кетле (Елисеева, Плошко 1990: 118).

Книга французского исследователя Э. Брайана посвящена истории международной статистики второй половины XIX в. Ученый рассматривает два ключевых статистических произведения XIX в. — работу Х. Хойшлинга «Учебник всемирной этнографической статистики» / «Manuel de statistique ethnographique universelle» (1847 г.) и исследование Ж. Бертильона «Элементарный курс административной статистики» / «Cours élémentaire de statistique administrative» (1895 г.). По мнению Э. Брайана, сравнительный анализ данных произведений «поможет уточнить меру, в которой четверть века интернационализма статистики (1853–1876) смогла трансформировать эту борьбу за определения» (Brian 1989: 203). Прослеживая эволюцию статистической науки на примере двух указанных трудов, Э. Брайан отмечает, что в публикациях Ж. Бертильона присутствуют ссылки на работу Международного статистического конгресса (Brian 1989: 210–212). Далее, французский исследователь анализирует деятельность этих конгрессов, начиная с первой Брюссельской сессии 1853 г. и заканчивая сессией в Будапеште в 1876 г. Кроме того, Э. Брайан предоставляет информацию по докладчикам первой сессии конгресса в Брюсселе, анализирует структуру Международного статистического конгресса и работу организационной комиссии, созданной в 1872 г. Возвращаясь к анализу исследований Х. Хойшлинга и Ж. Бертильона, ученый подчеркивает, что произведения Ж. Бертильона носят отпечаток работы конгресса. Так, в курсе Ж. Бертильона прослеживается линия сопоставимости статистических данных. Как подчеркивает Э. Брайан, «эти цифры не были больше элементами национальных синтезов, представленных систематически

к пониманию. Они стали числами, которые можно было, в принципе, складывать или сравнивать формально, как если бы совокупности населения государств образовывали идеальную часть населения мира» (Brian 1989: 218). Для Х. Хойшлинга такой задачи не существовало. Вторым итогом работы конгресса, по мнению французского ученого, стало изменение отношения к системе счета: не было больше необходимости ссылаться на Божественный порядок в динамике населения, как это делал И. П. Зюсмилх, или ссылаться на академическую классификацию знаний, как это делал Х. Хойшлинг. Ученый приходит к выводу, что статистическая наука и практика XIX в. может быть рассмотрена «как последовательность ярких событий» (Brian 1989: 201), в число которых он включает и девять сессий Международного статистического конгресса.

Для исследования вопросов становления переписного учета нам были очень полезны труды авторитетного этнолога — академика В. А. Тишкова. Он, анализируя феномен переписей населения как государственного инструмента, заметил, что в процессе проведения переписей населения происходит категоризация населения, что очень важно, так как, по мнению В. А. Тишкова, «без категоризации населения, т. е. без официальной процедуры сертификации коллективных идентичностей и тем самым без придания легитимности населению в рамках определенного политического образования не состоялось бы и государство, а также не смогла бы действовать и вся система международных отношений» (Тишков 2021: 172). Анализируя мировой опыт создания переписей населения, ученый напомнил, что «главной целью государства в проведении переписи населения являлось создание различимой совокупности населения, чтобы сделать ее объектом политики и правовых процедур, как например, сбор налогов или воинский набор» (Тишков 2021: 178). В. А. Тишков подчеркнул, что перепись населения не только отражает реальность, но и конструирует ее. В своей работе академик также обратился к истории статистики, в частности к истории Международного статистического конгресса, на сессиях которого «вырабатывались общие критерии и осуществлялся обмен информацией между представителями разных стран и соответствующих национальных ведомств» (Тишков 2021: 181).

Известный отечественный этнолог Т. Д. Соловей посвятила целый ряд своих трудов истории этнологической науки с XVIII до начала XXI вв. Как отмечает ученый, ее «авторский замысел состоит в попытке реконструировать общую логику и историческую динамику отечественной этнографической/ этнологической традиции на протяжении XVIII — начала XXI века» (Соловей 2022: 31). Для нашего исследования важно, что, анализируя историю этнографической науки в XIX в., Т. Д. Соловей поставила вопрос о «народности» в аспекте «его общественно-политических и научных интерпретаций». Этнолог пришла к выводу, что окончательное формирование этнографии произошло к 80-м гг. XIX в. — то есть в период одновременного становления статистики населения и переписного учета, задачи которых в области категоризации населения, возможно, подтолкнули и институализацию этнографии.

* * *

Таким образом, в историографии рассматривались проблемы международной и отечественной статистики, в том числе и развитие отечественной статистики населения XIX в. При этом анализ учебной литературы XIX в. по статистике, исследование

влияния взглядов зарубежных статистических школ (немецкой, английской и бельгийской) и Международного статистического конгресса на развитие отечественной научной мысли XIX в. осталось малоисследованной проблемой. В данной статье предпринята попытка сфокусироваться на этих сюжетах.

В 1762 г. проф. Марбургского и Геттингенского университетов (Германия) историк и статистик населения Г. Ахенваль опубликовал объемную монографию «Государственное состояние наиболее выдающихся современных Европейских империй в общих чертах», в которой впервые был употреблен термин «статистика». По мнению проф. Г. Ахенваля, статистика представляет из себя отдельную дисциплину, изучающую состояние государства в определенный момент времени или, словами самого немецкого ученого, «достопримечательности какого-то государства отражают его государственное состояние, и учение о государственном состоянии одного или нескольких государств называется статистикой» (*Achenwall* 1762: 3). В свою очередь, под достопримечательностями проф. Г. Ахенваль понимал все то, что влияет на благосостояние государства (*Achenwall* 1762: 3). Так, во второй части своего труда, описывая основные европейские государства (Испанию, Португалию, Францию, Великобританию, Нидерланды, Россию, Данию, Швецию), ученый выделил следующие главы: краткую историю государства, территорию (он называл «земли»), жителей, государственное право, систему управления (куда входила не только система управления, но и описание религии, промышленности, торговли, науки, флота), государственный интерес. В главе «Государственный интерес» сформулированы основные задачи государства, по мнению Г. Ахенваля, необходимые для его процветания. Показательно, что в графе «Государственный интерес» в главе «Россия» государственный интерес и процветание России автор связывал с именем Петра Великого, и добавил мнение о необходимости «продолжать то, что он (Петр I — *М. И.*) начал» (*Achenwall* 1762: 424).

Будучи профессором немецких университетов, Г. Ахенваль создал собственную школу, которая в статистике получила название описательной или школы государствоведения. Публикация Г. Ахенваля приобрела широкую популярность еще в XVIII в. и продолжала оказывать влияние на статистическую науку вплоть до второй половины XIX в. Как отметили И. И. Елисеева и Б. Г. Плошко, «именно ему (Г. Ахенвалю — *М. И.*) суждено было создать школу, оказавшую огромное влияние на судьбы статистики и безраздельно господствовавшую в Европе до середины XIX в.» (*Елисеева, Плошко* 1990: 25).

Влияние школы государствоведения можно проследить на взглядах российских ученых-статистиков первой половины XIX в. В отечественной науке одним из основоположников статистики населения можно назвать акад. К. Ф. Германа (1767–1838), получившего образование в Геттингенском университете и ставшего академиком Императорской Академии наук. К. Ф. Герман был первым отечественным ученым, издавшим учебник по статистике — «Краткое руководство ко всеобщей теории статистики для употребления в училищах Российской Империи» в 1808 г. и перенявшим теорию немецкой описательной школы.

В данном курсе под статистикой понимается «основательное познание о состоянии государства в известное какое-либо время» (*Герман* 1808: 4–5). Говоря об истории употребления термина «статистика», К. Ф. Герман отмечал, что оно пошло от латинского слова «status» и стало особой наукой о состоянии государства благода-

ря работам проф. Г. Ахенваля (*Герман* 1808: 5). Предметом статистики, по мнению К. Ф. Германа, как и у немецкого ученого, является государство. Российский ученый констатировал: «В теснейшем значении статистика есть основательное познание обо всем том, что имеет достопримечательное влияние на благо государства в известное какое-либо время». Как указывал далее К. Ф. Герман, «достопримечательность в государстве, или государственная, есть все то, что имеет отличное влияние на благо государства, так же и то, что служит ко вреду онаго» (*Герман* 1808: 6). Характеризуя предмет статистики, ученый подчеркнул, что статистика отлична от географии, истории, народописания, политического права, политической экономии, политики. Так, например, отличие статистики от этнологии (или «народописания», по терминологии К. Ф. Германа) ученый видел в том, что этнология описывает все народы, их нравы и обычаи. В свою очередь, «статистика избирает для своих описаний только народы, политическое тело составляющие, и из описания оных заимствует только то, что имеет приметное влияние на благо или вред государства» (*Герман* 1808: 9).

Как должна выглядеть статистическая работа, по мнению К. Ф. Германа? Поскольку предметом статистики является государство, состоящее из управляемых (народа) и управляющих (правительства), статистика должна, по мнению отечественного ученого, включать две части: состояние народа и состояние правительства. Предварять исследование должно краткое географическое введение. В главе о состоянии народа должны содержаться сведения о числе населения (сюда должны, по мнению К. Ф. Германа, входить: численность, пол, национальность, состояние, вероисповедание, права граждан и их местопребывание), о «народном богатстве» (земледелие, мануфактуры, торговля, меры веса и деньги), уровне образованности (науки, обычаи и нравы жителей). Вторая часть должна включать два раздела: «о государственном постановлении» (законодательная, исполнительная и судебная власти), «о государственном управлении» (учреждения, способствующие благосостоянию жителей: полиция, суды, законы, военные силы, финансы) (*Герман* 1808: 15–17). Источниками статистического исследования, как писал К. Ф. Герман, являются государственные документы, журналы, ведомости, описания путешествий и устные описания (например, устные доклады лиц о других государствах) (*Герман* 1808: 18–19). Говоря о работе с источниками, ученый подчеркивал, что «истина есть первая и священная должность статистика» (*Герман* 1808: 20).

Таким образом, можно проследить заметное влияние немецкой описательной школы на работы акад. К. Ф. Германа. По аналогии с немецкой традицией, К. Ф. Герман рассматривал статистику как отдельную дисциплину, изучающую «достопримечательности» государства в определенный момент времени. Как Г. Ахенваль, так и К. Ф. Герман понимали под достопримечательностями все то, что влияет на благо государства. Структура статистического исследования также имеет много общего между немецкой и ранней российской статистической традициями.

Публикации К. Ф. Германа, на наш взгляд, можно считать начальным этапом развития отечественной статистики населения. Работы русского ученого стали фундаментом для ее дальнейшего развития. Они легли в основу научных исследований 40–50-х гг. XIX в.: работ статистика Д. П. Журавского, историка и военного министра Д. А. Милютина, проф. Московского университета, этнографа Н. И. Надеждина.

Однако невозможно понять дальнейшее становление статистики населения без анализа другой школы, оказавшей существенное влияние на развитие зарубежной ста-

тики и меньшее влияние на отечественную статистическую мысль. Речь идет о школе политических арифметиков. Основателем этого направления принято считать английского статистика В. Петти (1623–1687 гг.), автора многочисленных статистических работ. Один из его самых известных трудов — «Политическая арифметика», написанный в 1676 г., ознаменовал собой появление новой статистической школы, получившей название по данной работе — политической арифметики. В. Петти стремился найти закономерности в общественных явлениях. Например, в главе 1 своего труда он пытался ответить на вопрос, как «небольшая страна с малочисленным населением может в силу своего положения, своей торговли и политики быть эквивалентна по богатству и силе стране со значительно большим населением и территорией и что благоприятные условия для судоходства и водного транспорта содействуют этому самым отменным и решительным образом» и применяет при этом статистический метод (Петти 1940: 157). Как отметил сам английский ученый, «способ, каким я взялся сделать это, однако, не обычный, ибо, вместо того чтобы употреблять слова только сравнительной и превосходной степени и прибегать к умозрительным аргументам, я вступил на путь выражения своих мнений на языке чисел, весов и мер (я уже давно стремился пойти по этому пути, чтобы показать пример политической арифметики), употребляя только аргументы, идущие от чувственного опыта, и рассматривая только причины, имеющие видимые основания в природе» (Петти 1940: 156).

Существенное влияние на развитие статистики населения XIX в. оказал бельгийский ученый А. Кетле (1796–1874 гг.) С именем А. Кетле связано проведение первой переписи населения независимой Бельгии в 1846 г., инициатива и проведение почти всех сессий Международного статистического конгресса, прошедших с 1853 по 1878 гг. и объединивших ученых-статистиков с целью достижения единообразия статистического метода и практики (Иванов 2025). Однако А. Кетле вошел в историю не только как организатор административной статистики, но и как автор многочисленных работ по теории статистики. Будучи недолгое время учителем принца Альберта (будущего мужа королевы Виктории), он написал для своего ученика курс лекций по статистике и теории вероятностей, опубликованный в 1849 г. Согласно мнению А. Кетле, статистика «рассматривает государство в течение определенного промежутка времени: она собирает элементы, связанные с жизнью государства, применяет их с целью сравнения и сравнивает их» (Quetelet 1849: 182). Здесь чувствуется влияние немецкой школы государственоведения. Однако статистика, по мнению бельгийского ученого, должна была искать законы, регулирующие развитие общества. Как отмечал А. Кетле в другой своей работе — знаменитом труде «Трактат о человеке и развитии его способностей», вышедшем в 1835 г., «человек рождается, растет и умирает, в соответствии с определенными законами, которые никогда не были тщательным образом исследованы» (Quetelet 1842: 5). В качестве примера бельгийский ученый проанализировал преступность во Франции в 1826–1831 гг. и пришел к выводу о «поразительной постоянности, с которой подобные преступления происходят ежегодно в одинаковом порядке» (Quetelet 1842: 6). Далее, следует хрестоматийная фраза А. Кетле, вошедшая во все учебники по статистике XIX в. и подробно описанная в одной из работ К. Маркса (Маркс 1957: 531–532), «существует бюджет, который мы платим с удивительной регулярностью — это бюджет темниц, тюрем и эшафотов» (Quetelet 1842: 6). Исходя из этих данных и вдохновленный правильностью астрономических и математических законов (А. Кетле был по образова-

нию математик и физик), А. Кетле ставил целью статистики обнаружение законов, по которым функционирует общество. Здесь прослеживается влияние школы политических арифметиков, стремившихся найти закономерности в общественных явлениях. Таким образом, взгляды бельгийского ученого стали синтезом двух школ — немецкой описательной (государствоведения) и английской (политических арифметиков), заложив основу для третьей статистической школы — математико-статистической.

Однако наибольшую популярность в XIX в. приобрела введенная А. Кетле в его работе «Трактат о человеке и развитие его способностей» концепция «среднего человека» (the average man), ставшая связующим звеном этнологических, антропологических и статистических взглядов бельгийского ученого. Средний человек, согласно А. Кетле, — это общее понятие, включающее средние физические и моральные качества человеческого общества. Средний человек, подчеркивает учёный, — «это не просто сущность спекулятивного любопытства, это может быть самая важная помощь науке о человеке и социальной системе». Именно понятие среднего человека должно было стать, по его мнению, основой всех социальных наук. «Средний человек для нации — тоже, что центр гравитации для тела» (*Quetelet* 1842: 96), — указывал А. Кетле. Только с помощью среднего человека возможно, считал бельгийский ученый, достигнуть «понимания явлений баланса и движения» социальной науки. Конечно, средний человек — это «вымышленное существо», но он есть «средняя величина, вокруг которой движутся общественные элементы» (*Quetelet* 1842: 8). Анализ правильности статистики данных преступности во Франции в 1826–1831 гг. А. Кетле использовал для подтверждения своей концепции «среднего человека». Кроме того, А. Кетле подтверждал правильность своей концепции и на бельгийском материале за эти годы. Это привело бельгийского ученого и к идее о предопределении человеческих поступков. Как отмечал сам А. Кетле, «общество подготавливает преступление, и виновные являются только инструментами, с помощью которых совершаются преступления» (*Quetelet* 1842: 108).

* * *

Международный статистический конгресс, девять сессий которого прошли в 1853–1878 гг., сыграл большую роль в развитии отечественной статистики XIX в. Это образно отметил видный статистик XIX в. Е. Н. Анучин, подчеркнувший, что Международный статистический конгресс вызвал в России второй половины XIX в. «обожание цифры» (*Анучин* 1872: 4). Благодаря влиянию сессий Международного статистического конгресса второй половины XIX в. и популярности взглядов А. Кетле в это время, его идеи были восприняты отечественной статистикой XIX в. Влияние А. Кетле можно заметить во многих отечественных работах по статистике населения, в том числе и в трудах видного статистика профессора Университета св. Владимира, впоследствии академика Императорской Академии наук Н. Х. Бунге (1823–1895). Его «Курс статистики, составленный в первой половине 1876 г. для студентов Императорского университета Св. Владимира», изданный в 1876 г., стал, по мнению проф. А. А. Кауфмана, «лучшим из курсов статистики того времени» и получил широкое распространение во второй половине XIX в. По мнению Н. Х. Бунге, «предмет статистики составляют законы общественных явлений» (*Бунге* 1876: 1). Под общественными явлениями, русский ученый понимал такие явления, которые

«совершаются в человеческих союзах, в особенности в государстве — в обществе, обнимающем собою другие, подчиненные ему союзы». Н. Х. Бунге отмечал, что для обнаружения статистических законов необходимо обратиться не только к статистическим данным, но и к условиям, среди которых возникали общественные явления: в природе или в самом обществе — его законах, учреждениях, нравах и обычаях. Говоря о методе, ученый подчеркивал, «нет сомнения, что чем обширнее круг наблюдений, тем правильнее и точнее могут быть выводы, сделанные из статистических данных» (Бунге 1876: 3). По мнению русского ученого, статистическую науку можно разделить на три части: статистику населения, статистику народного хозяйства и финансовую статистику (Бунге 1876: 3). Рассматривая историю статистики, ученый обращался и к истории Международного статистического конгресса под руководством А. Кетле и отмечал, что благодаря сессиям конгресса «достигается однородность данных, без которой сравнительная статистика совершенно невозможна» (Бунге 1876: 9). Анализируя процесс обработки статистических материалов, русский статистик выделил несколько этапов работы: Собираание данных; Установление статистических фактов; «Уяснение статистических законов, т. е. определение как причин, обуславливающих собою общественные явления, выразившиеся в известном факте, так и силы, с которой действует та или другая причина» (Бунге 1876: 12).

В качестве примера работы со статистическими данными, Н. Х. Бунге привел уже известный нам пример статистики преступлений во Франции в 1826–1831 гг., взятый из работы А. Кетле «Трактат о человеке и развитии его способностей». На этом примере русский ученый проанализировал учение о свободной воле. Он выделял в нем два направления: ученых, уверенных в предопределенности поступков человека (на примере позиции Л. Бюхнера и А. Кетле) и статистиков, считающих волю человека свободной и зависящей от самого индивида (В. Фарр). Сам Н. Х. Бунге придерживался средней позиции: он признавал правильность общественных явлений (вслед за А. Кетле), но в то же время считал, что многое зависит от самого индивида — его образования, морально-нравственных качеств и условий среды (Бунге 1876: 23).

На примере анализа числа преступлений во Франции в 1826–1831 гг., предпринятого А. Кетле, Н. Х. Бунге указывал на необходимые условия для статистического анализа. Так, чтобы изучить преступность необходимо: «чтобы под рубрикой преступления и его различные виды были помещены данные однородные», т. е. чтобы были выбраны все однородные данные по разным странам по числу преступлений; «чтобы число собранных данных было достаточно, для вывода верных заключений»; чтобы были приняты во внимание все обстоятельства преступления (Бунге 1876: 12).

Особенно важен, по мнению Н. Х. Бунге, первый пункт названных им условий — однородность данных, учитывающих законодательства разных стран. На наш взгляд, этот пункт был включен Н. Х. Бунге под влиянием Международного статистического конгресса, целью которого стал «обмен мыслей и сведений и установление большего единства в плане статистических работ» (Бунге 1876: 6).

Рассматривая историю статистической науки, русский ученый выделил в ней несколько направлений: описательное (Г. Конринг, Г. Ахенваль, А. Л. Шлецер, Ф. В. Шуберт и др.) и численное направление (П. А. Дюфо, Г. Ф. Шторх, А. Кетле и др.). Изучая взгляды А. Кетле, Н. Х. Бунге обратился к анализу основного труда бельгийского ученого — «Трактата о человеке или развитии его способностей». Он описал содержание каждой из четырех книг этого труда и отметил, что в трактате

А. Кетле исследуются проблемы сразу двух научных направлений — антропологии и статистики (Бунге 1876: 36). Н. Х. Бунге разграничил эти два направления, что не было сделано самим бельгийским ученым. Н. Х. Бунге пришел к выводу, что «сочинение А. Кетле положило начало статистическим исследованиям о человеке, с указанием метода и цели изысканий» (Бунге 1876: 36). В то же время Н. Х. Бунге не был согласен с концепцией А. Кетле о среднем человеке, поскольку «вывод среднего человека несравненно правильное для отдельных государств, для отдельных народностей, или классов населения, чем для человечества вообще». По мнению русского статистика, главная ошибка А. Кетле заключалась в недооценке нравственной силы человека (т. е. Н. Х. Бунге занимал среднюю позицию в концепции о предопределенности и свободной воле) и хозяйственного фактора, влияющих на развитие человека и общества (Бунге 1876: 36).

Говоря о статистике населения, Н. Х. Бунге подчеркивал, что «исследования о народонаселении служат основанием статистики, потому что явления общественной жизни составляют результат деятельности населения» (Бунге 1876: 44). Далее, ученый подробно рассмотрел величину (т.е. численность) населения, степень населенности (плотность населения в современной терминологии), «размещение населения по местам поселения — городам и деревням», по жилищам, состав населения: семейный состав населения, половой и возрастной состав населения, народности, состав населения по состоянию, сословиям и званиям; движение населения, рождаемость и смертность.

На наш взгляд, в данной работе Н. Х. Бунге можно проследить влияние взглядов А. Кетле. Как А. Кетле, так и Н. Х. Бунге видели предметом статистики «законы общественных явлений», стремились к единообразию статистических данных, особо выделяли статистику населения как основную отрасль статистики. В то же время Н. Х. Бунге критически осмысливал научное наследие бельгийского ученого: он занимал промежуточную позицию о предопределенности воли человека, отвергал учение о среднем человеке А. Кетле. По нашему мнению, в работах Н. Х. Бунге заметно влияние Международного статистического конгресса и влияние А. Кетле, что подтверждается стремлением русского ученого использовать «однородные данные» (по терминологии Н. Х. Бунге), многочисленными ссылками на работы А. Кетле (в том числе и на описание преступности во Франции в 1826–1831 гг., выполненное бельгийским ученым и ставшее для Н. Х. Бунге основой для статистического анализа) и анализом результатов Международного статистического конгресса, выполненного русским статистиком. В то же время можно говорить об уникальности статистических взглядов проф. Н. Х. Бунге, критически осмыслившего учение бельгийского ученого А. Кетле.

Работа А. Кетле «Трактат о человеке и развитие его способностей» затрагивает сразу несколько научных направлений: статистику населения, биологическую антропологию и этнологию. Представляется возможным предположить, что междисциплинарный характер работы А. Кетле, наряду со стремительным развитием естественно-научных дисциплин, и особенно эволюционизма (знаменитая работа Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» была издана в 1859 г., и, как отмечает проф. Т. Д. Соловей, уже первое издание этого труда «вызвало мощную интеллектуальную динамику» (Соловей 2022: 177), охватившую не только Европу, но и Российскую Империю), стимулировали развитие этнологии и в дальнейшем привели к окончательному оформлению этнологии как самостоятель-

ной науки. Если А. Кетле в 1835 г. не выделял этнологию как самостоятельную дисциплину, то в публикациях ученых второй половины XIX в. это обособление уже начинает прослеживаться. Так, Н. Х. Бунге в своей работе «Курс статистики» 1876 г. выделял три раздела статистической науки: статистику населения, статистику народного хозяйства и финансовую статистику. В то же время он упоминал и антропологию, понимая ее в границах современной биологической антропологии. Видится возможным предположить, что следующим шагом развития мысли отечественных ученых стало окончательное оформление этнологии как самостоятельной науки, произошедшее, как указывает проф. Т. Д. Соловей, в 80-е гг. XIX в. и связанное с именем отечественного этнолога проф. Д. Н. Анучина.

Таким образом, анализ деятельности отечественных статистиков XIX в. позволяет сделать вывод о развитии отечественной статистики населения XIX в.: от сильного немецкого влияния (влияния школы государственоведения) в начале XIX в. до уникального взгляда представителя академической статистики — проф. Н. Х. Бунге, воспринявшего идеи Международного статистического конгресса и критически осмыслившего научное наследие бельгийского ученого А. Кетле.

Источники и материалы

- Анучин 1872 — Анучин Е. Н. Значение статистики как науки и Международный статистический конгресс. СПб., 1872. 24 с.
- Бунге 1876 — Бунге Н. Х. Курс статистики, составленный в первой половине 1876 г. для студентов Императорского университета Св. Владимира. Ч. 1. Изд. 2. Киев, 1876. 175 с.
- Герман 1808 — Герман К. Ф. Краткое руководство ко всеобщей теории статистики для употребления в училищах Российской Империи. СПб., 1808. 22 с.
- Маркс 1957 — Маркс К. Смертная казнь. Pamфлет г-на Кобдена. Мероприятия английского банка // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2. М., 1957. С. 529–536.
- Петти 1940 — Петти В. Политическая арифметика 1676 г. // Петти В. Экономические и статистические работы. М., 1940. С. 154–205.
- Achenwall 1762 — Achenwall G. Staatsverfassung der heutigen vornehmsten Europäischen Reiche im Grundrisse. Göttingen, 1762. 684 S.
- Quetelet 1842 — Quetelet A. Treatise on Man and the Development of his Faculties. Edinburgh, 1842. 140 P.
- Quetelet 1849 — Quetelet A. Letters addressed to H.R.H. The Grand Duke of Saxe Coburg and Gotha, on the Theory of Probabilities, as applied to the Moral and Political Sciences. London, 1849. 309 P.

Научная литература

- Елисеева И. И., Плошко Б. Г. История статистики. М.: Финансы и статистика, 1990. 295 с.
- Иванов М. В. Международный статистический конгресс и становление переписного учета населения в России // Клио. 2025. № 04 (220): апрель. С. 77–82. <https://doi.org/10.24412/2070-9773-2025-4220-77-82>
- Казьмина О. Е., Пучков П. И. Основы этнодемографии. Учебное пособие. М.: Наука, 1994. 253 с.
- Кауфман А. А. Статистическая наука в России. Теория и методология. 1806–1917. Историко-критический очерк. М.: Типография М.К.Х., 1922. 219 с.
- Соловей Т. Д. История Российской этнологии в очерках XVIII — начала XXI вв. М.: Этносфера, 2022. 608 с.
- Тишков В. А. Избранные труды в пяти томах. Том 2: Реквием по этносу. Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2021. 543 с.

Brian É. Statistique administrative et internationalisme statistique pendant la seconde moitié du XIXe siècle // *Histoire & Mesure*, 1989. Vol. 4, № 3–4. P. 201–224. <https://doi.org/10.3406/hism.1989.1357>

References

- Brian, É. 1989. Statistique administrative et internationalisme statistique pendant la seconde moitié du XIXe siècle [Administrative Statistics and Statistical Internationalism During the Second Part of the 19th Century]. *Histoire & Mesure* 4(3–4): 201–224. <https://doi.org/10.3406/hism.1989.1357>
- Eliseeva, I. I., and B. G. Ploshko. 1990. *Istoriya statistiki* [History of statistics]. Moscow: Finansy i statistika. 295 p.
- Ivanov, M. B. 2025. Mezhdunarodnyi statisticheskii kongress i stanovlenie perepisnogo ucheta naseleniya v Rossii [International Statistical Congress and the Establishment of Population Census in Russia]. *Klio* 04(220): 77–82. <https://doi.org/10.24412/2070-9773-2025-4220-77-82>
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov 1994. *Osnovy etnodemografii. Uchebnoe posobie* [Fundamentals of Ethnodemography. Study Guide]. Moscow: Nauka. 253 p.
- Kaufman, A. A. 1922. *Statisticheskaya nauka v Rossii. Teoriya i metodologiya. 1806–1917. Istoriko-kriticheskii ocherk* [Statistical Science in Russia. Theory and Methodology. 1806–1917. Historical and critical essay]. Moscow: Tipografiya M.K.Kh. 219 p.
- Solovei, T. D. 2022. *Istoriia Rossiiskoi etnologii v ocherkakh XVIII — nachala XXI vv.* [History of Russian Ethnology in Essays of the 18th — Early 21st Centuries]. Moscow: Etnosfera. 608 p.
- Tishkov, V. A. 2021. *Izbrannye trudy v piati tomakh* [Selected Works in Five Volumes]. Vol. 2, *Rekviem po etnosu. Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos. Research in Social and Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 543 p.

© М. Ю. Мартынова

РОЛЬ ДЕМОГРАФИЧЕСКОЙ СТАТИСТИКИ В КОНСТРУИРОВАНИИ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ. ПРИМЕР ЗАПАДНЫХ БАЛКАН (БОСНИЯ И ГЕРЦЕГОВИНА, СЕВЕРНАЯ МАКЕДОНИЯ, ЧЕРНОГОРИЯ)

В статье обсуждается взаимовлияние политики и демографии на примере постюгославских стран. Помимо объективных факторов (таких как естественный прирост и убыль населения, миграция), на этнической структуре населения сказываются разнообразные субъективные и конъюнктурные обстоятельства. Показателен пример Западных Балкан, где в каждой стране в условиях становления независимости и смены политического строя процессы конструирования идентичностей идут со своими особенностями, но повсеместно в общественной и политической риторике присутствует тема демографической эволюции. Как показывает автор, важным инструментом в этой связи становятся переписи населения. Можно констатировать, что они в значительной степени оказываются объектами политической конкуренции. Применительно к Боснии и Герцеговине, например, важен размер этнических групп, поскольку партийная система, да и само государство построены по этническому принципу, где демографические компоненты населения сформировали уникальную политическую идентичность мусульман/босняков по отношению к православным/сербам и католикам/хорватам. В Черногории же существенна проблема отнесения жителей к черногорцам, либо к сербам, а также важной темой является самостоятельность черногорского языка (по отношению к сербохорватскому). В Словении, наиболее моноэтничной стране из бывших постюгославских республик, юридическое положение словенцев не одинаково, при этом ведется общественная дискуссия о статусе представителей народов бывшей Югославии, осевших в Республике Словении. Не исчезают из общественно-политической повестки дискуссионные проблемы этностатистического учета населения в Сербии, Северной Македонии и Хорватии.

Ключевые слова: Балканы, конструирование идентичностей, статистика, переписи населения, демографическая эволюция

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю. Роль демографической статистики в конструировании идентичностей. Пример Западных Балкан (Босния и Герцеговина, Северная Македония, Черногория) // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 88–108.

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

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

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/88-108

Original article

© Marina Martynova

THE ROLE OF DEMOGRAPHIC STATISTICS IN IDENTITY CONSTRUCTION: THE CASE OF THE WESTERN BALKANS (BOSNIA AND HERCEGOVINA, NORTH MACEDONIA, MONTENEGRO)

The article discusses the interdependence of politics and demography using the example of post-Yugoslav countries. In addition to objective factors (such as natural population growth and decline, migration), the ethnic structure of the population is affected by various subjective and situational circumstances. A characteristic example can be found in the Western Balkans, where after independence and a change in political systems, the identity is being built in a unique way in each country. At the same time, the topic of demographic evolution is present everywhere in public and political rhetoric. One could argue that population censuses are becoming objects of political competition. In Bosnia and Herzegovina, for example, the size of ethnic groups is significant since the party system and the state itself are built on ethnic principles, where the demographic composition has shaped the unique political identity of Muslims/Bosniaks in relation to Orthodox/Serbs and Catholics/Croats. In Montenegro, it is important whether residents classify themselves as Montenegrins or Serbs; the independence of the Montenegrin language from Serbo-Croatian is also a sensitive issue. In Slovenia, the most monoethnic country of the former post-Yugoslav republics, the legal status of non-Slovenes is not equal, and there is a public debate about the status of representatives of the ethnic groups from former Yugoslavia who have settled in the Republic of Slovenia. The controversial issues of ethnostatistical registration of the population in Serbia, North Macedonia and Croatia persist on the social and political agenda.

Keywords: *The Balkans, identity construction, statistics, censuses, demographic evolution*

Author Info: Martynova, Marina Yu. — Dr. of History, Professor, Head of the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: martynova@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7280-7450>

For citation: Martynova, M. Yu. 2026. The Role of Demographic Statistics in Identity Construction: The Case of the Western Balkans (Bosnia and Herzegovina, North Macedonia, Montenegro). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 88–108.

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

Введение

В фокусе данного исследования — проблема взаимосвязи и взаимовлияния политики и демографии. Помимо объективных факторов (таких как естественный прирост и убыль населения, миграция), на этнической структуре населения сказываются разнообразными субъективные и конъюнктурные обстоятельства. Можно даже сказать, что переписи населения, концепция численности граждан становятся объектами политической конкуренции и борьбы. Мы исходим из того, что демографическое поведение варьируется у различных групп жителей и в дальнейшем влияет на идентичность.

Показателен в этом отношении пример Западных Балкан, где в каждой стране в условиях становления независимости и смены политического строя процессы конструирования идентичностей идут со своими особенностями, но повсеместно в общественной и политической риторике присутствует тема демографической эволюции, а конкретные формы демографических изменений коррелируют с актуальной политической повесткой дня.

Применительно к Боснии и Герцеговине, например, важен размер этнических групп, поскольку партийная система, да и само государство построены по этническому принципу, где демографические компоненты населения сформировали уникальную политическую идентичность мусульман/босняков по отношению к православным/сербам и католикам/хорватам.

В Черногории же существенна проблема отнесения жителей к черногорцам, либо к сербам, а также важной темой является самостоятельность черногорского языка (по отношению к сербохорватскому/сербскому и хорватскому).

В Северной Македонии есть разногласия между македонцами и албанцами. Стоит вопрос о численности албанцев. Изменения в Законе о гражданстве 2021 г. разрешили участие в переписи населения албанцам диаспоры.

В Словении, наиболее моноэтнической стране из бывших постюгославских республик, юридическое положение словенцев не одинаково, при этом ведется общественная дискуссия о статусе представителей народов бывшей Югославии, осевших в Республике Словении.

Не исчезают из общественно-политической повестки дискуссионные проблемы этностатистического учета населения в Сербии и Хорватии.

В СФРЮ переписи населения проводились каждые 10 лет. Последняя перепись в этой стране состоялась в 1991 г. После ее распада и создания новых государств с организацией переписей возникли сложности.

В срок через 10 лет переписи населения прошли только в Хорватии — в 2001 г., затем в 2011 г. и в 2021 г.

В Словении перепись населения была отложена на год, как объяснялось, из-за финансовых проблем, и проводилась в 2002 г. С 2011 г. учет населения основывается на регистрах и интегрируется с данными годовой статистики.

В Сербии (тогда СРЮ, но в Черногории перепись не состоялась) перепись была перенесена на 2002 г. из-за политических проблем, затем проводилась в 2011 г. и в 2022 г.

В Черногории перепись была в 2011 и в 2023 г. К сожалению, в этой стране, как и в Боснии и Герцеговине, где перепись населения организовывалась в 2013 г. большую проблему создает один вопрос — этническая идентичность жителей.

В Северной Македонии перепись была в 1994 г., затем в 2002 г. под контролем европейских наблюдателей, и через 20 лет в 2021 г.

В Косово перепись населения 1991 г. албанцы бойкотировали, а следующая после 1981 г. и первая после провозглашения независимости перепись имела место в 2008 г. (неполная), затем в 2011 г. и в 2024 г.

Национальность в переписях — изменчивая и непостоянная категория

Вопрос о национальной или этнической принадлежности содержали все югославские переписи, есть он и в переписях постюгославских государств. Анализируя статистику, можно увидеть, что это категория, склонная к переменам. Менялась не только постановка вопроса (то, как сформулирован вопрос), но и количество учитываемых (предлагаемых для отметки) категорий национальностей и последовательность их в публикуемых списках результатов (не всегда в алфавитном порядке). Это зависело главным образом от государственной политики, от политической ситуации накануне и во время проведения переписей. Поскольку ответ на вопрос основывается на волеизъявлении граждан, получалось, что часть людей от переписи к переписи меняла свою идентичность, появлялись новые категории *национальностей*, а какие-то исчезали.

В СФРЮ *народы* (южнославянские народы) и *народности*¹ (все остальные, в т. ч. албанцы и венгры как имеющие «материнское государство» и малочисленные группы) были, согласно конституции, равноправны, хотя результаты переписей фиксировали наличие этих двух категорий. В новых государствах вновь было введено понятие *национальное меньшинство*, что указывает на иной, по сравнению с СФРЮ, статус этих групп населения.

В новых государствах постановка вопроса об идентичности формулировались иначе и по-разному, изменились названия и количество предлагаемых переписью категорий, порядок их перечисления. Речь идет о трех моментах: о названии категории, дефиниции, термине, который использовался для обозначения этнической принадлежности; о самой постановке вопроса и о количестве предлагаемых переписью категорий.

В переписях СФРЮ 1948, 1953 и 1961 гг. это была народность, в 1971 г. — народность или этническая принадлежность (*народност или етничка припадност*), в 1981 г. — народ, народность или этническая группа (*народ, народност или етничка група*), национальная принадлежность (*национална припадност*) в переписи 1991 г. После создания новых государств в Словении использовался термин народная (*narodna*) / этническая (*etnička*) принадлежность, в Хорватии — народность (*narodnost*), в Сербии в переписи 2002 г. — национальная или этническая принадлежность, а в 2011 и 2022 г. вновь — национальная принадлежность.

Еще важнее дефиниции оказывается то, как поставлен вопрос (открытый он или закрытый). В этом случае возможны варианты: дается список, из которого переписываемый выбирает свой вариант; оставляется пустое место, куда переписываемый вписывает свой вариант; предоставляется возможность не декларировать свою идентичность.

¹ До Второй мировой войны, до создания ФНРЮ здесь официально использовался термин *национальное меньшинство*, но уже в переписи 1948 г. он был заменен на термин *народность*, обосновывая это стремлением избежать отрицательной коннотации слова *меньшинство* и терминологически подтвердить, что все граждане имеют одинаковые права, независимо от национальности.

В Словении в 2002 г. в переписном листе имелись все три опции: предлагались три категории *народности*: словенцы, итальянцы и венгры, а остальным, не относящимся к этим трем давалась возможность вписать свою этническую принадлежность, также можно было декларироваться как *народно* неопределившийся, и наконец — отказаться указывать свою национальность. Последняя графа была новой для переписей. Может показаться, что две последние опции одинаковы, но в каждой из них есть свои нюансы. Следует еще обратить внимание, что сербы, впрочем, как и хорваты не выделены в самостоятельные категории. Показателен и тот факт, что в Словении переписные листы были на трех языках: словенском, итальянском и венгерском.

В Хорватии же переписные листы были только на одном языке — хорватском. При этом страна опиралась на рекомендации ООН. У переписчиков были переводные варианты на других языках (для ознакомления тех, кто не понимал по-хорватски), но анкета заполнялась на хорватском. В Хорватии, в отличие от Словении, было только две опции: национально изъяснились и национально не изъяснились. При этом предлагалась только одна категория народности: хорват / хорватка. Была возможность вписать какую-то другую национальность, также, как и была возможность не определять национальность, но это надо было вписывать от руки и специальное место для этого, как в Словении, не отводилось.

В Сербии при переписях 2001, 2011 и 2022 гг., как и ранее в СФРЮ, вопрос о национальной принадлежности был открытого типа, т. е. не предлагался ни один вариант ответа, плюс была приписка, что согласно ст. 45 Конституции у гражданина есть право не указывать национальность.

В Македонии при переписи 2002 г. аналогично, вопрос о национальной принадлежности был открытого типа, т. е. не предлагался ни один вариант ответа (в отличие от переписи 1994 г., предлагавшей список национальностей), плюс согласно ст. 11 Закона о переписи населения, гражданин имел право не указывать национальность. Переписные листы и в 1994 г. и в 2002 г. были на разных языках. Но в 1994 г. каждый язык использовался на отдельном листе. А в 2002 г. вариативность листов бюллетеней усложнилось: был вариант на македонском, на македонском и албанском, а также еще один вариант на пяти языках: турецком, влашском, цыганском, сербском и македонском, при том, что ответ записывался на одном из языков национального меньшинства и на македонском, контрольный лист заполнялся только на македонском (*Mrdjen* 2002: 98–101).

Самоопределение в цифровом измерении. Босния и Герцеговина

Значимость демографической статистики в моделировании идентичности жителей в многоэтничном обществе, пожалуй, среди постюгославских стран наиболее ярко прослеживается на примере Боснии и Герцеговины. Здесь этническая идентичность, вопрос о численности босняков, сербов и хорватов является настолько политически значимыми, что становится помехой для статистического учета.

Перепись населения Боснии и Герцеговины впервые со времени ее создания как независимого государства (1992 г. — провозглашение, 1995 г. — нынешнее государственное устройство по Дейтонскому соглашению) удалось провести лишь в 2013 г. Согласно общепринятой периодичности проведения переписей населения, 2023 г. был сроком для очередной переписи. Но скандал по поводу полученных данных

продолжается до сих пор, результаты 2013 г. признаны не во всех частях страны. В частности, власти Республики Сербской не довольны тем, что большое число босняков в их энтитете (политическом образовании) — фикция, поскольку речь идет о семьях, живущих вне Боснии и Герцеговины, приехавших только ради переписи. Хотя Евростат признала результаты переписи 2013 г. (Eurostat 2013).

О причинах, по которым перепись не организовывалась до 2013 г., много дискутируют до сих пор. Партии босняков настаивали на том, чтобы перепись не проводилась, пока не закончится процесс возвращения беженцев. В СМИ писали, что из-за остроты вопроса о национальностях политические партии не могли годами договориться об организации переписи. Поскольку перепись показала бы степень демографического ущерба, нанесенного той или иной этнической группе, предлагалось не включать в переписной лист вопросы о национальности и религии. Против этого тоже были возражения (напр., со стороны партий в Республике Сербской, которая уверена в геноциде сербов и заинтересована, как говорят ее лидеры, в обнародовании объективных данных). Наиболее вероятной причиной видится опасение обнародовать те чудовищные демографические последствия, к которым привели военные действия: миграции из страны ради безопасности и в поисках работы, смена места жительства по этническому принципу, низкая рождаемость и высокая смертность и т. д.

Оценочные показатели числа погибших и выехавших в результате войны 1992–1995 гг. разнятся. По данным, приведенным на сайте Федерального агентства по статистике Боснии и Герцеговины, в ходе войны погибли 94 000 чел., покинули прежнее место жительства 1 800 000 чел. (Probni popis 2013). В других источниках приводятся сведения, что в тот период в Боснии и Герцеговине погибло 160 000 мусульман и более 1 000 000 стали беженцами, хорватов погибло 30 000 и 400 000 бежало за пределы страны, сербы недосчитались 25 000 погибших и 300 000 выехавших соответственно. По данным парламентской группы по популяции и развитию Боснии и Герцеговины, в период с 1996 по 2006 г. из страны уехало более 120 000 чел., в основном молодежь (цит. по: Пономарева 2010: 74). О послевоенной перегруппировке населения по этническому принципу свидетельствует, например, тот факт, что Сараево к 1991 г. был вторым после Белграда городом по численности проживания сербов — их здесь было более 200 000 чел. В 2010 г. сербов в столице осталось лишь около 10 000 чел. (цит. по: Пономарева 2010: 74).

В конце концов, перепись населения состоялась в октябре 2013 г. Выяснилось, что в Боснии и Герцеговине проживает 3 791 622 чел. (около 86,63% от довоенной численности), из которых в Федерации Боснии и Герцеговины (одном из политических образований) — 2 371 603, в Республике Сербской — 1 326 991 (1 170 342 по данным RZSRS), в дистрикте Брчко — 93 028 чел. (Agencija 2013). Судя по результатам, в стране живет 1 836 603 босняка (48,4%), сербов — 1 239 019 (32,7%), хорватов — 553 000, или 14,6% от общей численности населения. Самоопределились как представители других национальностей 163 000 чел. Босняков по сравнению с последней в СФРЮ переписью населения, проводившейся в 1991 г., стало меньше на 66 353 чел., если сопоставлять с численностью тех, кто идентифицировал себя тогда, как мусульманин (в этническом смысле). Количество сербов сократилось на 127 085 чел., без учета того, что многие сербы и члены смешанных семей самоопределились в 1991 г. как югославы (Табл. 1).

По другим данным, в той части Боснии и Герцеговины, которая называется Федерацией Боснии и Герцеговины, живет 1 600 000 босняков (69% населения), 495 000 (20,9%)

хорватов и 95 000 (4%) сербов, 6% приходится на представителей других малочисленных групп (Rezultat popisa u BiH 2013). В Республике Сербской, другой административной составляющей Боснии и Герцеговины, 970 857, или 83,2% жителей — сербы, 148 477 (13,2%) — босняки, 26 509 (2,5%) — хорваты, остальных — 1% (RZSRS 2013). В дистрикте Брчко сербы также составляют самую многочисленную категорию населения — 43%, босняков и хорватов — по 26,9%, прочих — 3,2% (Rezultat popisa u BiH 2013).

Таблица 1

Динамика численности босняков / мусульман, сербов и хорватов и их доли в населении Боснии и Герцеговины (1948–2013 гг.)

ГОДЫ	БОСНЯКИ/МУСУЛЬМАНЕ		СЕРБЫ		ХОРВАТЫ	
	Численность	% к всему населению	Численность	% к всему населению	Численность	% к всему населению
1948	788403	30,7	1136116	44,3	614123	23,9
1953	891800	31,3	1264372	44,4	654229	23,0
1961	842248	25,7	1406057	42,9	711665	21,7
1971	1482430	39,6	1393148	37,2	772491	20,6
1981	1629924	39,5	1320644	32,0	758136	18,4
1991	1902956	43,47	1366104	31,21	760852	17,38
2013	1836603	48,4	1239019	32,7	553000	14,6

Составлено по: Popis 1981; Agencija 2013.

Поскольку разрыв общей идентичности у жителей Боснии и Герцеговины произошел по линии религиозной принадлежности, исторические события препятствовали любой современной национальной идее среди мусульман (*Jevtić* 2008). Таким образом, мусульмане развили свою уникальную идентичность в отрицании всего, что роднит их со славянскими христианскими «братьями». Это глубокое разделение было перенесено и на партийную систему Боснии и Герцеговины, что привело к политической реальности, в которой абсолютное большинство сербов, хорватов и босняков, то есть православных, католиков и мусульман, голосовали за свои в основном этнически-религиозные партии (*Simović, Andrić* 2019). После распада социалистической Югославии каждая этническая / конфессиональная¹ группа организовала свои политические партии, что делает размер религиозных групп чрезвычайно значимым. Для мусульманского сообщества установление демократии в 1990-е годы ознаменовалось гонкой за 50% плюс еще один на последующих переписях. Этот факт является подтверждением того, что организация переписи была захвачена политиками, и статистические учреждения стали инструментами в их руках.

¹ Напомним, что у населения Югославии этнические и религиозные идентичности совпадают, поэтому в БиГ православные / сербы, католики / хорваты, мусульмане / босняки.

Идентичность как конструкт и смена дефиниций: босняки и мусульмане

На Балканах религия является водоразделом для идентичности населения. Специального разъяснения требует возникновение такого этнонима (по югославской терминологии — народа) для одной из групп населения СФРЮ, как мусульмане. При переписи 1948 г. у граждан была возможность самоопределиваться как серб-мусульманин, хорват-мусульманин, македонец-мусульманин или неопределившийся мусульманин. Тем самым сербы-мусульмане при обработке данных включались в сербов, хорваты-мусульмане в хорватов и македонцы-мусульмане в македонцев, при этом появилась группа «неопределившиеся мусульмане». В 1953 г. граждане, исповадовавшие ислам, были включены в группу «югославы неопределившиеся», в 1961 г. они фигурировали как мусульмане (этническая принадлежность), в 1971 г. — мусульмане в смысле народности, в 1981 и 1991 г. — Мусульмане (с заглавной буквы, как принято писать в этой стране национальность). С 1971 г. на основании решения, принятого на самом высоком политическом уровне Мусульмане были включены в число шести «конституционных народов» СФРЮ, наряду с сербами, хорватами, словенцами, македонцами, черногорцами. Это обстоятельство нужно учитывать при интерпретации показателей югославских переписей (см. подробнее: *Кашуба, Мартынова 1995; Мартынова 2005*).

Можно согласиться с мнением, что категория «мусульмане как национальность» была сконструирована и официально признана в период с 1961 по 1971 г. под влиянием общей этнизации социальных категорий (см., например: *Lučić 2013; Ivešić 2016*). Действительно, эта народность сознательно формировалась властями СФРЮ. Но вместе с тем нельзя не учитывать, что говорящие на сербохорватском (сербском или хорватском) языке боснийские мусульмане, как показали данные предшествующих переписей, в подавляющем большинстве не называли себя ни сербами, ни хорватами, предпочитая «внеэтническую» категорию. Они самоидентифицировались либо по вероисповеданию, либо как югославы.

Лишь учет факторов, связанных с этнополитической историей, конфессиональной ситуацией и, вследствие этого, со спецификой культуры этой группы населения, помогает понять, почему стало возможным ее формирование. Свою государственность Босния и Герцеговина возводит к XII в., ко времени существования Босанской Бановины, а то и к более ранним временам. Уже тогда появился термин бошняки / босняки (*bošnjaci*). Затем жителей региона обычно называли босанцами, боснийцами или босняками. К боснийцам чаще всего относили лиц, исповедующих ислам; большинство их было южнославянского происхождения. В СФРЮ этноним *босанец* официально не был признан, хотя в повседневной жизни, даже в выступлениях политических деятелей, это наименование встречалось до последних лет существования страны. В нашей отечественной литературе наиболее употребительным был термин боснийцы. Этноним мусульмане же был зафиксирован в официальных документах СФРЮ, в том числе и в переписях населения, хотя и с некоторыми вариациями. Это вносило определенную путаницу, тем более, что и сам термин мусульмане традиционно отождествляется с вероисповеданием, а в эту этническую группу входят как люди религиозные — приверженцы ислама, так и атеисты. Ответ «по национальности — мусульманин, по вероисповеданию — атеист» не вызывал удивления в Югославии, где разграничивали две категории: «мусульман в национальном смысле» и «мусульман в религиозном смысле», поскольку ислам на Балканах исповедуют также албанцы, частично македонцы, черногорцы и др.

Еще раз отмечу, что, несмотря на всю очевидность конструирования данной идентичности, нельзя сбрасывать со счетов и культурную специфику этой группы населения. Она сформировалась в основном на территории Боснии и Герцеговины, где политика исламизации Балканского полуострова, проводившаяся Османской империей, принесла наиболее ощутимые результаты. Населением этого региона, исповедовавшим ислам, первоначально стали поселившиеся здесь в период османского господства турки, арабы, выходцы с Кавказа и другие лица, обладавшие властью и наделенные привилегиями. И хотя переселенцев было сравнительно мало, воздействие их на культуру и быт местного населения имело конструктивное значение. Как известно, во времена Османской империи на Балканах часть христианского населения перешла в ислам. Феодалы, чиновники, торговцы стремились тем самым сохранить и приумножить прежние привилегии, а крестьяне и ремесленники надеялись получить их. Подобный процесс имел место не только в Боснии и Герцеговине, но, в отличие от других югославянских регионов, исламизация здесь была более массовой. Кроме того, с конца XVII и до последней четверти XIX в. шел приток в Боснию и Герцеговину мусульман из различных югославянских краев (Боки Которской, Далмации, Лики, Славонии, Сербии и др.), освобождавшихся от османского господства.

В результате в Боснии и Герцеговине сконцентрировалось больше всего лиц южнославянского происхождения, взамен христианства (православия и католицизма) принявших ислам. Именно они и составили основу современной этнической группы, которую в Югославии стали называть мусульманами, а затем босняками. Нередко новую религию вначале воспринимали как бы формально, считая отступничество от веры отцов временным явлением. Потомки, воспитанные по канонам исламского права, уже не стремились к возврату к прежней вере. Вместе с принятием ислама в жизнь этой группы населения более широко, чем в жизнь остального населения Балкан, проникала так называемая восточная культура. Большую роль в ее распространении сыграл шариат, фактически регламентирующий всю жизнь мусульманских обществ и их отдельных членов.

В то же время среди исламизированного населения, значительная часть которого проживает смешанно с христианским, продолжали, а отчасти продолжают и теперь сохраняться традиционные народные обычаи или их отдельные рудименты, характерные для доисламского периода жизни населения этого региона. Прослеживая различные стороны современной культуры и быта населения Боснии и Герцеговины, можно найти фактическое подтверждение достаточно широко распространенного тезиса о развитии культуры как органического единства и преемственности элементов ее прошлого и новых черт, возникших в местной среде или заимствованных (*Кацуба* 2000: 94). Комплексное сопоставление и анализ всех факторов (исторических, социальных, культурных, правовых, конфессиональных) позволяет выявить происхождение и своеобразие культуры и быта части населения Боснии и Герцеговины, сложившейся в особую этническую группу в значительной степени на религиозной основе, но и обладающую культурным своеобразием.

В мае 1968 г. руководство Боснии и Герцеговины, где расселено большинство славян-мусульман¹ (кроме того, они компактно проживают в области Санджак на границе Сербии и Черногории, а также в Македонии), официально признало мусуль-

¹ По переписи 1981 г. — немногим более 80% от всех славян-мусульман СФРЮ. Подсчитано по: Popis 1981 (1982): 8–9.

ман в территориальных границах республики отдельным народом, равным в правах с сербами и хорватами.

Именно в силу этой причины возникли противоречия между интересами республиканских элит. Так, мусульман Македонии местное руководство пыталось интегрировать в единую «македонскую нацию», а по мнению сербского руководства, мусульмане представляли собой всего лишь локальную группу (а вовсе не народ), дисперсно расселенную на территории нескольких республик. Споры велись и о том, на кого следовало распространить новую категорию и на основании каких критериев: отнести ли к ней только боснийских мусульман, или всех мусульман, говорящих по-сербохорватски, или вообще всех мусульман страны независимо от языка и территории проживания. В итоге категория «мусульмане в национальном смысле» была включена в переписную анкету без территориального ограничения.

Однако введение новой категории и предшествовавшие ей этнические мобилизации способствовали идентификации населения в качестве «этнических мусульман» и быстрому росту и укреплению мусульманской элиты в рядах компартии республики (Lučić 2013). В 1974 г. категория «мусульмане в национальном смысле» была официально закреплена в новых Конституциях Боснии и Герцеговины и Югославии.

В ходе последней в СФРЮ переписи населения, проводившейся в 1991 г., наряду с высоким процентом граждан, самоопределившихся как «мусульманин», у мусульман / босняков больше, чем у какой-либо другой из групп населения, было заметно расхождение во взглядах на идентификацию. Так, статистический комитет Боснии и Герцеговины (Zavod za statistiku Republike Bosne i Hercegovine) в 1993 г. привел данные о том, что применительно к мусульманам / боснякам / боснийцам исламского вероисповедания зафиксировано 22 различных терминологических варианта для самоидентификации.

Идеология и статистика. Югославы как идентичность

Наличие общегосударственной идентичности не новость для территории Западных Балкан. Одним из элементов государственной национальной политики СФРЮ было решение о выделении такой категории населения, как югославы. Используя конституционное право свободно определять свою идентичность, или вообще не определять ее, часть населения называла себя югославами (*Југословени*). Необходимо отметить, что в личных документах граждан СФРЮ национальность не указывалась. В Югославии было конституционно закреплено право граждан страны свободно определять свою этническую принадлежность или вообще не определять ее. Статья 170 Конституции СФРЮ, принятой в 1974 г., гласила: «Гражданину гарантируется свобода определения своей национальной принадлежности... Гражданин не обязан высказываться о том, к какому народу или какой народности он принадлежит, не обязан определять свою принадлежность к какому-либо народу или какой-либо народности» (Конституция СФРЮ 1974: 195–196. Ст. 170). Право, закрепленное конституционными гарантиями, было внесено в Закон о переписи населения страны в 1991 г. и зафиксировано на бланке переписного листа (Мијалковић 1989). Надо также сказать, что часть называвших себя югославами руководствовалась идеями югославянства, полагая, что в будущем неизбежно постепенное слияние народов Югославии в одну югославскую нацию.

Югославы впервые появились как отдельная категория в переписи 1961 г. К этой группе были тогда отнесены граждане, национально неопределившиеся или назвав-

шие региональную идентичность. Таковых оказалось 317 000 чел. В 1971 г. впервые перепись учитывала как югославов только тех, кто сам отнес себя именно к этой категории. Динамику их численности можно проследить на основе данных последующих переписей населения СФРЮ, которые проводились в 1971, 1981 и 1991 гг. Они показывают рост числа югославов, а затем постепенное их сокращение. Наибольшее количество югославов зафиксировала перепись 1981 г. — 1 219 000, что составляло 5,4% населения страны. В 1981 г. большинство идентифицировавших себя как югославы проживали в Хорватии (379 000), Боснии и Герцеговине (326 000) и Центральной Сербии (272 000), что составляло в Хорватии и Воеводине (Сербии) по 8,2%, Боснии и Герцеговине — 7,9%. В Словении было зарегистрировано 26 000 югославов (1,45%), в Македонии — 14 000 (0,7%), в Косово и Метохии лишь 2,5 000 (0,2%). Как видно, Босния и Герцеговина на тот момент была на втором месте по числу назвавших себя югославами, доля которых в общем количестве югославов составляла 26%.

Относили себя к югославам в первую очередь жители тех областей, которые отличается наибольшая пестрота этнического состава населения. В Сербии это Воеводина, в Хорватии — Славония. В Словении самоопределялись как югославы, как правило, переселенцы из других республик, в Черногории — те, кто не знал, кем себя считать: сербами или черногорцами. В Боснии и Герцеговине показатели численности югославов от переписи к переписи варьировали, что указывает на неустойчивость идентичности и зависимость ее от ситуации в стране. Во всяком случае, численность сербов и хорватов в Боснии и Герцеговине постепенно сокращалась, а численность мусульман / босняков увеличивалась. Отметим, что в переписи 1953 г. абсолютное большинство мусульман (по вероисповеданию) Боснии и Герцеговины (89%) записано югославами неопределившимися, и только 11% — сербами или хорватами. По переписи 1961 г. из 3 277 948 жителей республики мусульманами (этническая принадлежность) объявили себя 842 248 чел., югославами неопределившимися — 275 883 чел. или 8,4% населения. В 1971 г. в Боснии и Герцеговине югославами назвали себя лишь 43 796 чел. или 1,2% жителей, в 1981 г. число югославов вновь возросло до 326 316 чел. или 7,9%, в 1991 г. чуть сократилось — 242 682 чел. или 5,6% жителей Боснии и Герцеговины (Табл. 2). (материалы переписей населения см.: FZS 1961–1991).

Сокращение численности югославов в 1971 г. объясняется переходом «мусульман» из категории «югославов неопределившихся» в категорию «мусульманин в смысле национальности». Хотя в том же году в ряде регионов число югославов увеличилось, а в 1981 г. более 1 млн жителей (1 291 024 чел.) в СФРЮ задекларировали себя югославами, что почти в пять раз больше, чем в 1971 г. Есть точка зрения, что самоидентификация как югослав не была характерна для военных поколений, но популярна у рожденных в 1946–1961 годы.

Мы не располагаем данными об этническом, социальном и возрастном составе населения СФРЮ, объявившего себя югославами. Однако отдельные публикации в специальной и периодической печати, а также собственные наблюдения свидетельствуют о том, что чаще всего к югославам относили себя люди, вступившие в этнически-смешанные браки, особенно их потомки; представители этнических меньшинств, проживавшие в иноэтничной, по преимуществу однородной в этническом отношении, среде; молодежь; люди с высшим образованием — чаще всего это были ученые и деятели искусства; офицеры; работники государственного сектора; члены Союза Коммунистов Югославии.

Таблица 2

**Динамика численности югославов и их доли в населении Боснии
и Герцеговины (1953–1991 гг.)**

Год переписи	Югославы, численность	Югославы, %
1953	2534238	89*
1961	275883	8,4
1971	43796	1,2
1981	326316	7,9
1991	242682	5,6

Источник: FZS 1961–1991.

* в эту категорию при переписи населения 1953 г. попали жители Боснии и Герцеговины, исповедовавшие ислам (категория Мусульманин или Босниец/Босняк в переписных листах отсутствовала).

Есть также основание полагать, что фактически людей, считавших себя югославами, было больше, чем по данным переписей. Характерно, что проведенный в 1967 г. опрос среди студентов Загребского университета, показал, что 70% респондентов высказалось за возможность использования термина югословен (югослав) и для определения этнической идентичности (Зукович 1988; Т. М. 1989 и др.).

После распада Югославии, как показывают результаты переписей, большинство тех, кто раньше называл себя югославами, стали идентифицироваться по этническому происхождению, но вместе с тем данная категория населения не исчезла полностью. Так, согласно переписи 2011 г. в Сербии проживало 23 тыс. югославов (Попис Србија 2011). В Черногории по переписи 2011 г. было зарегистрировано 1 154 000 югославов (Popis Crna Gora 2011), в Хорватии, судя по переписи, жил лишь 331 югослав (Popis Hrvatska 2011), в Боснии и Герцеговине 2013 г. число назвавших себя югославами было тоже незначительно.

**Численность населения как объект политической конкуренции:
Северная Македония**

Северная Македония — единственная страна Европы, где после провозглашения независимости полноценной переписи населения не было почти 20 лет. Македонцы и албанцы все это время не могли договориться, как эту перепись проводить. Попытка организовать перепись предпринималась в 2011 г., но после ее начала политические партии ВМРО-ДПМНЕ («Внутренняя македонская революционная организация — Демократическая партия за македонское национальное единство», считается партией националистической ориентации) и ДУИ (Демократический союз за интеграцию, отражает интересы албанцев Северной Македонии) потребовали ее прервать: противники переписи опасались, что по ее итогам албанцев насчитают менее 20% населения, и Охридское рамочное соглашение окажется под угрозой. Со стороны македонцев противники участия диаспоры в переписи, считали это уловкой, открывающей национальным меньшинствам, главным образом албанцам, легкий путь к манипуляции данными с тем, чтобы в будущем расширить свои «национальные» квоты на присутствие в органах государственного и местного управления.

В силу обострения ситуации перепись населения по решению парламента страны была прервана, а члены комиссии ушли в отставку. В связи с этим в Македонии

официально продолжала действовать перепись 2002 г. По ее данным тогда в стране проживало 2 022 547 человек. Более 64% признали себя македонцами, более 25% — албанцами (Попис Македонија 2002¹). Между тем отсутствие актуальных статистических данных не позволяло государству адекватно вести экономическую, социальную и демографическую политику.

Наконец, в 2021 г. перепись населения договорились провести. Изначально она должна была пройти в апреле, но ввиду протестов оппозиции и эпидемии коронавируса кампанию перенесли на сентябрь. Перепись населения проходила с 5 по 30 сентября 2021 г.

А незадолго до этого, 29 июля 2021 г. парламент Северной Македонии все-таки дал добро на внесение изменений в Закон о гражданстве. Несмотря на то, что депутаты от одной из двух основных политических партий страны — ВМРО-ДПМНЕ (Внутренняя македонская революционная организация — Демократическая партия за македонское национальное единство) — выступили против, само их присутствие в зале заседаний создало необходимый кворум, ведь большинство парламентариев инициативу поддержали. Вместе с тем правящая партия — СДСМ (Социал-демократический союз Македонии) — объявила, что этот «закон необходим для вступления страны в ЕС», а такая формула лишает оппозицию возможности заблокировать принятие документа.

Тем, кто проживал на территории Социалистической Республики Македонии до момента провозглашения ею независимости, поправки дали возможность получить македонское гражданство в течение трех лет с момента вступления закона в силу. Каждый такой запрос должен быть обработан в течение шести месяцев, а паспорт будет выдан в течение трех лет. Заявителю требуется предоставить свидетельство о рождении, оплаченный счет, справку об уплате налогов, паспорт СФРЮ, санитарную книжку или медицинское заключение, свидетельство о владении имуществом или любой другой документ.

Поправки в законодательство, по мнению оппозиции, приводило к тому, что албанцев по итогам переписи оказалось бы явно больше 20%. Ряд партий считали, что помимо такой спланированной фальсификации, будут и другие: согласно новым правилам проведения переписи, данные о гражданах, проживающих за границей, могли предоставить их родственники и друзья (естественно, никаких оригиналов документов эмигранта они предоставить не смогут). По их мнению, это является прямым нарушением стандартов и указаний Евростата.

Оппозиция усматривает в этом «де-македонизацию» страны. Согласно переписи населения 2002 г., албанцы составляли 25% населения. Учтем и тот факт, что для демографической ситуации в Северной Македонии характерно превышение рождаемости албанской части населения над славянской, что типично вообще для мусульман во многих государствах мира. По мнению лидера «Левые» («Левица») Димитара Апасиева, манипуляции с законодательством давали возможность насчитать в стране не менее 28,5% албанцев, хотя на самом деле, как они полагают, их порядка 18%. Некоторые македонские группы также сочли перепись спорной; оппозиционная партия «Левые» открыто объявила о бойкоте.

Вспоминая предисторию вопроса, отметим, что впервые представителям диаспоры в стране было разрешено самостоятельно зарегистрироваться для участия в переписи. Участие было добровольным.¹ Премьер-министр Косово Альбин Кур-

¹ Македония официально сменила название 12.02.2019.

ти призвал этнических албанцев в диаспоре принять участие в переписи населения Северной Македонии. Перед началом переписи главная оппозиционная партия ВМРО-ДПМНЕ заявила, что результаты будут сфальсифицированы в пользу правящей партии и её партнёров по коалиции из числа этнических албанцев. Неформальное движение «Не открывай дверь» призвало граждан бойкотировать перепись. Бойкот переписи населения был поддержан «Левыми». Активно дискутировалось мнение, что единственной достоверной категорией граждан, учитываемой при переписи, является постоянное население.

Как сообщило Государственное статистическое управление Северной Македонии, перепись населения 2021 г. показала, что в Северной Македонии постоянно проживает 1 836 713 человек, кроме того в стране находятся 206 606 нерезидентов. При этом 54,21% назвали себя македонцами, 3,98% — турками, 2,36% — цыганами, 1,18% — сербами, 0,87% — босняками и 0,44% — влахами. Албанцев было зарегистрировано около 620 000, что составляет 29,5% от общего числа граждан, при этом отмечалось, что только 24,3% являются резидентами страны. На долю каждого из всех прочих этнических групп приходится менее 5% от всего населения. Т. о. македонцы остались самой многочисленной этнической группой, а албанцы — второй по численности. Численность всех этнических групп сократилась, за исключением болгар и торбешей (Перепись Сев. Македония 2021).

Албанцы составляют большинство примерно в 16 из 80 муниципалитетов Северной Македонии. Турецкое меньшинство в основном разбросано по центральной и западной части Северной Македонии, что является наследием 500-летнего владычества Османской империи. Большинство влахов, говорящих на языке, близком к румынскому, живут в старом горном городе Крулево. В то время как большинство муниципалитетов страны потеряли население, столичный город Скопье и несколько соседних муниципалитетов увеличили численность жителей. Почти треть населения страны проживает в Скопье (Перепись Сев. Македония 2021).

Как писало албанское новостное агентство Telegrafì Maqedonì, самостоятельно электронно поучаствовали в переписи 204 805 представителей диаспоры, преимущественно проживающих в странах Запада (В Северной Македонии 2021). В то же время глава Статистического агентства Северной Македонии Апостол Симовски сообщил, что 300 000 граждан Македонии, живущих за границей, не зарегистрировались для участия в переписи (Boycott 2021). Он заявил, что македонская диаспора в Австралии и Северной Америке бойкотировала перепись (Симовски 2021).

По итогам переписи «Левые» заявили, что не признают её результаты. Партия указала на 300 000 граждан, которые не участвовали в переписи, в том числе на 132 000 человек, проживающих в стране, которые были учтены как «лица, данные о которых взяты из административных источников» (Levica 2002). После публикации результатов лидер оппозиции Христиан Мицоски назвал перепись неполной из-за того, что 7,2% населения не были указаны в списке. И Мицоски, и лидер Демократического союза Павел Траянов заявили, что, судя по месту проживания этих людей, более 90% из них — этнические македонцы. Мицоски заявил, что ВМРО-ДПМНЕ проведёт новую «электронную перепись» после возвращения к власти. Политические лидеры из этнических турецких и этнических боснийских общин также сочли результаты неприемлемыми. Политики из Болгарии, в том числе Андрей Ковачев и Слави Трифонов, раскритиковали перепись (Полисот 2022; ГРОМ 2022; МПЦ 2022).

Таблица 3
Этнический состав населения Северной Македонии, 1948–2021

Этническая группа	Год 1948		Год 1953		Год 1961		Год 1971		Год 1981		Год 1991		Год 1994 ¹		Год 2002		Год 2021	
	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%	Численность	%
Македонцы	789 648	68,49 %	860 699	65,98 %	1 000 854	71,18 %	1 142 375	69,35 %	1 281 195	67,11 %	1 328 187	65,30 %	1 295 964	66,60 %	1 297 981	64,18 %	1 073 299	54,88 %
Албанцы	197 389	17,12 %	162 524	12,46 %	183 108	13,02 %	279 871	16,99 %	377 726	19,79 %	441 987	21,73 %	441 104	22,67 %	509 083	25,17 %	446 245	24,30 %
Турки	95 940	8,32 %	203 938	15,63 %	131 481	9,35 %	108 552	6,59 %	86 691	4,54 %	77 080	3,79 %	78 019	4,01 %	77 959	3,85 %	70 961	3,86 %
Цыгане	19 500	1,69 %	20 462	1,57 %	20 606	1,47 %	24 505	1,49 %	43 223	2,26 %	52 103	2,56 %	43 707	2,25 %	53 879	2,66 %	46 433	2,53 %
Сербы	29 721	2,58 %	35 112	2,69 %	42 728	3,04 %	46 465	2,82 %	44 613	2,34 %	42 775	2,10 %	40 228	2,07 %	35 939	1,78 %	23 847	1,30 %
Мусульмане	1 560	0,14 %	1 591	0,12 %	3 002	0,21 %	1 248	0,08 %	39 555	2,07 %	31 356	1,54 %	15 418	0,79 %	2 553	0,13 %	1 187	0,06 %
Босняки													6 829	0,35 %	17 018	0,84 %	16 042	0,87 %
Влахи	9 511	0,82 %	8 668	0,66 %	8 046	0,57 %	7 190	0,44 %	6 392	0,33 %	7 764	0,38 %	8 601	0,44 %	9 695	0,48 %	8 714	0,47 %
Черногорцы	2 348	0,20 %	2 526	0,19 %	3 414	0,24 %	3 246	0,20 %	3 940	0,21 %	3 225	0,16 %	2 318	0,12 %	2 003	0,10 %	1 023	0,06 %
Хорваты	2 090	0,18 %	2 770	0,21 %	3 801	0,27 %	3 882	0,24 %	3 349	0,18 %	2 878	0,14 %	2 248	0,12 %	2 686	0,13 %	2 145	0,12 %
Болгары	889	0,08 %	920	0,07 %	3 087	0,22 %	3 334	0,20 %	1 984	0,10 %	1 370	0,07 %	1 682	0,09 %	1 417	0,07 %	3 504	0,19 %
Югославы					1 260	0,09 %	3 652	0,22 %	14 240	0,75 %							344	0,02 %
Другие или неопределенные	4 390	0,38 %	5 304	0,41 %	4 616	0,33 %	22 988	1,40 %	6 228	0,33 %	45 239	2,22 %	9 814	0,50 %	14 887	0,74 %	142 969	7,78 %
Всего	1 152 986	100	1 304 514	100	1 406 003	100	1 647 308	100	1 909 136	100	2 033 964	100	1 945 932	100	2 022 547	100	1 836 713	100

¹ С 1994 г. — без жителей, постоянно проживавших за рубежом.

Споры об идентичности и политическое конструирование нации: черногорский вариант

Как известно, на начальном этапе распада СФРЮ Сербия и Черногория остались вместе, образовав еще одну, теперь уже третью Югославию — СРЮ. Что можно сказать об их взаимодействии с точки зрения этничности?

Хотя в составе социалистической Югославии, как сербы, так и черногорцы, наряду со словенцами, македонцами, хорватами и «мусульманами» относились к категории «народы», разделительная линия между сербской и черногорской идентичностями была весьма условна. Их роднит общность происхождения, язык и религия. Дискуссии о том, являются ли сербы и черногорцы разными народами или это одна этническая группа не прекращаются многие годы. Эти дебаты, а также конкретные случаи этнического самоопределения граждан балканских республик, подобно целому ряду примеров из других регионов мира, наглядно показывают, как в историческом процессе причины самого разного экономического, социального и политического характера становятся квинтэссенцией для кристаллизации этничности.

Среди основных политических сил Черногории в 1990-е годы выделялись три течения: одно, поддерживаемое тогда официальными властями, выступало за баланс между Черногорией и Сербией (унионисты или федералисты). Другое составляли те, кто считал, что черногорцы — это сербы, а значит, надо к ней просто присоединиться (фузионисты или унитаристы). И третье течение, когда-то оппозиционное, выступало за суверенитет, против ориентации на Сербию и идущего процесса потери государственности (индепендисты или сепаратисты). Постепенно количество сторонников черногорской независимости возрастало. Стремление к политическому суверенитету подкреплялось концепцией создания этно-нации. На передний план вышли дискуссии о национальной идентичности черногорцев, все предвыборные программы строились на разговорах о характере государства, в котором граждане Черногории хотели бы жить. Общественное мнение о дальнейшем существовании Черногории в единой Югославии было разделено.

Но все настойчивее стала внедряться идея об «инаковости» черногорцев, их отличии от сербов. Делался упор на праевропейское или средиземноморское происхождение черногорцев, сотрудничество с Западом и западные культурно-социальные ценности.

В ходе опроса, проведенного в 2000 г. для выяснения мнения населения о перспективах союза Черногории и Сербии, вероятно, впервые были зафиксированы две новые категории этнической принадлежности: черногорец-серб и серб-черногорец. Эта двойственная этническая самоидентификация оказалась выявленной у 26% опрошенных граждан Черногории. О расколе общества свидетельствовал тот факт, что все чаще стала обнаруживаться и другие сложные варианты самоидентификации: «исконные сербы» vs. «сербские черногорцы» и «черногорские сербы» vs. «исконные черногорцы» (*Лазич* б/г: 29, цит. по *Самарич* 2008: 237–238; *Мирич* 2011: 105, 110; *Шугурова* (*Мирич*) 2011).

Так или иначе, начало XXI в. было ознаменовано новым витком сепаратизма в «третьей Югославии». Результатом стал распад конфедерации Сербии и Черногории и образование в 2006 г. нового суверенного государства — Республика Черногория. Черногорский вариант нациестроительства является, на наш взгляд ярким примером того, что образование новых наций-государств есть результат политического кон-

струирования, успех которого зависит от политических обстоятельств. В Черногории этот процесс в значительной степени связан со стремлением к «европеизации».

Вместе с тем, Черногория является ярким примером того, как могут использоваться историко-культурные компоненты, мифологизация пространства и образов для обоснования своего особого пути развития. О значимости символической и политической роли языка свидетельствует тот факт, что в Черногории конструируется черногорский язык, отличный от сербского, и он сегодня является государственным языком страны. Ведется поиск новых религиозных основ для черногорцев. Здесь параллельно с Сербской православной церковью в лице ее Митрополии черногорско-приморской активно стала действовать самопровозглашенная автокефальная Черногорская церковь, несмотря на отсутствие канонических и исторических источников, свидетельствующих о ее существовании в прошлом. Официальную Черногорскую академию наук и искусств начала дублировать Дуклянская академия наук и искусств, которая пропагандировала взгляды, направленные на подчеркивание отличий черногорцев от сербов. Показательна смена названий улиц в городах и замена других «просербских» символов на новые, по-новому интерпретируются факты исторического прошлого. Ведется интенсивная латинизация черногорской письменности.

Черногорская современная история является ярким свидетельством того, что идентичность является динамичным феноменом, она может меняться под влиянием, в том числе и внешних обстоятельств. Это утверждение подтверждается тем, что в Черногории происходит стремительная трансформация этнической идентичности населения. Если в 1909 г. сербами себя считали около 95% ее жителей, то по переписи 1948 г. черногорцами себя записало более 90% населения республики, тогда как по переписи 2003 г. здесь было зафиксировано 43,16% черногорцев и 31,99% сербов. Показательно, что в 1991 г. процент назвавших себя черногорцами был больше — 61,9%, сербами — 9,3%, т. е. меньше (Istorijat popisa 1991; Popis Crna Gora 2003).

Другие этнические группы Черногории представлены албанцами (5%), хорватами, цыганами, босняками. Впервые они заявили о себе как о самостоятельной политической силе еще в начале 1990-х годов. Тогда они поддержали курс сторонников М. Джукановича на суверенизацию и впоследствии стали требовать все больше социальных и политических прав. В Скупщине (парламенте) Черногории получили представительство национальные партии албанцев и босняков.

Конституция Черногории 2007 г. зафиксировала широкие права национальных меньшинств. В частности, хотя официальным языком назван черногорский, согласно ст. 13 было разрешено в случае служебной необходимости пользоваться и другими языками — сербским, боснийским, албанским и хорватским (Ustav Crne Gore 2007). По Конституции Черногории, в отличие от других постюгославских государств, отдающих приоритет титульному народу, «носителями суверенитета являются все, кто имеет черногорское гражданство» (ст. 2). Конституция содержит специальный раздел, посвященный правам меньшинств. Статья 79 направлена на сохранение их идентичности. Утверждается возможность получать образование и информацию на родном языке. Статья 80 запрещает все формы насильственной ассимиляции.

Кириллица и латиница равноправны, однако в большинстве публикаций латиница преобладает (при том, что до 1990 г. в республике использовалась исключительно кириллица). Три ежедневные газеты — *Pobjeda*, *Dnevne novine* и *Vijesti* — печатаются на латинице, а *Дан* — на кириллице. На телевидении все текстовые сегменты

вещания даются на латинице. В Интернете используются оба алфавита. Сайт правительства Черногории также доступен в двух системах письма.

Перепись населения 2023 г. продемонстрировала весьма показательные изменения в структуре населения Черногории по сравнению с переписью 2011 г. Черногорцев в стране стало меньше! В 2023 г. изъяснились как черногорцы 256 436 граждан, что составляло 40,52% от всего населения. В 2011 г. 44,98% граждан (278 865 чел.) самоопределились как черногорцы. Т. е. черногорцев стало меньше на 22 000 чел. или на 4%.

С другой стороны, численность граждан, изъяснившихся как сербы выросло. По переписи 2023 г. 205 370 чел. или 32,45% самоопределились как сербы, а в 2011 г. таковых было 28,73% (178 110 чел.). Т. е. сербов стало больше на 27 000 чел., и их доля выросла на 4%.

На сербском языке в Черногории тоже стало говорить больше граждан, чем в 2011 г. По переписи 2023 г. 43,18% граждан засвидетельствовало, что они говорят по-сербски, тогда как в 2011 г. 42,88% (265 895 чел.) назвали родным (материнским) языком сербский.

При этом, число граждан, которые говорят на черногорском, стало меньше. В 2023 г. таковых было 34,52%, а в 2011 г. — 36,97% (229 251 чел.). Т. е. меньше почти на 2,5% (Popis Crna Gora 2011; Popis Crna Gora 2023).

Уменьшилось в Черногории согласно переписи населения 2023 г. также число христиан (православных и католиков), а мусульман и атеистов возросло более, чем в два раза. Результаты переписи 2023 г. показали следующую по сравнению с 2011 г. религиозную структуру населения (Табл. 4):

Таблица 4

Религиозная структура населения Черногории по переписям населения 2011 и 2023 гг.

	2023 г. число	2011 г. число	%
Православные	443 349	446 858	72,07
Мусульмане	123 668	118 477	19,11
Католики	20 408	21 299	3,44
Атеисты	14 260	6 021	1
Отказались самоопределиться	13 093	27 814	4,49

Последние переписи населения в Черногории демонстрируют динамику лингвистической ситуации в стране. Впервые возможность назвать свой язык черногорским появилась в 2003 г. Тогда 63% населения Черногории своим родным языком называли сербский, 22% — черногорский (Раковић 2004). В 2011 г. число граждан, считавших своим языком сербский, составило 43%, зато число назвавших родным языком черногорский возросло до 37% (Popis Crna Gora 2011).

Источники и материалы

В Северной Македонии 2021 — В Северной Македонии подвели итоги переписи населения // Regnum. Новости. 2.10.2021 <https://myseldon.com/ru/news/index/259761076>

ГРОМ 2022 — ГРОМ не ги прифака резултатите од пописот: Податоците се нецелосни, неведостојни и не ги сметаме за релевантни // INFOMAX.MK 1.04.2022

Зукович 1988 — Зукович М. Югослав. Кто это? // Югославские новости. 1988. № 11.

- Конституция СФРЮ 1974 — Конституция Социалистической Федеративной Республики Югославии. Белград. 1974. Ст. 170. С. 195–196.
- Лазих б/г. — Лазих М. Становништво о држави у Црној Гори. Рукопись.
- Мијалковић 1989 — Мијалковић А. У сусрет попису становништва 1992 // Политика. 13.V.1989.
- МПЦ 2022 — МПЦ се сомнева во точноста на пописот // Република. 17.04.2022.
- Полисот 2022 — Пописот е неуспешен, велат од Социјалистичка партија на Македонија // INFOMAX.MK 1.04.2022.
- Попис Србија 2011 — Национална припадност. Попис 2011 // Република Србија. Републички завод за статистику [електронный ресурс]. <http://webrzs.stat.gov.rs/WebSite/public/PublicationView.aspx?pKey=41&pLevel=1&pubType=2&pubKey=1454>
- Попис Северна Македонија 2002 — Попис на населението, домаќинствата и становите во Македонија, 2002 // Државен завод за статистика на Република Македонија [електронный ресурс]. <https://www.stat.gov.mk>
- Попис Северна Македонија 2021 — Попис на населението, домаќинствата и становите во Република Северна Македонија, 2021 // Државен завод за статистика на Република Македонија [електронный ресурс]. <https://www.stat.gov.mk>
- Раковић 2004 — Раковић А. Пописи от Црној Гори од 1909 до 2003 // Принцип. 2004. Фебруар. С. 12.
- Симовски 2021 — Симовски. Дијаспората од Австралија и Северна Америка го бојкотира пописот, но тоа је тоа // *Republika*. 18.03.2021.
- Т. М. 1989 — Т. М. Откуд толико Југословена? // Политика, 9.III.1989.
- Agencija — Agencija za statistiku Bosne i Hercegovine [електронный ресурс]. http://bhas.ba/?option=com_publicacija&id=1&lang=ba
- Boycott 2021 — Boycott: About 300,000 Macedonian Emigrants Refused to Be Counted in the Census // *Republika* 26.12.2021.
- Eurostat — Eurostat <https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-change>
- Istorijat popisa 1991 — Статистические данные переписей населения СФРЮ 1948, 1953, 1961, 1971, 1981, 1991 гг. Istorijat popisa. Republički zavod za statistiku [електронный ресурс]. www.stat.gov.rs O Popisu | O POPISU STANOVNIŠTVA (stat.gov.rs); Konačni rezultati popisa stanovništva od 15.3.1948. god. Knj. IX. Stanovništvo po narodnosti. Beograd: Savezni zavod za statistiku (SZS), 1954; Popis stanovništva i stanova 1953. Knjiga 1. Vitalna i etnička obeležja. Beograd: SZS, 1959; Popis stanovništva i stanova 1961. Knjiga I. Vitalna i etnička obeležja. Beograd: SZS, 1970; Popis stanovništva i stanova 1971. Nacionalni sastav stanovništva po opštinama. Stat. bilten 727. Beograd: SZS, 1972 S. 5; Popis stanovništva, domaćinstva i stanova 1981. godine. Nacionalni sastav stanovništva po opštinama. Stat. bilten 1295. Beograd: SZS, 1982. Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti, popis 1991 // Република Србија. Републички завод за статистику Србије [електронный ресурс]. [nacionalna.pripadnost.detal... \(stat.gov.rs\)](http://nacionalna.pripadnost.detal... (stat.gov.rs))
- Levica 2002 — Levica Considers the Census Forged after the Massive Boycott of 300,000 Citizens // *Republika*. 30.03.2022.
- Popis 1981 — Popis stanovništva, domaćinstava, i stanova 1981 godine // Statistički bilten. Beograd. 1982. № 1295. S. 9.
- Popis Crna Gora 2003 — Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2003. Stanovništvo. Nacionalna ili etnička pripadnost. Podaci po naseljima i opštinama // Zavod za statistiku Republike Crne Gore, Podgorica. septembar 2004. Knj.1. Nacionalna ili etnička pripadnost. S. 12. Monstat. Uprava za statistiku [електронный ресурс]. [Uprava za statistiku Crne Gore — MONSTAT](http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje%281%29.pdf)
- Popis Crna Gora 2011 — Popis stanovništva, domaćinstava i stanova u 2011 // Monstat. Uprava za statistiku [електронный ресурс]. [Uprava za statistiku Crne Gore — MONSTAT](http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje%281%29.pdf) <http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2011/saopstenje/saopstenje%281%29.pdf>
- Popis Crna Gora 2023 — Monstat. Uprava za statistiku [електронный ресурс]. [Uprava za statistiku Crne Gore — MONSTAT](http://www.monstat.org/userfiles/file/popis2023/saopstenje/saopstenje%281%29.pdf)
- Ustav Crne Gore 2007 — Ustav Crne Gore 2007 // Sluzbeni list Crne Gore. 2007. Br. 1 I 2013.

- Br. 38. Skupština Crne Gore [электронный ресурс]. <http://www.skupstina.cg.yu/files/downloads/Ustav%20CG.doc>
- Popis Hrvatska 2011 — Stanovništvo prema narodnosti — detaljna klasifikacija — popis 2011 // Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske. http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_05/H01_01_05.html
- Rezultat popisa u BiH. 2013 — Rezultat popisa u BiH. 2013 // d. c. v. Vesti 09.11.2013. <http://www.vreme.com/cms/view.php?id=1150503>
- FZS BiH 1961–1991 — Stanovništvo prema nacionalnoj pripadnosti, po popisima 1961–1991 // Federalni zavod za statistiku . <http://www.fzs.ba/Dem/Popis/NacStanB.htm>
- RZSRS 2013 — Становништво према етничкој / националној припадности и полу. Попис становништва, домаћинства, и станова у Републици Српској 2013 // Републички завод за статистику Републике Српске (RZSRS) [электронный ресурс] https://www2.rzs.rs.ba/static/uploads/bileni/popis/gradovi_opstine_naseljena_mjesta/Rezultati_Popisa_2013

Научная литература

- Каушуба М. С. Этнический аспект становления Боснии и Герцеговины // Европа на рубеже третьего тысячелетия: народы и государства / отв. ред. Мартынова М. Ю., Грацианская Н. Н. М.: ИЭА РАН, 2000. С. 79–107.
- Каушуба М. С., Мартынова М. Ю. Новая этнополитическая карта Балкан. М.: ИЭА РАН, 1995. 164 с.
- Мартынова М. Ю. Балканский кризис: народы и политика М.: Старый сад, 1998. 466 с.
- Мирич И. А. Политические процессы в переходных обществах: опыт нациостроительства в современной Черногории. Дисс. на соискание уч. степ. к. и. н. М., 2011. 164 с.
- Пономарева Е. Г. Новые государства на Балканах. М.: МГИМО-Университет, 2010. 252 с.
- Самарцић С. Градња и разградња државе: Србија у суочењу са Европом од октобра 2000. Београд: Издавачко предузеће Филип Вишњић, 2008. 542 с.
- Шугурова И. А. (Мирич И. А.) Черногория как переходное общество // Политэкс. 2011. № 1 (Т. 7). С. 249–262.
- Ivešić T. Jugoslovanska socialistična nacija: ideja in realizacija (1952–1958). Nova Gorica: Založba Univerze, 2016. 187 s.
- Jevtić M. Uloga religije u identitetu Južnoslovenskih nacija [The role of religion in the identity of South Slav nations] // Godišnjak Fakulteta političkih nauka. 2008. Vol. 2. No 2. P. 171–186.
- Lučić I. Making the “Nation” Visible: Socialist Census Policy in Bosnia in the early 1970s // The Ambiguous Nation. Case Studies from Southeastern Europe in the 20th Century / ed. by U. Brunnbauer, H. Grandits. München: Oldenbourg Verlag, 2013. P. 423–448. https://www.academia.edu/5969160/Making_the_Nation_Visible_Socialist_Census_Policy_in_Bosnia_in_the_early_1970s
- Mrđjen S. Narodnost u popisima. Promjenljiva i nestalna kategorija // Stanovništvo. 2002. Vol. 1–4. P. 77–103.
- Simović V., Andrić V. Uticaj religije na nastanak i razvoj političkih partija u Bosni i Hercegovini [The influence of religion on the origin and development of political parties in Bosnia and Herzegovina] // Political Review. 2019. No.1. P. 59–76. <https://doi.org/10.22182/pr.5912019.4>

References

- Ivešić, T. 2016. *Jugoslovanska socialistična nacija: ideja in realizacija (1952–1958)* [Yugoslav Socialist Nation: Idea and Realization (1952–1958)]. Nova Gorica: Založba Univerze. 187 p.
- Jevtić, M. 2008. Uloga religije u identitetu Južnoslovenskih nacija [The Role of Religion in the Identity of South Slav Nations]. In: *Godišnjak Fakulteta političkih nauka* 2(2): 171–186.
- Kashuba, M. S. 2000. Etničeskij aspekt stanovleniya Bosnii i Gercegoviny [The Ethnic Aspect of the Formation of Bosnia and Herzegovina]. In *Evropa na rubezhe tret'ego tysyacheletiya*:

- narody i gosudarstva* [Europe at the Turn of the Third Millennium: Peoples and States] / ed. by M. Yu. Martynova and N. N. Gratsianskaia. Moscow: IEA RAN. 79–107.
- Kashuba, M. S., and M. Yu. Martynova. 1995. *Novaya etnopoliticheskaya karta Balkan* [New Ethnopolitical Map of the Balkans]. Moscow: IEA RAN. 164 p.
- Lučić, I. 2013. Making the “Nation” Visible: Socialist Census Policy in Bosnia in the Early 1970s. In *The Ambiguous Nation. Case Studies from Southeastern Europe in the 20th Century*, ed. by U. Brunnbauer, H. Grandits. München: Oldenbourg Verlag. 423–448. https://www.academia.edu/5969160/Making_the_Nation_Visible_Socialist_Census_Policy_in_Bosnia_in_the_early_1970s
- Martynova, M. Yu. 1998. *Balkanskiy krizis: narody i politika* [The Balkan Crisis: People and Politics]. Moscow: Starii sad. 466 p.
- Mirić, I. A. 2011. *Politicheskie processy v perekhodnyh obshchestvah: opyt naciostroitel'stva v sovremennoj Chernogorii* [Political Processes in Transitional Societies: The Experience of Nation-Building in Modern Montenegro]. Ph.D. diss., RAS Institute of Philosophy. 164 p.
- Mrdjen, S. 2002. Narodnost u popisima. Promjenljiva i nestalna kategorija [Ethnicity in Censuses. A Variable and Unstable Category]. *Stanovništvo* 1–4: 77–103.
- Ponomareva, E. G. 2010. *Novye gosudarstva na Balkanakh* [New States in the Balkans]. Moscow: MGIMO-Universitet. 252 p.
- Samaržić, S. 2008. *Gradnja i razgradnja države: Srbija u suočenju sa Evropom od oktobra 2000* [State Building and Disintegration: Serbia Confronting Europe Since October 2000]. Beograd: Izdavačko preduzeće Filip Višnjić. 542 p.
- Simović, V., and V. Andrić. 2019. Uticaj religije na nastanak i razvoj političkih partija u Bosni i Hercegovini [The Influence of Religion on the Origin and Development of Political Parties in Bosnia and Herzegovina]. *Political Review* 1: 59–76. <https://doi.org/10.22182/pr.5912019.4>
- Shugurova, I. A. (Mirić, I. A.) 2011. Chernogoriya kak perekhodnoe obshchestvo [Montenegro as a Transitional Society]. *Politex* 1(7): 249–262.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/109-130

Научная статья

© М. Ю. Мартынова

НАЦИЕСТРОИТЕЛЬСТВО И ПЕРЕПИСИ НАСЕЛЕНИЯ КАК ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКИЙ ИНЖИНИРИНГ. ПРИМЕР ЗАПАДНЫХ БАЛКАН (СЕРБИЯ, ХОРВАТИЯ, СЛОВЕНИЯ)

Проблемы этнической идентичности и этнодемографических процессов, явления ассимиляции и этнической мимикрии на протяжении истории тесно связаны с политикой и идеологией. Часто политическая мотивация влияет на сбор данных об этнической принадлежности и наоборот — результаты этностатистических исследований могут непосредственно воздействовать на межэтнические отношения в плане претензий на участие в работе органов власти, на создание региональных автономий, служебное употребление языка, территориальные границы и др. В силу влияния политических и других социальных обстоятельств возникает такое явление как этнический трансфер. Этностатистика на территории бывшей Югославии является ярким примером политизации вопросов переписей населения, в определенные периоды очень значительной. Кроме изменений в самоидентификации отдельных личностей и целых групп на результаты статистического учета влияли также изменения в методике подсчета и в классификации этнических групп. Сведения этнокультурного характера в югославских и постюгославских переписях фиксируются сквозь призму ответов на три группы вопросов: национальная/этническая принадлежность, родной (материнский) язык и вероисповедание. В данном исследовании акцент сделан на первой группе ответов. Речь идет о ситуации в Сербии, Хорватии и Словении. Вопросы же о родном языке, как и в целом о языках на Балканах, а также о вероисповедании, сильно политизированы, являются предметом общественных дебатов и требуют отдельного анализа (см., в частности, Мартынова 2022).

Ключевые слова: Балканы, нациестроительство, идентичности, статистика, переписи населения

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю. Нациестроительство и переписи населения как этнодемографический инжиниринг. Пример Западных Балкан (Сербия, Хорватия, Словения) // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 109–130.

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

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

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/109-130

Original article

© Marina Martynova

NATION-BUILDING AND POPULATION CENSUSES AS ETHNODEMOGRAPHIC ENGINEERING: THE CASE OF THE WESTERN BALKANS (SERBIA, CROATIA, SLOVENIA)

Ethnic identity and demographic processes, cultural assimilation and ethnic mimicry have been closely linked with politics and ideology throughout history. Political motivation often influences the collection of data on ethnicity and vice versa. The results of ethnostatistical studies can directly impact interethnic relations in terms of claims to participation in government bodies, the creation of regional autonomies, the official use of languages, territorial boundaries, etc. Due to the influence of political and other social circumstances, a phenomenon known as ethnic transfer arises. Ethnostatistics in the former Yugoslavia is a striking example of the politicization of census questions, which was especially prominent at certain historic periods. In addition to changes in the self-identification of individuals and entire groups, statistical results were also influenced by changes in the counting and classification methods of ethnic groups. Ethnocultural data in Yugoslav and post-Yugoslav censuses are recorded through the prism of answers to three groups of questions: national/ethnic affiliation, native language, and religion. This study focuses on the first group of responses, which concerns the situation in Serbia, Croatia, and Slovenia. Questions about native language and languages in the Balkans in general, as well as questions about religious beliefs, are highly politicized and require separate analysis (see, in particular, Martynova 2022).

Keywords: *The Balkans, nation building, identity, statistics, population censuses*

Author Info: Martynova, Marina Yu. — Dr. of History, Professor, Head of the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: martynova@iea.ras.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7280-7450>

For citation: Martynova, M. Yu. 2026. Nation-Building and Population Censuses as Ethnodemographic Engineering: The Case of the Western Balkans (Serbia, Croatia, Slovenia). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 109–130.

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

В странах Западной Европы национальность и гражданство преимущественно синонимы. Гражданство имеет формально-правовую природу и приобретается человеком на основании факта рождения или получения гражданства. В этом смысле оно является объективной категорией. Вопрос о гражданстве присутствовал в переписях ФНРЮ 1948, 1953 и 1961 г. (вопрос был поставлен, но не обрабатывался, поэтому в широком доступе сведений нет). В переписи населения Сербии 2002, 2011, 2022 г. тоже был включен вопрос о гражданстве.

При этом следует вспомнить, что в качестве модели национального строительства в социалистической Югославии был избран федерализм. В то время терминология использовала понятие «нация» для характеристики *конституционных* народов (сербов, хорватов, словенцев, мусульман, македонцев и черногорцев) и понятие «национальность» для описания *неконституционных* народов, например, венгров и албанцев, имевших другое «материнское» государство или малочисленных. Послевоенный лозунг «Братство и единство» обозначил официальную этническую политику в стране: народы Югославии — это равноправные группы, сосуществующие на мирных основах в федерации. Наследие времен СФРЮ так или иначе является тем бэкграундом, который проявляется хотя и в разной степени, при нациестроительстве во всех постюгославских странах. Молодые государства, пребывающие в стадии концептуализации национального дискурса и инжиниринга основ своих идентичностей, обращают внимание на их этническую составляющую.

Статистика об этническом составе населения Сербии

Республика Сербия характеризуется сложностью этнического состава населения и динамикой демографической трансформации этого показателя, существенное влияние на который оказывают особенности исторической судьбы и политического развития государства.

Со времени распада СФРЮ в Сербии состоялось три переписи населения: в 2002, 2011 и 2022 гг. В 2002 г. Сербия еще была в одном государстве с Черногорией (СРЮ), хотя перепись во второй республике СРЮ в этот год не проводилась. Последующие переписи в Сербии стали учитывать рекомендации международных стандартов. В частности, в перепись 2022 г. вносились данные из административных источников (3,2%), при этом для лиц, учтенных таким образом, отсутствовали сведения об этнической принадлежности, языке и вероисповедании (они учитывались в категориях «неизвестно»).

Вопрос об этнической принадлежности в переписи населения Сербии сформулирован как вопрос открытого типа (без предлагаемых ответов) в соответствии со ст. 47 Конституции Республики Сербии, по которой никто не обязан изъясняться о своей этнической принадлежности. Переписчики, согласно инструктажу, не должны были оказывать какое-либо влияние на респондентов. Такой подход соответствует международным правилам.

Развитие статистической категоризации по этнической принадлежности в Сербии шло в направлении постоянного увеличения количества этнических групп в списках — с 23-х в 1948 г. до 40-ка в переписях 2011 и 2022 гг. Это увеличение не вызвало одновременное добавление в результаты статучета соответствующих языков, что по мнению экспертов, говорит о лингвистическом расслоении существующих языков при наличии свободной трактовки этнической принадлежности (Войковић 2025: 25).

Таблица 1

Этнический состав населения Сербии. 1991–2022

	1991, чел.	1991, %	2002, чел.	2002, %	2011, чел.	2011, %	2022, чел.	2022, %
	7822795		7498001		7186862		6647003	
Сербы	6252405	79,93	6212838	82,86	5988150	83,32	5360239	80,64
Венгры	343800	4,39	293299	3,91	253899	3,53	184442	2,77
Босняки	—	—	136087	1,81	145278	2,02	153801	2,31
Цыгане	94492	1,21	108193	1,44	147604	2,05	131937	1,98
Албанцы	78281	1,00	61647	0,82	5809	0,08	61687	0,93
Словаки	66772	0,85	59021	0,79	52750	0,73	41730	0,63
Хорваты	97344	1,24	70602	0,94	57900	0,81	39107	0,59
Югославы	320168	4,09	80721	1,08	23303	0,32	27143	0,41
Румыны	42316	0,54	34576	0,46	29332	0,41	23044	0,35
Влахи	17804	0,23	40054	0,53	35330	0,49	21013	0,32
Черногорцы	118934	1,52	69049	0,92	38527	0,54	20238	0,30
Македонцы	45068	0,58	25847	0,34	22755	0,32	14767	0,22
Мусульмане (как народ)	180222	2,30	19503	0,26	22301	0,31	13011	0,20
Болгары	26698	0,34	20497	0,27	18543	0,26	12918	0,19
Русины	18052	0,23	15905	0,21	14246	0,20	11483	0,17
Буньевцы	21434	0,27	20012	0,27	16706	0,23	11104	0,17
Горанцы	—	—	4581	0,06	7767	0,11	7700	0,12
Русские	2473	0,03	2588	0,03	3247	0,05	10486	0,16
Украинцы	5042	0,06	5354	0,07	4903	0,07	3969	0,06
Словенцы	8001	0,10	5104	0,07	4033	0,06	2829	0,04
Немцы	5172	0,07	3901	0,05	4064	0,06	2573	0,04
Региональная идентичность	4841	0,06	11485	0,15	30771	0,43	11929	0,18
Не самоопред.	10718	0,14	107732	1,44	160346	2,23	136198	2,05
Неизвестно	47958	0,61	75483	1,01	81740	1,14	322013	4,84

Источник: Перепись становништва Србија 2022.

*Список этнич. групп приведен в порядке убывания численности в 2022 г.

По данным переписи населения, проведенной в 2022 г., население Сербии составило 6 647 003 чел. В 2002 г. этот показатель составлял 7 498 001 чел., а в 2011 г. — 7 186 862 чел. Очевидно сокращение численности жителей страны в целом (Табл. 1).

При переписи 2002 г. и последующих из учета были исключены лица, отсутствовавшие в стране более 1 года (в т. ч. гастарбайтеры), тогда как в переписях 1971, 1981 и 1991 г. они включались в число постоянных жителей. По отношению к сербам это методологическое отличие в межпереписной период 1991–2002 г. было не особенно заметно, что объясняется притоком беженцев из Боснии и Герцеговины

и Хорватии, в основном сербов, которые компенсировали потери демографического порядка. В следующие десятилетия 2002–2011 и особенно 2011–2022 гг. последствия негативного естественного прироста и миграций жителей, преимущественно молодых, стали более очевидны. За 20 лет численность сербов в стране сократилась более чем на 850 000 чел. (с 6 212 838 чел. по переписи 2002 г. до 5 360 239 чел. по переписи 2022 г. (Вojковић 2025: 38).

Итоги переписи населения Сербии 2022 г. показали ряд и других заметных отличий в этнодемографической структуре жителей страны по сравнению с результатами предыдущей переписи 2011 г. Казалось бы, времена Югославии все больше уходят в прошлое, но считающих себя югославами стало больше — в 2011 г. их было 23 303 чел., а в 2022 г. — уже 27 143 чел. Этот феномен объясняют ностальгией по СФРЮ, что подтверждает и средний возраст указавших эту категорию — 56,5 лет. Резко выросло число албанцев — в 2011 г. их было 5 809, а в 2022 г. уже 61 687 чел., вероятно, прошлую перепись они бойкотировали. Ожидаемо выросло число русских — с 3 247 до 10 486 чел. Почти в два раза сократилось число черногорцев — с 38 527 до 20 238 чел., словенцев — с 4 033 до 2 829 чел., хорватов — с 57 900 до 39 107 чел.

Важно отметить, что переписи 2011 и 2022 г. предусматривали при подсчете ответов шифры для двойного или множественного выражения своей этнической идентичности (например, серб-черногорец, македонец-серб, венгерка-югославка и т. д.). Наряду с этим, при обработке результатов переписи 2022 г. была возможность введения дополнительных шифров для идентичностей, ранее не включенных в перечень, но появившихся в ответах (см. Вojковић 2025: 32).

В статистических таблицах с результатами переписей населения в 2002, 2011 и 2022 г. появились отдельной строкой босняки, цинцари, *башкалице*, с 2011 г. — *шопи*, еще ранее, с 1991 г. — буньевцы. Перепись 2011 г. включала в список этнической принадлежности группу *бањаши*, но из переписи 2022 г. она была исключена, т. к. не был зафиксирован ни один ее носитель (Попис становништва Србија 2022).

Региональную принадлежность в 2022 г. вместо этнической указали 11 929 чел. Такую категорию идентичности фиксировали переписи населения СФРЮ начиная с 1971 г. (среди них шумадинец, герцеговинец и др.). Не задекларировали этническую принадлежность 136 198 опрошенных (по сравнению с 160 346 чел. в 2011 г.) и 322 013 чел. попали в категорию «неизвестно», включая в 2022 г. переписанных из административных ресурсов (Попис становништва Србија 2022).

Демографический портрет венгров автономного края Воеводина

В Республике Сербии Автономный край Воеводина (серб. Аутономна покрајина Војводина, венг. Vajdaság, словацк. Vojvodina, рум. Voivodina, русин. Войводина, хорв. Vojvodina) занимает территорию площадью 21506 кв. км с населением 1 740 230 чел. по переписи 2022 г. (по данным 2011 г. — 1 931 809 чел.), которое отличает этническая, языковая, религиозная и культурная пестрота. Наряду с преобладающими здесь в численном отношении сербами (68,4% в 2022 г., 66,76% в 2011 г.) в крае живут представители более 25 этнических групп, 10 из которых в структуре населения автономного края составляют более 0,5% каждый. Это венгры (10,5% в 2022 г., 13% в 2011 г.), словаки (2,3% в 2022 г., 2,6% в 2011 г.), цыгане (2,3% в 2022 г., 2,19% в 2011 г.), хорваты (1,9% в 2022 г., 2,43% в 2011 г.), румыны (1,1% в

2022 г., 1,32% в 2011 г.), черногорцы (0,7% в 2022 г., 1,15% в 2011 г.), буньевцы (0,6% в 2022 г., 0,85% в 2011 г.), русины (0,6% в 2022 г., 0,72% в 2011 г.), югославы (0,63% в 2011 г.), македонцы (0,54% в 2011 г.), украинцы (0,22% в 2011 г.) и др.

Воеводина — наиболее полиэтнический регион Сербии. Согласно переписи населения 2002 г., 23,3% жителей автономного края являлись представителями этнических меньшинств, тогда как в целом по стране их доля не превышала 8,6%. В то же время, по сравнению с другими местностями Сербии, в Воеводине самый высокий процент граждан, не задекларировавших свою этническую принадлежность (в 2011 и в 2022 г. — по 4,2%), указавших региональную идентичность — 1,5% (воеводинец, серб. Војвођанин) или др. (Попис становништва Србија 2011: 20, 22).

В структуре жителей Сербии наиболее многочисленной после сербов этнической группой являются венгры. В то же время это третья (после Румынии и Словакии) по размеру диаспора данной этнической группы, сформировавшаяся в пограничных с Венгрией странах. Согласно переписи населения 2011 г., их насчитывалось 253 899 чел., что составляло 3,53% населения страны. В 2022 г. венгров в Сербии стало меньше — 184 442 чел. Большая часть венгров (около 99%) сконцентрирована в ее северной части — Автономном крае Воеводина, примыкающем к Венгрии. Здесь они расселены довольно компактно. В других регионах Сербии количество венгров незначительно, и это преимущественно городские жители. Вне Воеводины в ходе переписей населения не были зафиксированы обособленные венгерские поселения.

Перепись населения Республики Сербии 2011 г. зафиксировала, что в Воеводине проживало 251 136 венгров. Их доля в населении края, как сказано выше, была равна 13% (Попис становништва Србија 2011: 20, 22). К 2022 г. в Воеводине их стало меньше — 182 321 чел. (Попис становништва Србија 2022: 20,22). При этом в некоторых округах и муниципалитетах (серб. општина) венгры составляют абсолютное большинство¹. Так, в Северном Банате 46,64% или 68 915 жителей — венгры, а в Северной Бачке численность их даже больше — 76 262 чел., хотя в процентном соотношении они уступают Банату (40,80 %). (Попис становништва Србија 2011: 20, 22).

В этих двух округах сосредоточено более половины (58%) всех воеводинских венгров. В пяти воеводинских муниципалитетах венгры являются абсолютным большинством. Еще в трех муниципалитетах процент венгерского населения значителен и приближается к половине. Пограничный с Венгрией город Суботица (венг. Szabadka) считается политическим и культурным центром венгров Сербии. В Воеводине 148 125 венгров живет в городах, а еще 103 011 чел. — в сельской местности (Попис становништва Србија 2011: 30). Большинство венгерского населения Сербии исповедует католицизм (88,3 % или 224 291 чел.). Почти 6,2% венгров являются протестантами и 1,2% — православными. Венгры-протестанты сосредоточены в поселениях Дебеляча, Нови Итебей, Пачир, Стара Моравица, Фекетич. Венгерский язык в 2011 г.

¹ В административном плане автономный край поделен на 7 округов: Северный Банат (центр — Кикинда), Центральный Банат (Зренянин), Южный Банат (Панчево), Северная Бачка (Суботица), Южная Бачка (Нови-Сад), Западная Бачка (Сомбор), Срем (Сремска Митровица). Округа поделены на общины, всего в крае насчитывается 41 община и 6 городов. Столица края — г. Нови-Сад. В основу административного районирования легло сформировавшееся в прошлом деление на исторические области Бачка (серб. Bačka, венг. Bácska), Банат (серб. Banat, венг. Bánság) и Срем (серб. Srem, Srijem, венг. Szerémség). Хотя границы округов и исторических областей не во всех случаях идентичны.

считали родным 12,48% жителей Воеводины или 241 164 чел., т. е. около 10 000 венгров имеют другой родной язык (сербский).

Такая концентрация венгров в Воеводине имеет под собой историческое обоснование. Этнотерриториальное распределение населения Балканского полуострова складывалось на протяжении многих веков под влиянием самых разнообразных факторов общественно-исторического, политического, экономического, демографического, географического, культурно-цивилизационного характера. В ходе исторических событий, в результате интенсивного перемещения населения менялся состав жителей, происходило смешение культур. Как известно, территория современной автономной области Сербии в прошлом неоднократно переходила от одного государства к другому. Включение ее значительной части, уже населенной к тому времени славянами, в состав Королевства Венгрия, спровоцировало приток венгерских жителей. После завоевания османами и включения региона в состав Османской империи многие венгры уехали. Более поздние массовые миграции сербского населения из провинций Османской империи вновь изменили местную этническую картину. Наиболее значимые переселения сербов на освобожденные Габсбургами земли произошли в XVII–XVIII в. Тогда же с установлением администрации Австро-Венгрии сюда начался повторный приток венгров. Таким образом, очевиден многовековой характер взаимодействия славянского и финно-угорского населения на севере Сербии (См. напр.: *Цвијућ* 1966: 76).

Перепись населения 1910 г. фиксировала жителей по языку и религии, а не по этнической принадлежности. Но и эти данные дают основание констатировать, что сербы в тот период составляли 33,8% населения Воеводины; венгров здесь было немногим меньше — 28,2%; значительным было и количество немцев — 21,4%. Бурные события первых десятилетий XX в., возникновение в 2018 г. Королевства сербов, хорватов и словенцев, Трианонский мирный договор 1920 г. и установление новых государственных границ в регионе привели к тому, что значительная часть венгерского населения оказалась за пределами Венгрии, на территориях соседних государств. По данным 1921 г. в Сербии проживали 365,98 тыс. венгров, к 1931 г. их количество возросло до 413 000. В середине XX в. численность представителей этой этнической группы в Сербии стала еще больше и составила к 1948 г. 433 700. чел., из которых 428 900 проживали в Воеводине.

В социалистической Югославии количество венгров сначала тоже росло, насчитывая в 1953 г. 441 900 чел., в 1961 г. — 449 600 чел., но в последующие десятилетия оно стало сокращаться. Перепись населения 1971 г. зафиксировала в стране 430 300 венгров. К 1981 г. их численность уже не насчитывала и четырех сотен, составляя 390 500 чел., а к 1981 г. сократилась до 340 800 чел. За время, прошедшее после распада СФРЮ, т. е. с 1991 г. до последней переписи населения Республики Сербии 2011 г. венгров в этой стране оказалось меньше еще на 87 тыс. чел. или на 27%, что привело к снижению их доли в населении Воеводины с 16,9% до 13%. Об устойчивости отрицательной тенденции свидетельствует тот факт, что с 2002 г. по 2011 г. в целом в Сербии численность венгров сократилась на 13,4%, а их процент в структуре населения страны уменьшился с 3,91% до 3,53%. К этому времени в Сербии проживало 253 899 венгров. В 2022 г. численность венгров в этой стране сократилась до 184 442 чел., составив 2,77% от всего населения (см. *Табл. 2*). В Воеводине венгры абсолютно и относительно преобладали в 1961 г. в 95, в 1981 в 88, а в 1991 г.

в 83 поселениях. За период с 1961 по 1991 г. доля венгерских населенных пунктов в общем числе поселений сократилась с 18,7% до 17,89% (Мартынова 1998: 314).

Постепенное сокращение численности венгров в Сербии не вызывает особого удивления и выглядит как закономерный процесс на фоне общего уменьшения населения страны в последние десятилетия. С 2002 по 2011 гг. количество сербов сократилось с 6,2 млн до 6 млн, или на 3,6%. Возрастание же их доли в населении страны (с 82,9% до 83,3%) объясняется тем, что за последние межпереписные периоды практически все этнические группы, за исключением цыган, босняков/мусульман и некоторых малочисленных групп (горанцы, немцы, русские) численно уменьшились. Но первое место по численности среди этнических меньшинств по-прежнему сохраняется за венграми.

Таблица 2

Численность венгров в Сербии по результатам переписей населения

Год	1921	1931	1948	1953	1961	1971	1981	1991	2002	2011	2022
Чел.	365982	413000	433701	441907	449587	340414	390468	343942	293299	253899	184442
%	6,46	7,27	6,64	6,33	5,88	5,09	4,19	4,24	3,91	3,53	2,77

Составлено по: Попис становништва Србија 2011: 14–15; Попис становништва Србија 2022.

При этом нужно учесть тот факт, что в межпереписной период с 1991 (последняя перепись СФРЮ) по 2002 г., население Воеводины в целом выросло на 62 000 чел., а численность сербов возросла на 178 000 чел. или с 56% до 66% (Попис становништва Србија 2002). Но произошло это, как уже было сказано, не за счет естественного прироста, который был отрицательным, а в результате миграций населения после распада федерации. По оценочным данным 1996 г., Сербия приняла 566 000 новых жителей, переселившихся из Хорватии и Боснии и Герцеговины. Около половины из них обосновались в Воеводине (Јањић 1996: 625–639).

Изменение пропорций представительства тех или иных этнических групп в этнической структуре населения страны, в их пространственном распределении и плотности населения объясняется традиционно разным уровнем рождаемости, возрастными показателями, неодинаковой миграционной подвижностью. Вместе с тем сказываются и причины демографического характера. Среди них специалисты называют изменение методики учета данных в ходе переписей (Радушки 2013: 1), пробуждение национального самосознания у представителей некоторых групп, нежелание декларировать этническую принадлежность другими гражданами, смешанные браки, ассимиляционные и интеграционные процессы, а также особые общественно-политические обстоятельства, включая распад СФРЮ и сопровождавшие создание на его руинах новых государств, военные действия и межэтнические конфликты.

Отрицательная популяционная динамика венгров вызвана низким уровнем рождаемости, высокой смертностью, а также миграционной подвижностью представителей этой этнической группы. Средний возраст венгров в Сербии — 45 лет.

Как уже было отмечено, демографические изменения в Воеводине в целом объясняются миграционными процессами. Отъезд многих жителей страны, в т. ч. из сельской местности, активизировался в 90-е годы прошлого века под влиянием межэтнических конфликтов и войн, охвативших регион. Переезд представителей этнических меньшинств в первую очередь в страны Евросоюза не прекратился и в настоящее время. Согласно сообщениям Воеводинского исследовательско-аналити-

ческого центра, опустели словацкие, венгерские, румынские и многие другие села. Словаки едут в Словакию, румыны — в Румынию. Русины переселяются в Канаду и в европейские страны. Что касается венгров, то в первую очередь их выбор падает на Венгрию. По словам информантов, все реже слышна венгерская речь на улицах городов и в автобусах. Меньше стало учеников в школьных классах с преподаванием на венгерском, словацком, румынском и др. языках (*Glušćević* 2017).

Этнокультурный портрет края со времени последней переписи населения несколько изменился. Учет этнической идентификации выехавших за рубеж не ведется, о ней можно судить по косвенным признакам (знание языка, вероисповедание и т. д.). Да и сама статистика не отражает ситуацию точно. Далеко не все выехавшие в другие страны окончательно порвали с Сербией. По словам Роберта Леко, председателя местной администрации поселения Ором (Orom) общины Канижа (Kanjiža), по данным переписи 2011 г. в Ороме проживает 1935 жителей, в списке избирателей их 1300, а реально не насчитывается и 900 (*Glušćević* 2017). Есть те, кто не снялся с регистрационного учета, сохранил жилье на старой родине. Имеют место «сезонные» миграции. Информанты, живущие ближе к границе, рассказывают о распространении «дневных» миграций. Часты случаи трудоустройства в соседней стране; в случае близких расстояний появляется возможность ежедневно возвращаться на ночлег домой. Многие жители пограничных сел имеют двойное гражданство, поэтому каждую из границ они без проблем пересекают с одним из паспортов. Уезжает в основном средний класс, пожилые остаются и сторожат дом и имущество. Среди мигрантов стало больше людей с высшим образованием. Все это негативно сказывается на сохранности и жизнестойкости культурного многообразия Воеводины (См. Табл. 3).

Таблица 3

**Ежегодный приток в Венгрию мигрантов, имеющих гражданство Сербии,
2005–2015 гг.**

Год	Выехало в Венгрию чел.
2005	1100
2006	2400
2007	4400
2008	4100
2009	1200
2010	1000
2011	900
2012	700
2013	600
2014	500
2015	600
Число женщин в общем количестве, 2015	26 %

Источник: данные ОБСЕ (International Migration Outlook 2017).

Политические споры и разные взгляды на некоторые категории населения.

Буньевцы

Буньевцы — южнославянская этническая группа, представители которой в наши дни проживают в четырех странах: Хорватии, Боснии и Герцеговине, Сербии и Венгрии. Западная Герцеговина считается прародиной буньевцев. В Хорватии они живут в Хорватском Приморье, Лике (историческая область в центральной Хорватии), восточной Славонии (историческая область на востоке Хорватии), западном Среме (хорватская часть Срема, административно Вуковарско-Сремская жупания); в Сербии — на северо-западе автономного края Воеводина, главным образом в исторической и географической области Бачка, и на юге Венгрии в уезде Бач-Кишкун, преимущественно в регионе Баха. Есть упоминания о бытовании этого этнонима и на более широком пространстве, например, в Италии (историческая область Резия) (*Muljačić* 2005: 189–202).

Язык буньевцев имеет свои отличия и сохраняет архаичные черты, в его основе лежит штокавский диалект хорватского/сербского языка с икавским произношением и новой акцентацией динарского типа, для которой характерно более растянутое произношение. По вероисповеданию буньевцы — католики.

В начале XX в. в Королевстве сербов, хорватов и словенцев проживало около 400 тыс. буньевцев (Предходни резултати 1921: 24, 159–162, 224). Спустя 70 лет, согласно переписи населения 1991 г. к буньевцам в Сербии себя отнесли 21 434 чел. (0,34% жителей республики) (Попис Србија 1991). В дальнейшем все проводимые в Сербии переписи населения фиксировали определенное количество граждан, записавшихся буньевцами. Перепись населения Сербии 2002 г. зафиксировала 20 012 буньевцев (1,82% населения страны, 2,48% жителей Сербии без Косово), из которых 19 766 человек проживало в автономном крае Воеводина (Попис Србија 2002). Согласно переписи населения Сербии 2011 г. в Воеводине насчитывается 16 706 (0,23%) буньевцев. При этом отметим, что в регионах Воеводины, где компактно живут представители данной группы, в самоопределении жителей, исповедующих католицизм (среди них есть не только имеющие буньевские корни), нет единообразия. Перепись 2011 г. учла здесь 47 033 хорватов (по переписи 1991 г. — 74 808), это четвертая по численности этническая группа, составляющая 2,8% населения автономного края. Буньевцы наиболее компактно проживают в г. Суботица (9 235 чел., с окрестностями — 14 151), на границе с Венгрией, составляя самую большую часть населения в нескольких деревнях: Биково, Горни Таванкут, Дони Таванкут (787 буньевцев и 1 234 хорвата), Журшин, Мала Босна, Лютово и Стари Жадник. Еще один значительный городской центр буньевцев — г. Сомбор (1 629 чел.) (Попис Србија 2011).

В Венгрии по данным переписи населения 2001 г. насчитывалось 1,5 тыс. буньевцев (о буньевцах в Венгрии см., например: *Weaver* 2011).

Переписи населения Хорватии тоже включают буньевцев в число хорватов.

Сопоставительные данные по численности буньевцев свидетельствуют о существенных ассимиляционных процессах среди представителей данной группы населения. Отметим, что не последнюю роль в этом сыграли сопутствующие обстоятельства, в т. ч. разная государственная политика. Буньевцы, живущие в Боснии и Герцеговине, а также Хорватии, сохраняя региональную идентичность, относят себя к хорватам. Венгерские буньевцы в значительной степени ассимилированы, включают себя в число венгров или хорватов, но официально признаны ветвью хорватов. Самой сложной является ситуация с т. н. бачкими или подунайскими буньевцами, жителями Воеводины, автономного края Сербии.

Идентичность буньевцев — предмет политических споров между Хорватией и Сербией с последующим вовлечением в них Венгрии. Впрочем, дискуссии по поводу статуса этой группы имеют долгую историю. Их начало восходит к национальным движениям XIX в., охватившим территорию Австро-Венгрии¹, они тлели почти два века и с новой силой возродились в 1990-е годы с распадом СФРЮ. За время своего существования на историческом горизонте буньевцы идентифицировались по-разному. В более ранних источниках чаще всего они упоминаются как *сербы-католики*, далматинцы или иллирийцы. В XIX в. и вплоть до Второй мировой войны в энциклопедиях и прочих изданиях они фигурируют как сербы-католики. В XIX в. буньевская элита Австро-Венгрии вела активную деятельность по мифологизации и распространению в обществе позитивного исторического имиджа буньевцев, дистанцирования их от усугублявшихся в империи межнациональных раздоров. Позитивный имидж, зафиксированный в энциклопедиях и прочих изданиях, сохранялся вплоть до Второй мировой войны, позиционируя буньевцев как сербов-католиков, которые (в отличие от хорватов и православных сербов) были абсолютно лояльны к австро-венгерскому государству.

Это не помешало, однако, тому, что в октябре 1918 г. на съезде буньевцев, который состоялся в г. Суботица, лидеры от имени всего народа поддержали отделение областей Банат, Бачка и Баранья от Венгерского королевства и их присоединение к Королевству Сербия (см. об этом, например, *Dulić* 1929: 73–74). Решение было закреплено в ноябре того же года на Большом национальном собрании сербов, буньевцев и других славян в Новом Саде. Дальнейшая история региона сложилась так, что большая часть буньевцев (за исключением тех, что остались на территории Венгрии) оказалась в Королевстве сербов, хорватов и словенцев, а с 1929 г. — в Югославии. Во время существования Королевства сербов, хорватов и словенцев (1918–1929) и Королевства Югославии (1929–1941) довольно часто высказывалось мнение, что буньевцы являются четвертым, самостоятельным южнославянским народом (См.: *Sekulić* 1991; *Kuntić* 1969). Дискуссии по поводу их статуса показывают наличие сторонников трех позиций: пробуньевской, прохорватской и просербской. Ко всем прочим аргументам добавлялся религиозный фактор. Как известно, на Балканах он является определяющим при выборе этнической идентичности. Соответственно, буньевцы, как католики, воспринимаются более близкими по культуре к хорватам. Конфессия отличает их от православных сербов.

С изменением политической ситуации менялся и взгляд на то, кто такие буньевцы. В 1945 г. в социалистической Югославии был издан специальный декрет, согласно которому буньевцев было предписано относить к хорватам (*Dekret GNOOV-a* 1945)². Соответственно, переписи населения страны 1948, 1953 и 1961 г. не выделя-

¹ В 1880 г. в Суботице была основана политическая партия буньевцев — *Bunjevačka stranka*. В 1896 г. представитель организации хорватов *Matica Hrvatska* прибыл в Суботицу с целью распространения идей о хорватском статусе буньевцев (*Sekulić* 1991: 79). Одновременно в конце XIX в. и сербские национальные лидеры Воеводины вели агитацию в свою пользу среди буньевцев (См. об этом: *Todosijević* 2002: 9; *Kuntić* 1969).

² В письме от 15 мая 1945 г., доводилось до всех Местных народно-освободительных советов (*svima Mesnim Narodnooslobodilackim Odborima*), что Главный Народно-освободительный совет Воеводины (*Glavni Narodno Oslobodilacki Odbor Vojvodine, Odeljenje Unutrasnjih Poslova*) декретом под № 1040/1945 принял следующее решение: «Случается, что многие хорваты себя записывают как буньевцы и шокцы в рубриках различных документов и списков, куда вносится национальность, а не как хорваты, в соответствии с удостоверением личности, по своему желанию или по воле чиновника. Поскольку национальности буньевцы и шокцы не существует, приказано всех буньевцев и шокцев записывать как хорватов, вне зависимости от их желания...».

ли буньевцев в отдельную категорию, причисляя их к хорватам. В 1971 г. в муниципальной переписи буньевцы подсчитаны отдельно, что было сделано по запросу их организации, локализованной в г. Суботица. Буньевцами себя назвали 14 892 чел., что составляло 10,15% населения города. Но краевые и федеральные подсчеты населения официально, несмотря на это, засчитывали их как хорватов. В 1981 г. по аналогичному запросу буньевцы зафиксированы тоже на местном уровне, их оказалось 8 895 чел. или 5,7% населения Суботицы. Переписи населения 1971 и 1981 г. показали, что в Воеводине проживало 140 000 и 110 000 хорватов.

Вопрос приобрел особо политизированный оттенок с распадом СФРЮ и показал разницу взглядов на идентичность буньевцев. Остроту проблемы спровоцировало включение категории *буньевцы* в перепись населения 1991 г., последнюю проведенную в СФРЮ. По мнению Хорватии, подсчет буньевцев отдельно от хорватов приводит к сокращению численности последних. Хорватия настаивает, что буньевцы — локальная (региональная) группа хорватов и именно так учитывает их в официальных документах. Защитники определения буньевцев, как самостоятельной этнической единицы, напротив, возмущаются посягательствами на их идентичность, ведущими к ассимиляции. Отметим, что и в Сербии подход к статусу буньевцев не является единым. В 1991 г. в Воеводине среди исповедующих католицизм 74 808 чел. самоопределились как хорваты и 21 434 чел., как буньевцы. В 1996 г. Центром социальных исследований г. Суботица по заказу местной власти был проведен опрос, который показал, что среди самоопределившихся как хорваты есть те, кто считает себя буньевцами, в то же время и среди назвавших себя буньевцами есть люди, относящие буньевцев к хорватам. Как правило, и это выявил опрос, расхождения в позициях связано с политическими взглядами респондентов, с их отношением к правящей власти. На вопрос «Согласны ли Вы, что буньевцы являются частью хорватской нации?», около 60% респондентов ответили утвердительно. Однако более глубокий анализ данных показал различие мнений у хорватов и у буньевцев. Почти все (94%) тех, кто самоопределился как хорват, считали буньевцев частью хорватов. Но эту точку зрения поддержали лишь 39% буньевцев (*Todosijević* 2002: 13).

С новой силой вспыхнула тема идентичности буньевцев в связи с переписью населения Сербии 2002 г., а затем 2011 г. В 2011 г. Национальный совет буньевцев обратился к властям Сербии с ходатайством о возбуждении уголовного дела против тех, кто выступает против этнической самостоятельности буньевцев, т. к., по их мнению, это противоречит Конституции Сербии¹ и ряду других законов страны (в т. ч. принятому в 2002 г. новому Закону о национальных меньшинствах Республики Сербия). Со своей стороны, протест такому подходу высказали сторонники «прохорватской» позиции, полагая, что это ведет к ассимиляции хорватов в Воеводине (*Кунтић* 2011: 1).

Национальная эмансипация и этностатистика. Хорватия

Хорватия провозгласила свою независимость от СФРЮ в 1991 г. в границах бывшей одноименной республики, получив полный контроль над всей своей территорией в 1998 г. после завершения гражданской войны (1991–1995 г.) и вывода миротворческих сил из восточных областей. За прошедшие с тех пор почти три де-

¹ В Конституции Республики Сербия 2006 г. есть специальный Раздел 3 Части 2, регулирующий права национальных меньшинств.

сятилетия в Хорватии произошли существенные демографические изменения. Для нашего исследования важно констатировать тот факт, что война повлияла на изменение этнической структуры на территории Хорватии. Существенным последствием вооруженного конфликта стало превращение Хорватии практически в моноэтническое государство в следствие исхода беженцев.

Если в 1991 г. сербы составляли 12,2% населения страны, то по переписям 2001 и 2011 г. их процент уменьшился до 4,5% и 4,4% соответственно. А назвали сербский язык родным в 2011 г. лишь 1,23% опрошенных. Число представителей прочих этнических групп (босняки, цыгане, албанцы, итальянцы, венгры и др.) не превышало 1000 чел., на них приходилось около 5,9% в целом (Popisi Hrvatska 1991, 2001, 2011). По данным 2021 г. сербы составляли 3,2% населения. Сербский язык назвали родным 1,16% жителей Хорватии, сербохорватский — еще 0,21% и хорватско-сербский — 0,11% (Popis Hrvatska 2021). Т. е. почти половина проживающих в Хорватии сербов не отметили в ходе последней переписи населения свои языковые отличия от хорватов.

Миграции населения начались с первых дней войны. Весной и летом 1991 г. хорваты стали покидать восточную Славонию, Баранью, Западный Срем и территорию Краины. Сербь из западной Славонии бежали зимой того же года. Таким образом, к концу 1995 г. сербы практически поголовно покинули бывшую Краину, где они на протяжении столетий составляли большинство населения. Но в результате миграций беженцев они стали абсолютным большинством в восточной Славонии, Баранье и западном Среме, где раньше насчитывали лишь одну треть населения. Хорваты, выехав из Краины, центральной Боснии и Боснийской Посавины населили районы, покинутые сербами. В свою очередь сербы из юго-западной Боснийской Краины переехали в области, очищенные от хорватов (Svarm 1997: 34).

В результате войны в зоне конфликта практически не осталось районов со смешанным населением. Более того, попытки исправить ситуацию встречали крайне негативную реакцию. И сербы, и хорваты утверждали, что не могут жить вместе, т. к. взаимная вражда быстро не забудется. Это свидетельствует об изменении этнодемографической ситуации в Хорватии, поскольку в период с 1945 по 1992 г. лишь 26,7% всех сербов Хорватии проживало в населенных пунктах с преобладающим сербским населением. В те времена смешанные хорватско-сербские поселения и значительное число межэтнических браков были типичным явлением в Хорватии, как и на всей территории СФРЮ (Katunarić 1997: 82; Мартинова 1998).

Уничтожив официально сербскую автономию, с конца 1990-х годов, хорватское правительство видело свою дальнейшую задачу в восстановлении прежнего этнического состава конфликтного региона. Оно настаивало на том, чтобы в Восточной Славонии, Баранье и Западном Среме (откуда в 1991 г. бежало много хорватов) демографическая ситуация стала аналогична довоенному состоянию. Это во многом зависело от того, вернутся ли сюда хорватские беженцы, около 77 000 которых покинуло этот регион в период военных столкновений (Vukic 1995: 11; Мартинова 1998: 185). Согласно переписи 1991 г. в зоне конфликта проживало 193 000 чел., из которых 85 000 были хорваты, 70 000 — сербы и 38 000 — представители других этнических групп, главным образом венгры и те, кто называл себя югославами. Согласно хорватской статистике, во второй половине 90-х годов XX в. здесь осталось 100 000–120 000 чел. Это преимущественно сербы, как из числа прежних жителей, так и прибывшие из других областей Хорватии (Vukic 1995: 11; Мартинова 1998: 185).

Что касается реинтеграции сербского населения, то надо отметить, что она хоть и медленно, но имела позитивные сдвиги. По данным УВКБ ООН к 2005 г. в Хорватию вернулось 80 902 серба из Сербии и 11 364 — из Боснии и Герцеговины.

Тем не менее, ныне сербов в Хорватии на 33% меньше, чем в 2011 г. Отметим, что в г. Вуковар в Восточной Славонии, где ранее проживало значительное число сербов и где происходили вооруженные столкновения, их доля упала ниже 30%, тогда как в 2011 г. в этом городе сербы составляли 34,87% его жителей. Новая перепись показала, что сейчас лишь 29,73% жителей Вуковара идентифицируют себя, как сербы. Как отмечают эксперты, это имеет и политические последствия, поскольку конституционный закон Хорватии гарантирует право на официальное использование языка и письменности только тем представителям национальных меньшинств, которые составляют более 30% от общей численности населения в муниципалитетах и городах, где они проживают. Однако стоит отметить, что сербы Вуковара и до сих пор не имели такого права. В частности, городской совет Вуковара неоднократно отказывал сербскому меньшинству в публичном использовании кириллицы.

Центральное бюро статистики Хорватии сообщает, что в 2021 г. в Хорватии было переписано 3 888 529 чел., тогда как в 2011 г. в стране проживало 4 284 889 граждан. Таким образом, число жителей за десятилетие между двумя последними переписями здесь уменьшилось на 396 360 чел. (9,3%). Переписи населения свидетельствуют, что численность населения в Хорватии падает на протяжении всех лет существования независимого государства (Popis Hrvatska 2011; Popis Hrvatska 2021). Самая высокая численность населения была зафиксирована в Хорватии в 1990 г. — 4 835 065 чел. (по переписи населения 1991 г. — 4 784 265). К 2025 г. этот показатель уменьшился почти на миллион чел., составив 3 848 160 чел. (Statebase 2026). Даже по сравнению с данными переписей 2011 г. — 4 284 889 чел. и 2021 г. — 3 871 833 становится очевидным сокращение числа жителей. Эксперты называют в качестве основных причин сокращения населения страны не только преобладание смертности над рождаемостью, но и ритмичный отток жителей из Хорватии. По оценкам, за пределами Хорватии живут около 3 200 000 хорватских эмигрантов и их детей (CroatiaTravel 2022).

Необходимо отметить сокращение общего количества представителей национальных меньшинств в Хорватии. За период с 2011 по 2021 г. в стране их стало меньше на 88 659 чел. Согласно переписи населения 2021 г. здесь проживает 240 079 или 6,2% лиц нехорватской национальности, тогда как в 2011 г. таковых было учтено 328 738 чел., что составляло 7,67% населения страны (Popis Hrvatska 2011; Popis Hrvatska 2021).

Хотя доля нехорватского населения в Хорватии относительно мала, законодательство обеспечивает ему защиту в соответствии с мировыми стандартами. Еще в 1990 г. было принято несколько поправок к Конституции СР Хорватии, а затем в том же году и новая Конституция Хорватии. В ее вводной части было записано, что Хорватия создается как национальное государство хорватского народа и таких народов и меньшинств, как сербы, мусульмане¹, словенцы, чехи, словаки, итальянцы, венгры, евреи и др. (Ustav Republike Hrvatske 1990). Таким образом новая конституция, а затем и принятые к ней 1997 г. поправки вывели из употребления термин «народности». Отныне «народом» именовались только хорваты, для всех остальных этнических групп использовалось понятие «национальные меньшинства». Список

¹ Этим термином в Югославии назывался один из народов страны, сегодня его заменил термин «бошняки/босняки».

«автохтонных национальных меньшинств» был также несколько изменен (Ustavni zakon Hrvatska 1997). Очередное уточнение формулировок о правах национальных меньшинств на конституционном уровне произошло в 2000 г., а в 2001 г. была опубликована Конституция Хорватии в новой, до сих пор актуальной редакции. В ее ст. 15 сказано, что «в Республике Хорватии гарантируется равноправие представителей всех национальных меньшинств. Равноправие и защита прав национальных меньшинств регулируется Конституционным законом... Законом может, помимо общего избирательного права, представителям национальных меньшинств гарантироваться особое право избирать своих представителей в Хорватский парламент (Hrvatski sabor). Представителям всех национальных меньшинств гарантируется свобода выражения национальной принадлежности, свободное использование своего языка и письменности и культурная автономия» (Ustav Republike Hrvatske 2001).

Языковые вопросы более конкретно регулируются законом 2000 г. «Об употреблении языка и алфавита национальных меньшинств в Республике Хорватия» (Zakon o uporabi jezika i pisma nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj). На основании ст. 4 условиями для получения языком официального статуса считается преобладание представителей национальных меньшинств в населении общины (муниципалитета) или города, наличие со стороны Хорватии соответствующих обязательств в международных договорах, фиксация статутом общины, города или области (жупании), в соответствии с основными законами страны и международными документами, на территории которых на равноправной основе может использоваться язык того или иного меньшинства как служебный (Zakon Hrvatska 2000).

В 2002 г. был принят Конституционный закон «О правах национальных меньшинств» (Ustavni zakon o pravima nacionalnih manjina). В его ст. 12 уточняется, что право на служебное употребление языка и письменности предоставляется в тех единицах местного самоуправления, где численность представителей национального меньшинства составляет не менее трети всего населения этой единицы (Ustavni zakon 2002). Еще в 1997 г. Хорватия ратифицировала Хартию о миноритарных и региональных языках Совета Европы, взяв обязательства по защите, развитию, сохранению семи языков.

Ориентация на евростандарты и усложнение этнического состава населения. Словения

Анализируя этнодемографические особенности населения Словении, обратим внимание на два фактора. Во-первых, его этническую однородность в прошлом и постепенное усложнение этнического состава, как в СФРЮ, так и в современном государстве. Во-вторых, неодинаковое законодательное положение этнических меньшинств. В-третьих, рост численности этнически не определившихся граждан.

Как было отмечено выше, перепись населения независимой Словении впервые состоялась в 2002 г. С 2011 г. учет населения основывается на регистрах и интегрируется с данными годовой статистики. Судя по данным мониторинга на 25.02.2026 г., население Словении насчитывает 2 116 007 чел. (Slovenia Population 2026). Наиболее многочисленной этнической группой страны, согласно показателям 2002 г., являются словенцы. Перепись зарегистрировала 1 630 000 чел., назвавшими себя словенцами по национальности (Popis 2002. Slovenija. Tab. 15), что составило 83,06% ее населения. При этом 1 720 000 чел. отнесли себя к словенцам по языку (Popis 2002. Slovenija.

Tab. 9). Судя по этим данным, почти 100 000 жителей Словении, не идентифицируя себя как этнические словенцы, родным языком считают именно словенский.

Представители всех прочих этнических групп, согласно законодательству, имеют неодинаковый юридический статус. Конституция Словении защищает права венгров и итальянцев, относя их к автохтонному населению (*Ustava Republike Slovenije* 1991: Čl. 5, Čl. 64). Им гарантируются места в Национальном собрании. В целях предотвращения дискриминации этим гражданам предоставляются права на создание своих организаций, сохранение культурной самобытности, своих языков и письменности, особенно в местах традиционного расселения. По ст. 11 Конституции в этих регионах официально используются итальянский и венгерский языки соответственно. Особое положение занимает территориально рассредоточенная группа цыган (Ст. 65). Руководствуясь положением Конституции, был издан Закон об общине цыган и принята Национальная программа мер в интересах цыган (*Gajšek* 2004).

Несколько иная ситуация сложилась с представителями «новых меньшинств», к которым отнесены переселенцы из бывших республик СФРЮ, переселявшиеся сюда во второй половине XX в. главным образом по экономическим причинам (за исключением части автохтонных сербов и хорватов). Выходцы из других регионов Югославии составляют по меньшей мере 13% населения. Среди приехавших в те годы преобладают боснийские мусульмане / босняки, за ними по численности следуют хорваты, сербы, выходцы из Северной Македонии и потомки всех этих граждан. Они расселились в основном в городах и пригородах (*Medvešek* 2007: 29–67; *Repolusk* 2006: 87–96).

Статистические данные подтверждают, что число людей, переезжающих в Словению, постоянно увеличивается. С момента вступления в 2004 г. Словении в ЕС ежегодный приток мигрантов удвоился к 2006 г. и утроился к 2009 г. В 2007 г. Словения была одной из стран с самым быстрым ростом показателя чистой миграции в Европейском Союзе. По данным 2010 г. каждый восьмой житель Словении был переселенцем. (*Prvi interaktivni* 2010). В апреле 2019 г. в Словении проживало 143 192 иностранных гражданина, что составляло 6,87% от общей численности населения Словении.

Т.о. этническая структура населения Словении постепенно менялась за счет миграций в прошлом и настоящем (*Табл. 4*). В первое десятилетие после Второй мировой войны значительно сократилась численность автохтонного итальянского и немецкого населения. Этническая структура начала радикально меняться из-за притока экономических иммигрантов из всех частей Югославии, особенно в период с 1975 по 1985 год (*Repolusk* 2006: 95). Основные тенденции в изменении этнической структуры за последнее десятилетие можно свести к следующим: — сокращение численности большинства крупных этнических групп (словенцев, хорватов, сербов, венгров, черногорцев, итальянцев); — рост численности некоторых этнических групп (албанцев, боснийцев и цыган); — резкий рост численности людей, не указавших свою этническую принадлежность. Вместе с категорией лиц, решивших не отвечать на вопрос об этнической принадлежности, число таких людей за период с 1991 по 2002 г. увеличилось в четыре раза (*Repolusk* 2006: 96).

В регионах и населенных пунктах с более разнообразной этнической структурой росло число лиц, которые не указали свою этническую принадлежность уже во время переписи населения 1981 г. После этого периода и особенно в последнее десятилетие данные переписи свидетельствуют о стремительном росте численности населения, не указавшего свою этническую принадлежность. Анализ этнически неопределенного и не

Таблица 4

Население Словении по этническим группам, 1948–2002 гг.

Этническая принадлежность	Перепись 1948 г.		Перепись 1953 г.		Перепись 1961 г.		Перепись 1971 г.		Перепись 1981 г.		Перепись 1991 г.		Перепись 2002 г.	
	Колличество	%	Колличество	%	Колличество	%	Колличество	%	Колличество	%	Колличество	%	Колличество	%
Словенцы	1350149	97,0	1415448	96,5	1522248	95,6	1578963	94,0	1668623	90,8	1689657	88,3	1631363	83,1
Сербы	7048	0,5	11225	0,8	13609	0,9	20209	1,2	41695	2,3	47401	2,5	38964	2,0
Хорваты	16069	1,2	17978	1,2	31429	2,0	41556	2,5	53882	2,9	52876	2,8	35642	1,8
Этнические мусульмане														
Боснийцы	179	0,0	1617	0,1	465	0,0	3197	0,2	13339	0,7	26577	1,4	10467	0,5
Венгры	10579	0,8	11019	0,8	10498	0,7	8943	0,5	8777	0,5	8000	0,4	6243	0,3
Албанцы	216	0,0	169	0,0	282	0,0	1266	0,1	1933	0,1	3534	0,2	6186	0,3
Македонцы	366	0,0	640	0,0	1009	0,1	1572	0,1	3227	0,2	4371	0,2	3972	0,2
Цыгане	46	0,0	1663	0,1	158	0,0	951	0,1	1393	0,1	2259	0,1	3246	0,2
Черногорцы	521	0,0	1356	0,1	1384	0,1	1950	0,1	3175	0,2	4339	0,2	2667	0,1
Итальянцы	1458	0,1	854	0,1	3072	0,2	2987	0,2	2138	0,1	2959	0,2	2258	0,1
Другие / незаявленные	5242	0,4	4456	0,3	7369	0,5	19212	1,1	40199	2,2	79374	4,1	201486	10,3
Всего	1391873		1466425		1591523		1679051		1838381		1913355		1964036	

¹ Источник: Popis Slovenija 2002.

указавшего свою этническую принадлежность населения в ходе переписей населения Словении в 1991 и 2002 гг. включал несколько статистических категорий: югославы, указавшие свою региональную принадлежность, этнически не указавшие свою принадлежность в соответствии с Конституцией, категория «неизвестно» и категория лиц, решивших не отвечать на вопрос об этническом происхождении (*Repolusk* 2006: 95).

Радикальные изменения в этнической структуре нельзя объяснить такими демографическими процессами, как коэффициенты рождаемости и смертности или чистая миграция. Сокращение численности этнических групп является прямым следствием роста числа людей, не указавших свою этническую принадлежность. Дополнительные объяснения можно найти в результатах анализа, согласно которым в 2002 г. около 7% жителей Словении назвали свою этническую принадлежность, но не ту, что в 1991 г. (*Repolusk* 2006: 96).

Лингвистическая, религиозная и миграционная статистика показывает, что среди тех, кто идентифицирует себя как югославы и указывает свой регион, преобладают иммигранты из бывшей Югославии и их потомки. С другой стороны, демографическая, религиозная и языковая структура группы с неизвестной этнической принадлежностью очень похожа на структуру словенцев. Группы, не указавшие свою этническую принадлежность, и лица, решившие не отвечать, занимают промежуточное положение и обладают характеристиками обеих ранее описанных групп (*Repolusk* 2006: 96).

Заключение

За годы, прошедшие после распада СФРЮ и создания новых государств на Балканах, в каждом из них, произошли преобразования не только политического, экономического и культурного планов, но изменилась этническая структура жителей и подходы к статистическому учету. Наиболее ценным источником в этой связи являются переписи населения. Вместе с тем, следует заметить определенную субъективность их данных, поскольку они во многом зависят от политической конъюнктуры и других процессов, происходящих в обществе. Еще одной причиной возможной тенденциозности результатов является то, что они базируются на индивидуальных мнениях респондентов, а не на фактах. Важно иметь в виду, что все югославские и постюгославские переписи населения рефлексировали по поводу актуальных социальных условий, которые прямо или опосредованно влияли на процессы подготовки, проведения переписей, ответы граждан и в конечном итоге на результаты статистического учета. Переписи населения становились объектом политизации, когда демографический фактор превращается в политический ресурс.

Сошлемся на мнение сербского исследователя Н. Радушки, который со времени Второй мировой войны до наших дней выделяет три периода, отличающиеся в теоретико-методологических подходах к вопросам этнического характера, обусловленных геополитическими и социальными обстоятельствами, в которых они вырабатывались. Первый период связан с идеей «братства и единства» всех югославянских «народов и народностей» и ролью Союза коммунистов Югославии в этом вопросе. Этническая картина СФРЮ в значительной мере была результатом целенаправленной «югославской модели» национальной политики. Все темы, касающиеся этничности и корректировки данных об отдельных этнических группах, находились под патронажем политических структур и соответствующих административных органи-

заций, рассматривались с идейно-политических позиций. Второй период приходится на 1990-е годы. Это время максимальной политизации этнических вопросов, в то же время с отходом от однопартийной системы в подготовке переписи проявилась определенная автономность статистики и научного, а не политического мнения в методологических подходах к этничности. Третий период — современный (хотя автор говорит о Сербии, но представляется, что его можно распространить на все постюгославские страны), когда в новых государствах идет движение в сторону ориентации на международные стандарты и выполнения рекомендаций европейских специалистов по статистическому учету (Радужи́ки 2007: 14–15).

Изменения в методологии проведения переписей населения и в списках учитываемых категорий были присущи всем переписям населения экс-Югославии, а также и государствам, сложившимся на ее руинах. Наиболее существенные трансформации от переписи к переписи связаны с методологическими подходами к дефинициям *югослав* и *мусульманин*, что имело непосредственное влияние при сборе результатов ответов на вопрос об этническом самоопределении (см. *Војковић* 2025: 31). На численности представителей тех или иных групп также сказывались изменения в самоопределении отдельных граждан, случаи «этнической мимикрии» (особенно выраженной у цыган), смена дефиниций, объединение данных по нескольким группам (буньевцы и шокцы учитывались как хорваты и продолжают так учитываться, тогда как в Сербии имеет место точка зрения, что это отдельный народ, украинцы как русины) и др.

В заключение еще раз отметим, что статистический аспект толкования этнодемографических процессов может быть надежной основой для формирования публичной политики, направленной, прежде всего, на обеспечение конституционных прав малочисленных этнических групп, особенно в сфере образования, трудоустройства, социальной защиты, культуры, информации, а также задействованности в принятии политических решений, обеспечиваемых на государственном и локальных уровнях. Для многочисленных же в масштабах страны этнических групп сведения, получаемые в результате переписей населения, могут стать аргументами во многих социально значимых обстоятельствах. При этом общегосударственная идентичность граждан так или иначе является приоритетной.

Источники и материалы

Кунтић 2011 — Кунтић П. Србија прогони Буњевце // Политика. 12.02.2011.

Претходни резултати 1922 — Претходни резултати пописа становништва у Краљевини Срба, Хрвата и Словенаца 31 јануара 1921 г. Београд, 1922.

Попис Србија 1991 — Попис становништва, домаћинства и станова у 1991 г. становништво 1. Национална или етничка припадност. // Република Србија. Републички завод за статистику. <https://popis2011.stats.rs>

Попис Србија 2002 — Попис становништва, домаћинства и станова у 2002 г. Становништво Кн. 1. Национална или етничка припадност. Београд, 2003. <https://publikacije.stat.gov.rs>

Попис Србија 2011 — Попис становништва, домаћинства и станова у 2011 г. Становништво 1. Национална или етничка припадност // Република Србија. Републички завод за статистику. <https://popis2011.stats.rs>

Попис Србија 2022 — Попис становништва, домаћинства и станова у 2022 г. Књ 1. Национална припадност // Република Србија. Републички завод за статистику [електронни ресурс]. <https://popis2022.stat.gov.rs/sr-cyrl/popisni-podaci-eksel-tabele/> 9 или религију”4

- CroatiaTrevel 2022 — Перепись населения Хорватии 2021: результаты // CroatiaTravel 06.02.2022. <https://croatia4travel.com/census-population-of-croatia>
- Dekret GNOOV-a 1945 — Главни Народноослободилачки одбор Војводине (Главни НОО Војводине, ГНООВ 14.05.1945. godine // Istorijski arhiv Subotica — см., например, О Bunjevcima — Bunjevac
- International Migration Outlook 2017 — International Migration Outlook, 2017, Paris. <https://docs.yandex.ru/docs/view?tm=1658217962&tld=ru&lang=en&name=IMO-2017->
- Prvi interaktivni 2010 — Vsak osmi prebivalec Slovenije priseljenec // Prvi interaktivni multimedijски portal. MMC RTV Slovenija. 18.12.2010. <https://www.rtvlo.si/slovenija/vsak-osmi-prebivalec-slovenije-priseljenec/246585>
- Popis Hrvatska 2011 — Stanovništvo prema narodnosti — detaljna klasifikacija — popis 2011 // Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske. http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2011/results/htm/H01_01_05/H01_01_05.html
- Popis Hrvatska 2021 — Stanovništvo prema narodnosti, maternjem jeziku, religiji // Popis stanovništva, kućanstva i stanova u Republici Hrvatskoj 2021. godine. Državni zavod za statistiku Republike Hrvatske. <http://www.dzs.hr/Hrv/censuses/census2021/results/htm/>
- Stanovništvo prema narodnosti Hrvatska 2022 — Stanovništvo prema narodnosti po gradovima/općinama // Popis 21. Stvorimo zajedno sliku Hrvatske. Konačni rezultati. Zagreb: Državni zavod za statistiku. Croatian Bureau of Statistics. 2022. S. 11. https://narod.hr/wp-content/uploads/2022/09/Popis-2021._konacni-rezultati.pdf
- Stanovništvo prema materinskom jeziku Hrvatska 2022 — Stanovništvo prema materinskom jeziku // Popis 21. Stvorimo zajedno sliku Hrvatske. Konačni rezultati. Zagreb: Državni zavod za statistiku. Croatian Bureau of Statistics. 2022. S. 13. https://narod.hr/wp-content/uploads/2022/09/Popis-2021._konacni-rezultati.pdf
- Popis Slovenija 2002 — Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj 2002. Tabela 15: Prebivalstvo po etnični pripadnosti, starostnih skupinah in spolu, Slovenija. Republika Slovenija // Statistički urad. Podatkovna Baza SiStat. www.stat.si
- Popis Slovenija 2002 — Popis prebivalstva, gospodinjstev in stanovanj 2002. Tabela 9. Prebivalstvo po maternem jeziku. Slovenija. Popis 1991 i 2002. Republika Slovenija // Statistički urad. Podatkovna Baza SiStat. www.stat.si
- Slovenia Population 2026 — Slovenia Population 2026 // WorldDometer <https://www.worldometers.info/world-population/slovenia-population>
- Statebase 2026 — Население. Хорватия // Statebase 2026 [электронный ресурс]. <https://statbase.ru/data/hrv-population/?ysclid=mm8tyunlyq409028578>
- Ustava Republike Slovenije 1991 — Ustava Republike Slovenije 1991 // Wikivir. https://sl.wikisource.org/wiki/Ustava_Republike_Slovenije
- Ustav Hrvatske 1990 — Ustav Republike Hrvatske // Narodne novine. 1990. № 56.
- Ustavni zakon 1997 — Ustavni zakon o izmjenama i dopunama Ustava Republike Hrvatske // Narodne novine. 1997. № 135. https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/1990_12_56_1092
- Ustav Hrvatske 2001 — Ustav Republike Hrvatske (pročišćeni tekst) // Narodne novine. 2001. № 41. https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2001_05_41_705
- Ustavni zakon 2002 — Ustavni zakon o pravima nacionalnih manjina // Narodne novine. 2002. № 155. https://narodne-novine.nn.hr/clanci/sluzbeni/2002_12_155_2532
- Zakon o uporabi jezika 2000 — Zakon o uporabi jezika i pisma nacionalnih manjina u Republici Hrvatskoj // Narodne novine. 2000. № 51. <https://www.zakon.hr/z/1851/Zakon-o-uporabi-jezika-i-pisma-nacionalnih-manjina-u-Republici-Hrvatskoj>

Научная литература

- Војковић Г. Етнокултурни портрет Србије. Попис становништва, домаћинства и станова 2022. године. Београд: Републички завод за статистику, 2025. 161 с. <https://publikacije.stat.gov.rs/G2025/Pdf/G20254007>
- Мартинова М. Ю. Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.

- Мартынова М. Ю. Языковые процессы на Балканах как ресурс нациестроительства // Язык как ресурс идентичности в Европе: антропологическое исследование / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 95–127.
- Радушки Н. Етнички процеси и националне мањине у Србији по попису у 2011 години // Нова српска политичка мисао. 08.12.2013. <http://www.nspm.rs/kuda-ide-srbija/etnicki-procesi-i-nacionalne-manjine-u-srbiji-po-popisu-2011.-godine/stampa.htm>
- Цвијић Ј. Балканско полуострво и јужнословенске земље. Београд: Завод за издавање уџбеника, 1966. 582 с.
- Јањић Д. Социолошко-политолошки аспекте мањинске политике и заштите мањина у СР Југославије // Становчић В. (уредник). Положај националних мањина у Савезној Републици Југославији. Београд: САНУ, 1996. С. 625–639.
- Dulić V. Učešće Bunjevaca u prisajedinjenju Vojvodine Srbiji // Književni sever. 1929. Br. 5 (2). P. 73–74.
- Gajšek N. Pravice romske skupnosti v Republiki Sloveniji. Ljubljana: Faculty of Social Science, University of Ljubljana, 2004. 67 p.
- Gluščević S. Kako nestaje multinacionalna Vojvodina // VOICE. Vojvodanski i straživačko-analitički Centar. 21.10.2017. <https://voice.org.rs/kako-nestaje-multinacionalna-vojvodina/>
- Katunarić V. (ed.). Multicultural Reality and Perspectives in Croatia. Zagreb: Intercultura, 1997. 208 p.
- Kuntić A. M. Počeci borbe za preporod bačkih Bunjevaca: Jedan uspeh akcije kneza Mihaila i Ilije Garašanina za nacionalno oslobođenje i ujedinjenje. Beograd: Izdavač: Alba M. Kuntić, 1969. 454 p.
- Medvešek M. Kdo so potomci priseljencev z območja nekdane Jugoslavije? // Razprave in gradivo. Ljubljana. 2007. № 53–54. P. 29–67.
- Muljačić Ž. Nuovi dati sulle colonie croate nell'Italia meridionale con particolare riguardo a quelle estintesi da secoli in Campania (Freie Universität Berlin) // Linguistica (Ljubljana). 2005. № 45 (1). P. 189–202. <https://doi.org/10.4312/linguistica.45.1.189-202>
- Repolusk P. Narodnostno neopredeljeno prebivalstvo ob popisih 1991 in 2002 v Sloveniji // Dela – Oddelek za geografijo Filozofske fakultete v Ljubljani. 2006. № 25. Geografski inštitut Antona Melika. P. 87–96.
- Sekulić A. Bački Hrvati. Narodni život i običaji. Zagreb: Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umjetnosti, 1991. 519 p.
- Syarm F. Victims of War and Peace // War Report. Dec. 1997–Jan. 1998. № 57. P. 34–35.
- Todosijević B. Why Bunjevci Did Not Become a Nation: A Case Study // East Central Europe. 2002. № 9 (1–2). P. 59–72.
- Vukic I. Bricks and Mostar // War Report. July/August 1995. № 35. P. 11–12.
- Weaver E. B. Hungarian Views of the Bunjevci in Habsburg Times and the Inter-War Period // Balcanica XLII. 2011. P. 77–115. <https://doi.org/10.2298/balc1142077w>

References

- Cvijić, J. 1966. *Balkansko poluostrvo i južnoslovenske zemlje* [Balkan Peninsula and South Slavic Countries]. Belgrade: Zavod za izdavanje uџbenika. 562 p.
- Dulić, V. 1929. Učešće Bunjevaca u prisajedinjenju Vojvodine Srbiji [The Participation of the People of Bunje in the Accession of Vojvodina to Serbia]. *Književni sever* 5: 2: 73–74.
- Gluščević, S. 2017. Kako nestaje multinacionalna Vojvodina [How Multinational Vojvodina Is Disappearing]. *VOICE. Vojvodanski i straživačko-analitički centar*. 21.10.2017. <https://voice.org.rs/kako-nestaje-multinacionalna-vojvodina/>
- Gajšek, N. 2004. *Pravice romske skupnosti v Republiki Sloveniji* [Rights of the Roma Community in the Republic of Slovenia]. Ljubljana: Faculty of Social Science, University of Ljubljana. 67 p.
- Janjić, D. 1996. Sociološko-politološki aspekte manjinske politike i zaštite manjina u SR Jugoslavije [Sociological and political aspects of minority policy and minority protection in the Federal

- Republic of Yugoslavia]. In *Položaj nacionalnih manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji* [The Position of National Minorities in the Federal Republic of Yugoslavia], ed. by V. Stanovčić. Belgrade: SANU. 625–639.
- Katunarić, V. (ed.). 1997. *Multicultural Reality and Perspectives in Croatia*. Zagreb: Intercultura. 208 p.
- Kuntić, A. M. 1969. *Počeci borbe za preporod bačkih Bunjevaca: Jedan uspeh akcije kneza Mihaila i Ilije Garašanina za nacionalno oslobođenje i ujedinjenje* [The Beginnings of the Struggle for the Revival of Bačka Bunjevci: One Success of the Action of Prince Mihailo and Ilija Garašanin for National Liberation and Unification]. Belgrade: Izdavač: Alba M. Kuntić. 454 p.
- Martynova, M. Yu. 1998. *Balkanski krizis: narodi i politika* [The Balkan Crisis: People and Politics]. Moscow: Starii sad. 466 p.
- Martynova, M. Yu. 2022. Yazykovye processy na Balkanah kak resurs naciostroitel'stva [Language Processes in the Balkans as a Resource for Nation-Building]. In *Yazyk kak resurs identichnosti v Evrope: antropologicheskoe issledovanie* [Language as a Resource of Identity in Europe: An Anthropological Study], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAN. 95–127.
- Medvešek, M. 2007. Kdo so potomci priseljencev z območja nekdanje Jugoslavije? [Who are the Descendants of Immigrants from the Former Yugoslavia?]. *Razprave in gradivo* 53–54: 29–67.
- Muljačić, Ž. 2005. Nuovi dati sulle colonie croate nell'Italia meridionale con particolare riguardo a quelle estintesi da secoli in Campania [New Data on Croatian Colonies in Southern Italy with Particular Regard to Those Extinct for Centuries in Campania] (Freie Universität Berlin). *Linguistica* 45(1): 189–202. <https://doi.org/10.4312/linguistica.45.1.189-202>
- Raduški, N. 2013. Етнички процеси и националне мањине у Србији по попису у 2011 години [Ethnic Processes and National Minorities in Serbia According to the 2011 Census]. *Nova srpska politička misao*. 08.12.2013. <http://www.nspm.rs/kuda-ide-srbija/etnicki-procesi-i-nacionalne-manjine-u-srbiji-po-popisu-2011.-godine/stampa.htm>
- Repolusk, P. 2006. Narodnostno neopredeljeno prebivalstvo ob popisih 1991 in 2002 v Sloveniji [Ethnically Unspecified Population in the 1991 and 2002 Censuses in Slovenia]. *Dela Oddelek za geografijo Filozofske fakultete v Ljubljani* 25: 87–96.
- Sekulić, A. 1991. *Bački Hrvati. Narodni život i običaji* [The Bačka Croats: The People's Life and Customs]. Zagreb: Jugoslovenska Akademija Znanosti i Umjetnosti. 519 p.
- Svarm, F. 1997–1998. Victims of War and Peace. *War Report* 57: 34–35 (Dec./Jan).
- Todosijević, B. 2002. Why Bunjevci Did Not Become a Nation: A Case Study. *East Central Europe* 9(1–2): 59–72.
- Vojković, G. 2025. *Etnokulturni portret Crbije. Popis stanovništva, domaćinstava i stanova 2022* [Ethnocultural Portrait of Serbia [Census of Population, Households and Dwellings 2022]. Beograd: Republički zavod za statistiku. 161 p. <https://publikacije.stat.gov.rs/G2025/Pdf/G20254007>
- Vukic, I. 1995. Bricks and Mostar. *War Report* 35: 11–12 (July/August).
- Weaver, E. B. 2011. Hungarian Views of the Bunjevci in Habsburg Times and the Inter-War Period. *Balkanica* XLII: 77–115. <https://doi.org/10.2298/balc1142077w>

ПРОБЛЕМЫ ИНТЕГРАЦИИ И КРОССКУЛЬТУРНОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

УДК: 39+312

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/131-151

Научная статья

© А. В. Мальцева, Н. Е. Шилкина, М. Н. Боргардт

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ РУССКОЯЗЫЧНЫХ НЕМЦЕВ В СОЦИАЛЬНЫХ МЕДИА: СРАВНИТЕЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ В РОССИИ, КАЗАХСТАНЕ И ГЕРМАНИИ

Статья посвящена исследованию социокультурной идентичности русскоязычных немцев и ее репрезентации в социальных медиа. Онтологически проблемой являются риски обеднения сложившихся социокультурных связей и возможной антироссийской трансформации социокультурной идентичности русскоязычных немцев на фоне распространения антироссийской риторики. Как российские, так и немецкие исследователи отмечают созидательное значение для идентичности немцев ее социокультурной составляющей. Концентрируясь на социокультурной идентичности, и основываясь на концепции отношений В. Н. Мясничева и концепции вовлеченности А. Сакса авторы рассматривают вовлеченность русскоязычных немцев в онлайн репрезентации и обосновывают гипотезу значимости социальных медиа как платформы воспроизводства и формирования социокультурной идентичности. Гносеологическим вкладом в решение онтологической проблемы должна стать конструктивная информационная работа в социальных медиа с опорой на приоритет социокультурного единства русскоязычных немцев как способ укрепить социокультурные связи между народами и создать прочную опору для русскоязычной идентичности. Эмпирической базой исследования стали данные включенного оффлайн наблюдения проведенного в России (г. Санкт-Петербург Молодёжный клуб «Jugendblitz»); в Казахстане (г. Астана Клуб немецкой молодёжи «Diamant» и общество «Wiedergeburt»); в Германии (г. Вюрцбург Молодежный клуб неформального самоорганизованного инициативного сообщества российских немцев)

Мальцева Анна Васильевна — д. социолог. н., профессор кафедры социального анализа и тематических методов в социологии, Санкт-Петербургский государственный университет (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9). Эл. почта: a.maltseva@spbu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1322-6255>

Шилкина Наталья Егоровна — д. социолог. н., доцент кафедры социологии молодежи и молодёжной политики, Санкт-Петербургский государственный университет (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9). Эл. почта: n.shilkina@spbu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6680-703X>

Боргардт Мария Николаевна — студентка магистратуры, Санкт-Петербургский государственный университет (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9) Эл. почта: mari.borgardt@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-7698-1516>

*Статья подготовлена при поддержке Санкт-Петербургского государственного университета, шифр проекта 124032600013-2.

с мая 2022 г. по май 2025 г.; онлайн анкетирования русскоязычных немцев, проживающих в России, в Казахстане и в Германии с 3 по 20 мая 2025 г.; контент-анализа ключевых Telegram-каналов русскоязычных немцев «RusDeutsch», «Немцы Казахстана», «Riwweldeutsche», сбор данных с 1 марта 2024 г. по 1 марта 2025 г. Отмечено, что в самоопределении русскоязычных немцев присутствует восприятие себя как единого народа, сформированного в результате особой социальной истории на грани двух культур. Выявлено, что онлайн-практики и способы репрезентации социокультурной идентичности русскоязычных немцев варьируются контекстно стране постоянного проживания. Сделан вывод, что медийное пространство — платформа для воспроизводства и динамики социокультурной идентичности русскоязычных немцев, ресурсной для адаптации к новым социальным условиям.

Ключевые слова: социокультурная идентичность, русскоязычные немцы, российские немцы, немцы Казахстана, тепловая карта идентичности

Ссылка при цитировании: Мальцева А. В., Шилкина Н. Е., Боргардт М. Н. Репрезентация социокультурной идентичности русскоязычных немцев в социальных медиа: сравнительное исследование в России, Казахстане и Германии // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 131–151.

UDC: 39+312

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/131-151

Original article

© Anna Maltseva, Natalia Shilkina, and Maria Borgardt

THE SOCIO-CULTURAL IDENTITY OF RUSSIAN-SPEAKING GERMANS ON SOCIAL MEDIA: A COMPARATIVE STUDY IN RUSSIA, KAZAKHSTAN, AND GERMANY

The article examines the sociocultural identity of Russian-speaking Germans and how it is represented in social media. The ontological issue concerns the risks of impoverishing the established sociocultural ties and the anti-Russian transformation of the sociocultural identity of Russian-speaking Germans against the background of the spread of anti-Russian rhetoric. Both Russian and German researchers highlight the paramount importance of sociocultural identity over political identity for Germans. Focusing on sociocultural identity and based on V. N. Myasishchev's concept of relations and A. Sacks' concept of involvement, the authors examine the involvement of Russian-speaking Germans in online representations and substantiate the hypothesis that social media are significant platforms for the reproduction and formation of sociocultural identity. A constructive information campaign on social media, based on the priority of the sociocultural unity among Russian-speaking Germans, could contribute to the task of strengthening the sociocultural ties between nations and creating a solid foundation for Russian-speaking identity. The empirical basis of the study was data collected through offline observation in Russia (St. Petersburg Youth Club Jugendblitz); in Kazakhstan (Astana German Youth Club Diamant and Wiedergeburt Society); and in Germany (Würzburg Youth Club of the informal self-organized initiative community of Russian Germans) between

May 2022 and May 2025; online surveys of Russian-speaking Germans living in Russia, Kazakhstan and Germany between 3 and 20 May 2025; content analysis of key Telegram channels of Russian-speaking Germans “RusDeutsch”, “Germans of Kazakhstan”, “Riwweldeutsche”, data collection between 1 March 2024 and 1 March 2025. The study found that that Russian-speaking Germans perceive themselves as a single people formed due to a unique social history on the border of two cultures. It is revealed that the online practices and ways of representing the socio-cultural identity of Russian-speaking Germans vary depending on their country of permanent residence. It is concluded that the media is a platform for the reproduction and dynamics of the sociocultural identity of Russian-speaking Germans and a resource for adapting to new social and political conditions.

Keywords: *sociocultural identity, Russian-speaking Germans, Russian Germans, Germans of Kazakhstan, heat map of identity*

Authors Info: **Maltseva, Anna V.** — Doctor of Sociology, Professor, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: a.maltseva@spbu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1322-6255>

Shilkina, Natalia E. — Doctor of Sociology, Associate Professor, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: n.shilkina@spbu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6680-703X>

Borgardt, Maria N. — Master’s Student, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: mari.borgardt@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0005-7698-1516>

For citation: Maltseva, A. V., N. E. Shilkina, and M. N. Borgardt. 2026. The Socio-Cultural Identity of Russian-Speaking Germans on Social Media: A Comparative Study in Russia, Kazakhstan, and Germany. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 131–151.

Funding: This article was prepared with the support of St. Petersburg State University, project ID: 132123127.

Введение

Социокультурная идентичность русскоязычных немцев, часто лексикализованных в обыденной речи как «русские немцы» — социальный феномен, сформированный на пересечении культурных смыслов в процессе сложной истории содружества и конфликтов разных стран, находящихся во взаимосвязи и взаимовлиянии по отношению друг к другу. Так, экс-депутат бундестага от «Альтернативы для Германии» Вальдемар Гердт заявил на Петербургском международном экономическом форуме 2024 г., что «[русские немцы] несут в себе двойной генетический код: они российские и они немцы. Это уникальное сочетание двух народов» (Мильоны нас 2024). Мы исходим из того, что русскоязычными немцами являются потомки немцев, переселявшихся в Россию начиная со времен князя Игоря (Карамзин 2025), с которого можно вести отсчет постоянного переселения немцев в Россию, по России, обратно в Германию или другие страны и снова в Россию, можно назвать началом формирования социокультурной идентичности русскоязычных немцев, для которой существует устойчивое выражение Volk auf dem Weg/народ в пути (Кригер 2010), которое характеризует не только постоянные миграции, но и динамику социокуль-

турной идентичности, обусловленную постоянными приспособлениями изначально оседлого народа к передвижному образу жизни.

Русскоязычность в идентичности русскоязычных немцев имеет важное значение. «Немцы в Российской Федерации являются одним из тех народов, для которого возможность указать два родных языка в рамках переписи, имеет принципиальное значение» (Язык и идентичность 2021: 314). По данным опроса 2009 г. немецкий язык признали в качестве родного 451 человек (31%), русский — 885 (60%), оба языка — 135 человек (9%). Свободно владели немецким языком 454 респондента или 30%; русским — 96% (Язык и идентичность 2021: 215). Свободное владение русским языком способствует тому, что сегодня, в условиях доступных цифровых коммуникаций, многогранная социокультурная идентичность русскоязычных немцев, рассеянных по разным странам, получила новое пространство репрезентации — социальные медиа, которые позволяют выражать принадлежность к этническому сообществу, участвовать в межпоколенных и межрегиональных коммуникациях, сохранять социальную память и опять адаптироваться к новым условиям.

Социально-исторический контекст формирования социокультурной идентичности русскоязычных немцев

Первые немцы появились в России во времена князя Игоря. В середине XVIII в. в Российской империи проживало около 100 тыс. немцев (Карамзин 2025). Появления большой немецкой диаспоры в России связано с Манифестом «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых Губерниях они пожелают и о дарованных им правах» (Манифест 1763), благодаря которому тысячи немцев, особенно из регионов Гессен, Вюртемберг и Рейнланд, переезжали в Россию и поселялись на территории современных Саратовской, Самарской, Волгоградской областей, а позднее в Сибири, Новороссии, на Черноморье и Украине (Герман 2002). В 1897 г. в Российской империи проживало 1,8 млн немцев, что составляло около 1,4% населения страны (Дизендорф 2010). Немцы занимались сельским хозяйством и заняли важное место в экономике юга России, а к концу XIX в. ими было организовано множество промышленных предприятий. Деятельность целого ряда наиболее выдающихся немцев вошла в историю Российской империи. Российские немцы пользовались свободой вероисповедания, самоуправления, организовывали школы и выпускали газеты на немецком языке, в немецких поселениях действовали религиозные, культурные и общественные организации, что позволяло сохранять и воспроизводить социокультурную и этнокультурную идентичность, что не вызывало отторжения или осуждения у российского простонародья (Бахтурина 2013).

Идентификация немецких переселенцев как «чужих» получила прецедент в связи с охлаждением отношений Российской империи с Германией, идентичность которой противостояла российской идентичности, как результат стал формироваться образ противника России (Бахтурина 2013). С началом Первой Мировой войны в среде российских немцев акцентировались патриотические пророссийские настроения: «”Немцы, населяющие Россию, всегда считали ее своей матерью и своей родиной, и за достоинство и честь великой России они все, как один человек, сложат свои головы” — такого рода заявления неоднократно раздавались с думской трибуны от лица дворян и интеллигенции немецкого происхождения» — свидетельству-

ют историки (Бахтурина 2013: 23). Сложным для идентичности российских немцев был процесс выселения их с прифронтовых территорий и принудительная продажа принадлежащим им земель. Происходящее было воспринято как несправедливость со стороны императорского правительства: «со слезами говорили о том, что пятеро сынов их находятся в действующей [русской] армии и что в награду за это земли их семейств будут проданы» (Бахтурина 2013: 25). Хорошей иллюстрацией силы социокультурной идентичности является историческое наблюдение поведения российских немцев осенью 1916 г. после решения Совета министров прекратить переселение и оставить колонистов арендаторами на своих землях сроком на 1 год Указом от 10 июля 1916 г. «О мерах по поддержанию хозяйства на отчуждаемых колонистских землях», разрешавшее оставлять бывших владельцев в колониях на срок не свыше одного года». По исследованию А. Ю. Бахтуриной «Корреспонденты Линдемана из Бессарабской губернии сообщали, что вера [русских немцев] в неприкосновенность их собственности и в полную невозможность ее отчуждения без их согласия так велика, что еще осенью 1916 г. они сажали плодовые деревья и виноградные кусты в своих садах... А когда им говорили: “Зачем вы это делаете? Зачем бросаете деньги без пользы для себя, ввиду предстоящей ликвидации?”, они только отмалчивались...» «Так велика их вера в право и справедливость!» — заключал автор письма» (Бахтурина 2013: 26). Таким образом историки утверждают, что причиной такого нерационального на первый взгляд поведения была вера в силу права и справедливости. Однако поскольку немцы «отмалчивались», мы можем предложить другие объяснения. Прежде всего немецкие земли не находились непосредственно во фронтовой зоне, значит садоводы должны были верить не только в силу права, а также в то, что их посадки не будут уничтожены военными действиями. На этом основании можно предположить, что причина состоит в другом, а именно — в силе социокультурной идентичности и потребности ее сохранить несмотря на внешние обстоятельства через труд, созидание, организованность, правила, традиции и проч.

Революционные преобразования 1917 г. определили новый этап развития идентичности российских немцев. Политика интернационализма и централизации советской власти не поддерживала изоляции какого-либо народа и для российских немцев это был сравнительно благоприятный период поскольку идентификация их как «чужих» исчезла. Постепенно немцы по новым, классовым основаниям становились «своими», что позволило им восстановить и социокультурную идентичность, травмированную в ходе Первой Мировой войны. В 1918 г. была образована Трудовая коммуна немцев Поволжья, преобразованная в 1924 г. в Автономную Социалистическую Советскую республику немцев Поволжья (Ауман 1993). Также были созданы отдельные немецкие районы и сельсоветы в разных частях СССР, где проживали немцы. Такие исторические процессы сформировали большой культурный пласт коллективной памяти и солидарности со страной. Сохраняя социокультурную, этническую идентичность, немцы приобрели идентичность граждан СССР. Появилось чувство интернациональной советской родины и идентификация с ней.

Настоящим испытанием для гражданской идентичности немцев стало начало Великой Отечественной войны и вызванный нападением Германии Указ Президиума Верховного Совета СССР 28 августа 1941 г. «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья» (Указ 1941). С одной стороны, чувство причастности к советской родине привело в Красную армию почти 65 тыс. немцев (Онлайн-выставка

2020). С другой стороны, вынужденная миграция переживалась как отверженность и ненужность. Ключевое значение снова приобрела социокультурная идентичность, важными компонентами сохранения которой стали семья, народные традиции, истории, кухня, духовные ценности. Восстановление гражданской идентичности началось, когда 29 августа 1964 г. был издан указ, который снимал обвинения в измене родине, а в 1972 г. немцы смогли вернуться в те регионы, где проживали ранее (Герман 2021) хотя значительная часть немцев осталась в сибирской части РСФСР и в Казахской ССР. Постепенно немцы занимали прежнее место в жизни страны, выстраивались новые социокультурные и другие связи Советского союза с ГДР и ФРГ.

Объединение Германии в 1990 г. и прекращение существования СССР в 1991 г. повлекли за собой новый кризис для гражданской идентичности и всплеск осознания этнической идентичности немцев. В последующие годы массовый характер приобретает миграция немцев из стран бывшего СССР в Германию. Этнические немцы пользуются программой репатриации и вновь становятся переселенцами (*нем.* Aussiedler), или как чаще их называют — поздними переселенцами (*нем.* Spätaussiedler) (Апендиев 2015; Воробьева 2021). К 2020 г. в Германии было зарегистрировано около 2,4 млн немцев-репатриантов из России и около 4,5 млн с постсоветского пространства в целом (Wie viele 2020). В России согласно данным переписи населения 2020 г. проживает более 195 тыс. человек идентифицирующих себя как немцы. В Казахстане в 2021 г. — более 226 тыс. немцев по самоидентификации (Казахстан 2023). Исследователи отмечают уникальную социокультурную идентичность немецких переселенцев. С одной стороны, они активно участвуют в общественной и экономической жизни Германии, развивают малый бизнес, получают образование и проч., с другой, продолжают ценить советские и постсоветские традиции, русскую культуру и русский язык (Tleugazina 2022). Вместе с тем чтимые переселенцами этнокультурные немецкие традиции и даже язык в части звукопроизношения и употребления некоторых слов воспринимаются современными жителями Германии как устаревшие, а переселенцы как иностранцы, а точнее как «русские» (Schlaht 2013). Таким образом переселенцы приобрели две «родины» и две «чужбины». А в части социокультурной идентичности переселенцы отождествляли себя как с немецким социумом, так и с другими переселенцами, а также с обществом прежней родины.

Границы идентичности начинают пересматриваться: поднимаются вопросы, что значит быть «немцем», «русским» или «казахстанцем», как и к какой группе определить свою принадлежность. Я. Панайотидис на основе различных исследований утверждает, что представители немецких диаспор могут идентифицировать себя как «немцы», «русские», «российские немцы», «европейцы» и др., при этом многие выбирают что-то среднее (Panagiotidis 2019; Hoops 2021). В Германии немецких переселенцев называли по-разному: российские/русские немцы (*нем.* Russlanddeutsche), поволжские немцы (*нем.* Wolgadeutsche), казахстанские/казахские немцы (*нем.* Kasachstandeutsche), советские немцы (*нем.* Sowjetdeutsche), этнические немцы (*нем.* ethnische Deutsche), русско-немецкие переселенцы (*нем.* Russlanddeutsche Aussiedler), поздние переселенцы (*нем.* Spätaussiedler), немцы бывшего СССР (*нем.* Deutsche aus der ehemaligen Sowjetunion), восточные немцы (*нем.* Ostdeutsche), немцы из России (*нем.* Deutsche aus Russland) и др. По мнению некоторых исследователей, это говорит не только об их неоднородности по географическому и историческому признаку, а также об отсутствии единой модели репрезентации идентичности (Попков 2021).

Коллективная социокультурная идентичность современных русскоязычных немцев сформирована в процессе конфликтов, миграций, адаптаций, интеграций, индивидуальных трансформаций, а также в постоянных межстрановых взаимодействиях с теми, кто маркируется как «мы/свои/наши». Современный тренд развития социокультурной идентичности русскоязычных немцев — это интенсификация оффлайн и онлайн взаимодействий в социокультурных средах, воспроизводящих существующие и формирующие новые идентичности.

Социокультурное пространство формирования и репрезентации идентичности

Основополагающий вклад в изучение понятия репрезентации идентичности внёс И. Гоффман, который утверждал, что людям важна аудитория и среда, в которой они «играют» свои роли, конструируя идентичность представляя себя другим в повседневной жизни (Гоффман 2000). Однако самопрезентация формируется не случайно, а в результате личной истории, детских воспоминаний, социального окружения, образующих особую систему восприятия мира. Личные взгляды, поведенческие установки и накопленный опыт становятся неотъемлемой частью жизни, которые определяют восприятие себя и своей группы, что реализуется в способах репрезентации идентичности, трансляции себя обществу, определение «своих» и «чужих» (Бурдые 2001; Гоффман 2000).

Поиск адекватной репрезентации своей идентичности особенно важен для сохранения культуры, исторической памяти в условиях меняющейся социальной среды. Социокультурное пространство формирования и репрезентации идентичности русскоязычных немцев опирается на разнообразие традиционных как для немецкой, так и для русской, казахской культуры деятельности и взаимодействий, материализованный результат которых транспортируется через государственные границы.

Так, для немцев в России и Казахстане были и остаются традиционные праздники как День благодарения за урожай (*нем.* Erntedankfest), Карнавал (*нем.* Fasching), День Святого Мартина (*нем.* Martinstag), Адвент (*нем.* Advent) и др. Они являются не просто праздничными событиями, но и особой формой сплочённости (Российские 2021). Всеобщее празднование — это не только приятное времяпрепровождение, но и активная форма репрезентации идентичности. Практики празднования — совместное украшение дома, подготовка одежды, приготовление традиционных блюд и проч. транслируют межпоколенную идентичность. Это особенно важно ввиду некоторого разрыва между доминирующей социокультурной средой и семейной традицией. Для российских немцев, эмигрировавших в Германию, такие праздники смогли упростить интеграцию в общество. Однако важно отметить, что они продолжают отмечать и «русские» праздники как Старый Новый год, Масленица, 9 Мая (Праздники 2025).

Важную функцию поддержания социального взаимодействия и сохранения культурных ценностей, норм и традиций выполняет традиционная кухня. Как известно, еда является не только способом поддержания жизни, но несёт в себе глубокую символическую коммуникативную ценность. Кухня трансформируется из традиционной, приспосабливаясь к доступным ингредиентам. Русскоязычные немцы в Германии продолжают сохранять в своей кухне элементы русской, украинской, казахской и других культур, любят, например, борщ, пельмени или бешбармак и проч. А немцы в России и Казахстане готовят такие блюда как ривельсуппе (*нем.* Riewelsuppe),

кребли (*нем.* Kreppel) или штоллен (*нем.* Stollen) и проч. Так кухня является маркером сохранения и инструментом репрезентации социокультурной идентичности (Von P wie 2025).

Яркой формой социокультурной репрезентации является декоративно-прикладное искусство как панно-шпрухи (*нем.* Spruch) — вышитые вручную картины с изречениями из Библии, пословицами или народными мудростями и моральными установками (Семья 2025). Практика использования шпрухов продолжилась и в жизни поздних переселенцев. Для многих семей, которые переехали в Германию, они стали реликвией, но напоминающей уже о жизни в СССР.

Формой коллективной памяти и инструментом саморепрезентации сообщества является литература, искусство и музыка, в том числе народные песни, инструментальная и церковная музыка, связывающая поколения, страны и родины русскоязычных немцев (Виндгольц 2011). Репрезентация социокультурной идентичности реализуется через творческие коллективы, фестивали, образовательные проекты как в России и Казахстане, так и в Германии. Всё это важные оффлайн практики укрепления социокультурной идентичности, которому придается большое значение в политике каждой страны.

Социальные медиа как пространство формирования и репрезентации идентичности

Практики репрезентации социокультурной идентичности проявляются не только в оффлайн-жизни, но и в цифровом пространстве. Социальные медиа позволяют распространять личные и коллективные репрезентации на широкое сообщество разных стран. Онлайн практики — виртуальные выставки, онлайн-музеи, электронные энциклопедии, цифровые архивы, а также онлайн-формы самопрезентации — это способ воссоздания присутствия, способствующий компенсации дефицита этнических компонентов оффлайн взаимодействия русскоязычных немцев (Киссер 2020). Репрезентация социокультурной идентичности онлайн показала потенциал в условиях закрытия государственных границ во время пандемии (Киссер 2020). Важную роль в понимании того, как создаётся, сохраняется и трансформируется идентичность в медийном пространстве, играет теория репрезентации С. Холла. По мнению исследователя, репрезентация — это сложная система символов и образов, которая активно создаёт смыслы. Все они формируются в особые ментальные карты, которые отражают мир и самого человека в нём. Этому помогают язык и определённые культурные коды, которые не просто описывают абстрактные понятия, а создают их как социальную реальность. Кроме того, отмечается, что репрезентация во многом зависит от властных структур и отношений, которые определяют, кто и как создаёт образы определённых групп или явлений (Hall 1997).

Гипотеза значимости социальных медиа как платформы сохранения социокультурной идентичности русскоязычных немцев основана на том, что в отличие от традиционных средств массовой информации, социальные медиа позволяют не только потреблять, но и производить, и распространять контент, то есть не только воспроизводить, но и формировать идентичность (Ханхунова, Чойропов 2013), репрезентируя ее другим сообществам минуя государственные границы (Hall [электронный ресурс], *Dijk* 2013).

Вклад социальных медиа в воспроизводство и формирование социокультурной идентичности русскоязычных немцев необходимо определить с точки зрения вовлеченности в социокультурные репрезентации разных возрастных и других групп пользователей. Мы будем основываться на классической отечественной концепции отношений В. Н. Мясищева, согласно которой отношение человека как субъекта деятельности характеризуется целостностью, избирательностью, сознательностью, активностью и проявляется в эмоциях, когнициях и поведении (Мясищев 1949), а также концепции Алана Сакса (Alan M. Saks) о вовлеченности как чувстве причастности, присутствия как результата поддержки, одобрения, признания (Saks 2006). На этом основании мы рассматриваем репрезентации социокультурной идентичности русскоязычных немцев в социальных медиа как процесс, реализуемый вовлеченным субъектом, отношение которого к реальности обусловлено чувством причастности как к сообществу русскоязычных немцев, так и к стране постоянного проживания.

Понятие «социальные медиа» достаточно широко и не окончательно определено, однако исследователи единодушны в том, что социальные медиа включают набор онлайн-технологий, которые создают особую иллюзию реальности (Ханхунова, Чойропов 2013). Этому признаку соответствуют основные типы социальных медиа: социальные сети (ВКонтакте и проч.); блоги и микроблоги (LiveJournal и проч.); форумы (Reddit, 2ch и проч.); сайты отзывов (iRecommend, TripAdvisor и проч.); фото- и видеохостинги (YouTube, Дзен и проч.); сайты знакомств (Tinder, Badoo и проч.); геосоциальные сервисы (Яндекс Карты, Google Maps и проч.) Кроме того, существуют, мессенджеры — сервисы обмена сообщениями (Telegram, WhatsApp и проч.). Каждая из этих платформ создаёт свою форму коммуникации и взаимодействия как с контентом, так и между людьми, что используется для поддержания интерактивных транснациональных связей. В данной работе под социальными медиа понимается динамическая цифровая коммуникационная среда, которая объединяет технологии и культурные практики, позволяя пользователям как потреблять, так и активно создавать, распространять, а также обсуждать, одобрять и критиковать или наблюдать и усваивать, то есть взаимодействовать с контентом в различных форматах и на разных уровнях вовлечения в цифровую активность (Алгави 2012).

Для русскоязычных немцев социальные медиа являются средством репрезентации социокультурной идентичности независимо от географической удаленности. Среди популярных социальных медиа архивные платформы, ориентированные не только на документирование, но выполняющие функции интерактивного диалога между пользователями. Такие цифровые пространства различаются по функциям и охвату аудитории: от неформальных семейных чатов до официальных сайтов общественных организаций. Например, популярная среди российских немцев платформа «Geschichte der Wolgadeutsche» (Geschichte 2025) функционирует как форум сообщества. Это один из самых больших онлайн-каталогов, посвящённый истории и культуре русскоязычных немцев. На сайте можно найти архивные документы, карты поселений, фотографии, личные записи участников сообщества, книги и статьи по теме, виртуальный музей, ссылки на дополнительные информационные ресурсы. Кроме того, пользователи активно обмениваются информацией, участвуют в обсуждениях, ищут своих предков, публикуют личные истории и др. Таким образом, «Geschichte der Wolgadeutsche» выполняет социально-культурную функцию, формируя цифровое пространство, в котором поддерживается коллективная память, укрепляется

идентичность и восстанавливаются утраченные связи внутри разрозненного этнического сообщества. Не менее важным является информационный портал о жизни российских немцев «RusDeutsch» (RusDeutsch 2025), которая представляет уникальную площадку, объединяющую новостной канал и платформу с электронными энциклопедиями и библиотеками, интерактивными выставками, образовательными ресурсами и другими актуальными материалами. Значимыми среди немецкой диаспоры в России и Казахстане являются официальные сайты и региональные сообщества движения «Wiedergeburt» (Wiedergeburt 2025) — культурно-просветительская организация немцев бывшего СССР.

В Германии существуют объединения поздних переселенцев — «*Landsmannschaft der Deutschen aus Russland*» (LmDR) — «Землячество немцев из России», клубная офлайн деятельность которых представлена в цифровом формате. Практически каждое из этих подразделений имеет свою цифровую аудиторию и способ взаимодействия. Их страницы и группы представлены в России, Казахстане и Германии в различных социальных медиа: ВКонтакте, Telegram, WhatsApp и др. Эти платформы используются для распространения социокультурного контента, например, поздравлений с национальными праздниками, приглашений и сообщений о проведённых социальных, культурных и образовательных мероприятий, форумов и др. В целом, «Wiedergeburt» и LmDR являются примером многоплатформенной, многопоколенческой модели социокультурного взаимодействия, где сосуществуют традиции и цифровые инновации. Современные онлайн практики «расширяют» оффлайн-клубы и помогают поддерживать чувство общей принадлежности, а также предлагают новые подходы к формированию идентичности.

В последние годы русскоязычные немцы подчёркивают свою идентичность, создавая контент на двух языках и рассказывая о своей жизни широкой аудитории разных стран. Музыка, видео, подкасты и другие публикации в медиа — это новый социокультурный «мост». Например, в 2023 г. в сети Интернет стал очень популярен трек «2003» вокалиста Liaze как часть жизни русскоязычного немца. В мае 2025 г. клип на песню набрал более 11 миллионов просмотров (Liaze 2003). Не менее ярким примером рефлексии стала песня «Kasachstan» исполнителя Jaschka (Jaschka 2023), клип которой набрал почти 6 млн просмотров, и мы предлагаем читателям тоже прослушать эту песню по ссылке, чтобы почувствовать эмоции, которые она транслирует. Эта композиция носит ностальгический характер и отсылает к воспоминаниям о детстве, жизни в Казахстане и переезде в Германию. Эмоционально насыщенные тексты передают атмосферу утраченного дома, приобретения новой родины, тепло семейных традиций и сложные переживания, связанные с миграцией и адаптацией. Известной медийной личностью является также журналистка Ира Петер (Ira Peter 2025). В своих проектах, включая подкаст *Steppenkind* (Дети степи) и вышедшую в 2025 г. книгу «*Deutsch genug? Warum wir endlich über Russlanddeutsche sprechen müssen*» («Достаточно ли мы немцы? Почему наконец стоит говорить о российских немцах»), она поднимает важные темы, связанные с самоидентификацией. Существуют и другие представители большой группы русскоязычных немцев, объединяющие их учреждения и социальные медиа, играющие важную роль в поддержании культурной памяти и формировании социокультурной идентичности в цифровом пространстве.

В целом социальные медиа представляют влиятельные и многогранные инструменты для репрезентации социокультурной идентичности. Они интерактивны,

динамичны, персонализированы и позволяют пользователям трансформировать формы сохранения и самовыражения коллективной памяти и культуры. Для русскоязычных немцев, проживающих в разных странах, цифровые платформы становятся средством поддержания чувства принадлежности к группе.

Эмпирическая база исследования

Эмпирической базой исследования стали (1) Данные офлайн наблюдения (активного, включенного, непрерывного) проведенного по методике В. И. Ильина (Ильин 2006) в России, Казахстане и Германии (г. Санкт-Петербург Молодёжный клуб «Jugendblitz», действующий на базе Русско-немецкого Центра встреч — сентябрь 2023 — май 2025 г.; г. Астана Клуб немецкой молодёжи «Diamant» и общество «Wiedergeburt» — сентябрь 2024 — январь 2025 г.; г. Вюрцбург Молодежный клуб неформального самоорганизованного инициативного сообщества российских немцев — май 2022 г. — июль 2023 г. и январь-февраль 2024 г.). Наблюдение фиксировало заявленную тематику, содержание, частоту и место проведения, а также способ координации мероприятий, количество и демографические характеристики участников, а также вербальный контент, касающийся вовлеченности в социальные медиа.

(2) Данные онлайн анкетирования русскоязычных немцев, проживающих в России, в Казахстане и в Германии, включающее номинальные, порядковые, интервальные измерения, а также свободные ассоциации, фиксирующие чувство социокультурной принадлежности к группе русскоязычных немцев, вовлеченность в традиционную культуру, вовлеченность в медиaprостранство. Опрос проведен с помощью инструмента Яндекс.Формы. Сбор данных происходил с 3 по 20 мая 2025 г. Ссылка на анкету распространялась через сообщества 44 немецких диаспор в социальных медиа, а также через личные чаты исследователя. В исследовании принимали участие респонденты, которые владеют русским и немецким языками в достаточной степени, чтобы поддерживать онлайн коммуникации в медиа, а также проживают в России, Казахстане или Германии не менее 5 лет. Анкета была разработана на русском и немецком языках.

(3) Данные контент-анализа трёх ключевых Telegram-каналов русскоязычных немцев в России, в Казахстане и в Германии, фиксирующие репрезентативные темы и лексемы, наиболее часто используемые в контенте. Telegram был выбран как технически доступная платформа для скачивания и анализа данных, так как для экспорта истории чата не требуется стороннего программного обеспечения или вмешательства в код приложения. В отличие от других социальных медиа, Telegram предоставляет возможность официального экспорта данных через встроенный 45 инструмент в десктоп-версии. Это делает сбор информации прозрачным, легальным и этически корректным. Для повышения точности перед построением облаков слов была проведена очистка текста от стоп-слов, а также применён персональный список исключений. В него вошли слова, повторяющиеся в силу принадлежности к общей тематике (например, «немец», «Казахстан», «Германия», «Россия», «российский» и др.). Применение фильтрации позволило выявить реальные тематические акценты каждого канала. Сбор данных был ограничен периодом в один год, в выборку были включены все общедоступные посты с 1 марта 2024 г. по 1 марта 2025 г. Контент загружался вручную, а затем использовались инструменты обработки тек-

ста на языке программирования Python. Исследования в разных странах и на разных сайтах проводились по идентичным методикам. В описании в скобках указан пол, возраст и страна постоянного проживания респондента.

Результаты эмпирического исследования

Восприятие «особости» социокультурной идентичности русскоязычных немцев. В результате проведенных исследований удалось выяснить спектр интерпретаций социокультурной идентичности, отражающий персональный и коллективный опыт русскоязычных немцев.

Это прежде всего такие ожидаемые компоненты как история, культура, традиции, творчество, быт, кухня, семейные ценности:

«Это моя история. И все мы, кто хочет изучать историю, культуру, традиции, творчество, кухню и быт российских немцев» (ж., 24 года, Россия).

«Человек, который в полной мере ощущает свою этническую идентичность и принадлежность к российским немцам. Он подкрепляет это в одном или нескольких аспектах: знание немецкого языка, изучение своей родословной, приготовление блюд кухни РН, знание культуры и традиций, истории и др.» (ж., 30 лет, Россия).

Подчеркивается самоидентификация — не с немцами, не русскими, не казахстанцами, а со «своим народом», который лексикализован как «русскоязычные немцы», «российские немцы» или даже «русские немцы» и иногда свертывается до своего рода, своей семьи:

«Это человек, знающий историю своей семьи и историю своего народа» (ж., 46 лет, Россия).

«Я, моё сообщество, моя семья» (м., 21 год, Казахстан).

Идентификация «российский немец» включает когнитивную и эмоциональную компоненты как знание и чувство:

«Российский немец — это в первую очередь тот, кто знает, помнит и чтит свои немецкие корни» (м., 33 года, Германия).

«Это скорее чувство причастности» (м., 22 года, Казахстан).

Особенная идентичность русскоязычных немцев проявляется как в принадлежности к русскоязычному и немецкоязычному сообществам, так и в отчуждении от них:

«Отмечается два рождества и две пасхи» (ж., 46 лет, Россия).

«Это человек между двух миров. В СССР они были «немцами», в Германии — «русскими». Часто нигде не стали по-настоящему своими» (ж., 45 лет, Казахстан).

«По моим ощущениям у нас больше русского чем немецкого осталось. Нас не сравнить с «чистыми» немцами в Германии!!» (ж., 22 года, Германия).

В результате и принятия и отчуждения идентичностей русскоязычные немцы иногда идентифицируют себя отдельным народом с собственной трагедией и судьбой:

«В целом наш народ «без вины виноватый», но источником всех бед явилась фашистская Германия (м., 67 лет, Россия).

«Главная сложность российских немцев, это их неспособность открыто заявлять о себе как о немцах [из-за событий Мировых войн] запутавшиеся в идентичности» (ж., 62 года, Германия).

«Трудная история российских немцев в XX веке изменила многие уклады» (м., 33 года, Германия).

И эта идентичность не подходит под определение гибридной или смешанной идентичности как принадлежности к двум социокультурным пространствам, а формируется как самоопределение «на грани», не вызывая эмоциональных и когнитивных сложностей или каких-либо социокультурных дилемм:

«Самоопределение на грани двух культур и причастность к одному народу» (ж., 24 года, Россия).

«[Российский немец] жизнерадостный, рассудительный человек с хорошим логическим мышлением. Трудолюбивый, но умеющий и любящий повеселиться» (м., 31 год, Россия).

«Мои ассоциации: скромные, настойчивые, трудолюбивые» (ж., 62 года, Германия).

«Для меня российские немцы очень добрые и гостеприимные люди» (ж., 22 года, Германия).

Вовлеченность в репрезентацию социокультурной идентичности. Социокультурная идентичность российских немцев воспринимается респондентами как многомерная структура, охватывающая не только культурные практики и историческую память, но и личные ценности, эмоциональные связи и сложное чувство принадлежности. Представленные выше рассуждения респондентки из Германии о трудности открыто заявлять о своей этнической принадлежности получили следующее продолжение в ответах других респондентов, которые также считают, что осознание идентичности — это признание своих корней и публичное заявление о своей принадлежности, в том числе в социальных медиа:

«Это одна из национальностей, произношение которой нужно осознать и заслужить, чтобы произнести словами» (ж., 24 года, Россия).

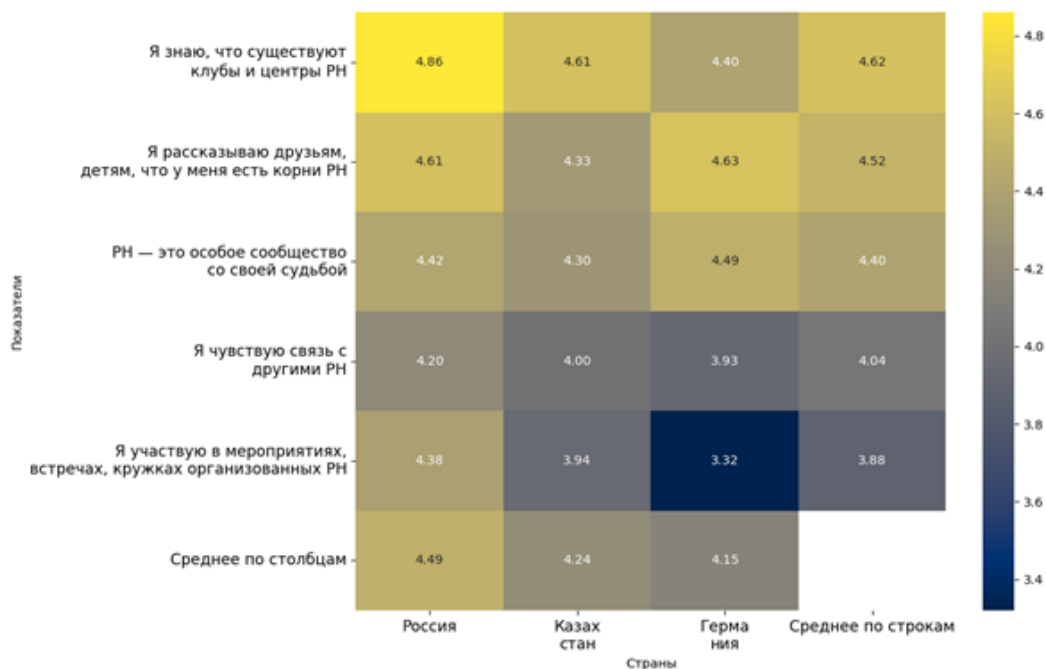
«[Немец] тот, кто открыто об этом говорит, кто участвует в мероприятиях, кто пишет об этом в соцсетях» (ж., 23 года, Россия).

Таким образом вовлеченность в репрезентацию социокультурной идентичности — знание о клубах русскоязычных немцев и участие в их жизни, чувство связанности с русскоязычными немцами, пересказы историй жизни, осознание особой судьбы — все это отражает отождествление с ними (Табл. 1).

В Табл. 1 мы видим высокую оценку работы и самого существования клубов русскоязычных немцев во всех трех странах, а особенно в России, а также придается высокая значимость рассказам о русскоязычных немцах и их особой судьбе. А вот связи с другими русскоязычными немцами и посещение клубов оффлайн занимают нижние строки в иерархии вовлеченности. Это дает нам возможность предположить, что причина нижних строк не в нежелании посещать клубы или взаимодействовать с другими русскоязычными немцами, а в нежелании делать это оффлайн, в противовес чему мы сравним эти показатели с вовлеченностью в медиапространство (Табл. 2).

Таблица 1

Тепловая карта «Вовлеченность в оффлайн репрезентацию социокультурной идентичности русскоязычных немцев (РН) по шкале от 1 до 5 по результатам онлайн анкетирования»



Суждение о том, что социальные медиа помогают сохранить социокультурную идентичность, получило наиболее высокие оценки в России (4,00) и Казахстане (3,82), а в Германии этот показатель ниже среднего балла по трем странам, что может указывать на достижение ассимиляции.

То же касается использования онлайн-сообществ или чатов, которые объединяют представителей диаспоры вокруг тематик памяти, языка, истории, рецептов, а также служат платформой поддержки. Показатель их использования выше среднего значения в России (3,46) и Казахстане (3,45), но ниже в Германии (3,30). Это может быть связано с миграцией в закрытые, в том числе семейные чаты, которые широко распространены в Германии и не воспринимаются пользователями как социальные медиа.

Просмотр иноязычных блогеров показывает наибольший разброс значений с самым высоким в Казахстане (3,82). Это показывает, что для русскоязычных немцев Казахстана авторитет иноязычных блогеров как социокультурных посредников выше, чем в других странах и влияние их значительно.

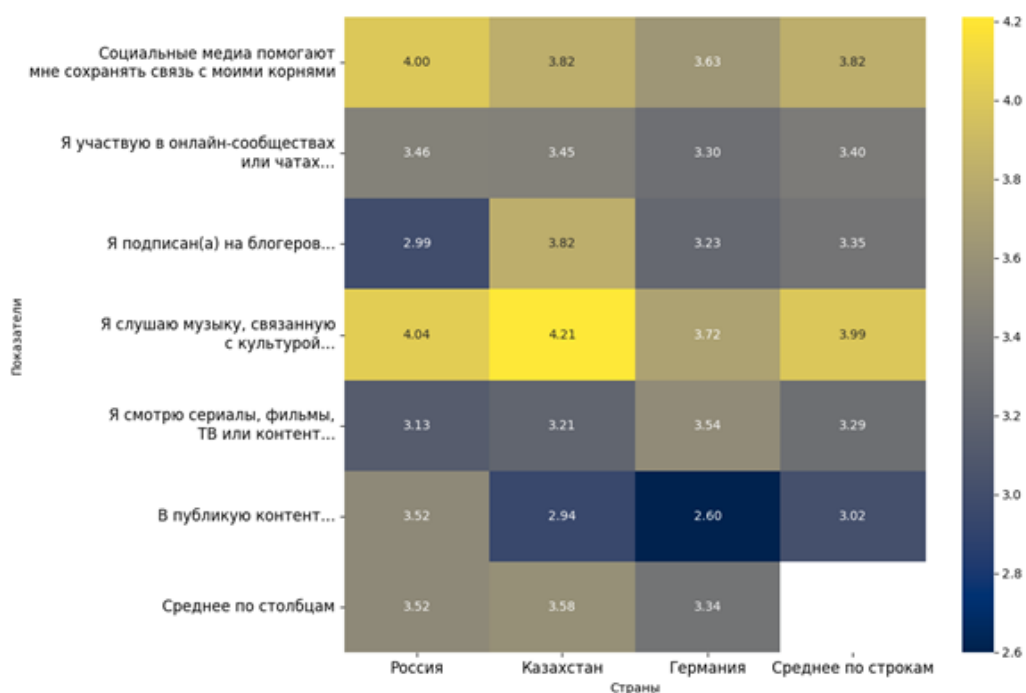
Музыка — один из наиболее вовлекающих форматов репрезентации социокультурной идентичности, получивший самое высокое среднее значение по всей выборке (3,99). Особенно активно этот формат используют в Казахстане (4,21) и России (4,04), где музыка с этническими элементами на немецком языке служит способом выражения принадлежности. В Германии уровень вовлечённости в музыкальную среду как способ сохранения русскоязычной идентичности составляет 3,72.

Интерес к сериалам, фильмам, ТВ или контенту получил наивысшую оценку в

Германии (3,54). По наблюдениям для русскоязычных немцев в Германии интересны российские телеканалы, шоу программы и новостные выпуски, а также популярны развлекательные передачи и концерты, что говорит о сохранении информационной и культурной связи с медийным пространством стран происхождения. В России (3,13) и Казахстане (3,21) восприятие видео контента на немецком языке получило меньшую оценку, что, однако связано с просмотром новостного канала «Евроньюс онлайн» на русском языке.

Таблица 2

Тепловая карта «Вовлеченность русскоязычных немцев в онлайн репрезентацию социокультурной идентичности по шкале от 1 до 5 по результатам онлайн анкетирования»



Публикации собственного контента с элементами «иной» культуры получила наименьшее среднее значение (3,02) по выборке, что закономерно, поскольку на потребление всегда преобладает над созданием нового. Наиболее активны в создании собственного контента на немецком языке русскоязычные немцы в России (3,52). Проявляют наибольшую осторожность в создании контента на русском языке русскоязычные немцы в Германии (2,60), которые в целом наименее вовлечены в репрезентацию социокультурной идентичности в социальных медиа, а также офлайн (Табл. 1), что также может объясняться как субъективными причинами индивидуальной ассимиляции, так и объективными причинами антироссийской внешней политики современной Германии.

С помощью ответов на открытый вопрос об онлайн каналах, группах, страницах в соцсетях, связывающих русскоязычных немцев удалось выделить основные темы и типы цифровых ресурсов. Ответы были разнообразны по контенту, географии и платформам, что говорит о широкой и многоуровневой цифровой среде, где представлена

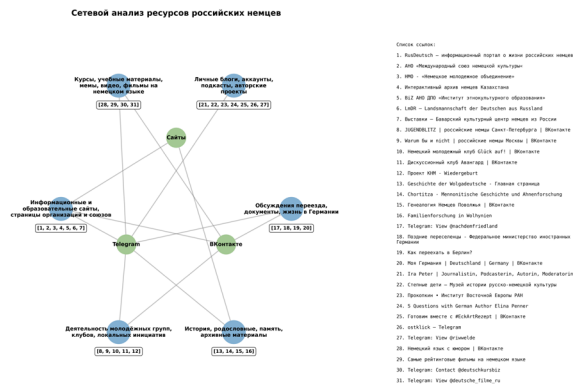


Рис. 1. Типология цифровых медиаресурсов русскоязычных немцев

русскоязычных немцев разных стран потреблять, создавать, распространять, наблюдать и обсуждать репрезентации друг друга, а в целом сохранять, конструировать и переосмысливать социокультурную идентичность независимо от страны проживания.

Для того, чтобы понять, как это происходит мы обратились к результатам контент-анализа медиaprостранства создаваемого Telegram-каналами «RusDeutsch» (Новости 2025), «Немцы Казахстана» (Немцы 2025) и «Riwweldeutsche» (Riwweldeutsche 2025) и провели анализ постов, набравших наибольшее количество перепостов, лайков и комментариев.

Анализ популярных постов из канала «RusDeutsch» (343 поста) показал, что больше всего аудиторию привлекают визуальные и эмоциональные форматы. Мемы, обыгрывающие культурные события (например, Tolles Diktat), и простые, но тёплые визуальные образы вызывают отклик своей понятностью и настроением. Пост о Дне памяти и скорби продемонстрировал важность тематики исторической памяти и коллективной благодарности. Рецепт штоллена (традиционная немецкая рождественская выпечка) — пример вовлечения через традиции и совместную активность. Таким образом, лучший отклик вызывают посты, где сочетаются культура, визуализация и юмор. Облако слов визуализирует основные темы, связанные с деятельностью немецкой диаспоры в России. Наибольшую частотность получили слова: «проект», «участник», «язык», «культура», «конкурс», «встреча» как акцент на культурной и языковой идентичности, активное участие в проектах и мероприятиях. Часто встречаются слова, связанные с культурно-образовательной деятельностью: «праздник», «фестиваль», «традиция», «история», «творческий», «этнокультурный» — они указывают на стремление сообщества не только сохранять, но и транслировать свою идентичность в современной, доступной форме.

Анализ популярных постов, опубликованных в канале «Немцы Казахстана» (383 поста), показал, что популярным становится тот контент, который сосредоточен преимущественно на праздничных поздравлениях и общественно-важных событиях. Особенно привлекательна для аудитории мультиязычность и межкультурный диалог, что отражает специфику многонационального казахстанского контекста. Праздничные поздравления (Пасха, Рождество, Наурыз) оформлены торжественно и тепло, часто сопровождаются текстами на русском, немецком и казахском языках, что подчёркивает стремление к инклюзивности и многоязычной идентичности. Посты, посвящённые весенним паводкам в Петропавловске и Павлодаре в 2024 г., демонстрируют включён-

культура, история и повседневность русскоязычных немцев. На Рис. 1 показана типология цифровых медиаресурсов русскоязычных немцев.

Разнообразие социальных медиа русскоязычных немцев отражает смешанный характер медиaprостранства репрезентации социокультурной идентичности, в котором представлен как информационный и развлекательный, формальный и неформальный, коллективный и индивидуальный контент, что создает аналогию реальности в динамической коммуникационной среде и усиливает возможности

ность русскоязычной немецкой общины в актуальные региональные события. Подчеркивается участие немцев Казахстана в жизни страны на социально значимом уровне. Облако слов показало акцент на проектной, образовательной и культурной активности сообщества. Центральные и наиболее часто встречающиеся слова: «Возрождение», «Wiedergeburt», «проект», «центр», «язык», «общество», «участие», «объединение». Это указывает на роль общественной организации «Wiedergeburt», о которой мы говорили выше и её координирующее значение для диаспоральной жизни, как оффлайн, так и в медиа. Слова «язык», «культура», «этнический», «традиция», «развитие», «обучение», «класс», «курс», «мастер» подчёркивают внимание к образовательно-культурной составляющей, что особенно ощутимо в программе сохранения немецкой идентичности через занятия и мероприятия. Упоминания слов «республика», «президент», «маслихат», «ассамблея» демонстрируют встраивание немецкого сообщества в общенациональный казахстанский контекст, а также его участие в гражданском диалоге.

В Telegram-канале «Riwweldeutsche» наибольшую отклик у аудитории вызывают материалы, подчеркивающие значимость русскоязычных немцев и их вклад в общественную и культурную жизнь Германии. Больше всего откликов получил пост о сотруднике Федерального административного ведомства (*нем.* Bundesverwaltungsamt, BVA) Джоннатане Томчике. Отмечается, что он искренне помогал поздним переселенцам в адаптации и интеграции в Германии. Также популярна история футбольного защитника Вальдемара Антона — позднего переселенца, вошедшего в сборную Германии на Евро-2024. Она стала символом успеха, достигнутого благодаря ценностям и поддержке русскоязычных немцев — переселенцев. Высокую активность аудитории вызвали публикации, связанные с деятельностью BVA и Уполномоченной по делам переселенцев Натали Павлик, также из числа русскоязычных немцев. Так русскоязычные немцы в Германии откликаются на истории успеха, признание, практическую помощь и возможности диалога, воспринимая такие посты как форму поддержки и укрепления коллективной идентичности. В облаке слов чаще всего встречаются слова — «переселенец», «поздний», «язык», «документ», «уполномоченный», «закон», «встреча», «поддержка», «федеральный», «BVA», визуализируя интерес к переезду, правовому статусу, интеграции, вопросам идентичности, а также деятельности федеральных структур и проектов, направленных на поддержку русскоязычных немцев.

В результате мы можем говорить о том, что социокультурная идентичность активно проявляется как в оффлайн деятельности — клубы, встречи, праздники, так и в цифровой среде — мессенджерах, группах, соцсетях, где особое значение приобретают мультимедийные форматы — музыка, видео и публикации в социальных сетях. При этом стиль общения в мессенджерах отличается по странам. В России коммуникация преимущественно институционализированная и информационная и того же рода посты пользуются наибольшей популярностью у аудитории. В Германии и Казахстане он носит более эмоциональный и неформальный характер, в Казахстане популярные материалы ориентированы на праздничную и общественную тематику, а в Германии — на адаптацию и личный опыт.

Заключение

В заключении можно констатировать, что социальные медиа являются влиятельным инструментом репрезентации социокультурной идентичности русскоязычных немцев и заслуживают внимания. Сегодня, когда мир вступает в фазу противостоя-

ния, аналогов которому не было со времен Второй Мировой войны, идентичность многомиллионного сообщества русскоязычных немцев чрезвычайно важна для России. Вовлеченность русскоязычных немцев разных стран в саморепрезентации в социальных медиа воспроизводит, формирует и транслирует в социокультурное пространство идентичности смыслы коллективной культуры и памяти, приобретающие сегодня первостепенную важность.

Для эффективной и устойчивой работы в социальных медиа крайне важно упорядоченное смысловое сопровождение медийной активности. На практике ведение социальных сетей, фото- и видеосъемка, написание текстов и общение с аудиторией зачастую мотивируется личным энтузиазмом, что не обеспечивает ни регулярности, ни прогнозируемой семантики. В связи с этим особенно важно обратить внимание на необходимость поддержки информационной работы в цифровом пространстве государственными институтами как инструмента сохранения социокультурной идентичности, а также удержания взаимных симпатий народов, связанных исторически и семантически.

Источники и материалы

- Виндгольц 2011 — *Von Виндгольц И. П.* Немцы России. Песня. Музыка. Обряд. // *Russlanddeutsche: песня, музыка, обряд / И. П. Виндгольц.* Саратов: Новый ветер, 2011. 378 с.; ил., ноты. Саратов: Новый ветер.
- Қазақстан 2023 — Қазақстан Республикасындағы ұлттық құрамы, діни нанымдар және тілдерді меңгеруі. Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. // Астана: Агентство по стратегическому планированию и реформам Республики Казахстан. Бюро национальной статистики [электронный ресурс]. [Национальный состав, вероисповедание и владение языками в РК.pdf](#) (дата обращения: 14.09.2024).
- Манифест 1763 — *Екатерина II.* Манифест от 22 июля 1763 г. «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых Губерниях они пожелают и о дарованных им правах» // Гарант [электронный ресурс]. [Манифест от 22.07.1763 «О дозволении всем иностранцам, в Россию въезжающим, поселяться в которых Губерниях они пожелают и о дарованных им правах» | ГАРАНТ](#) / (дата обращения: 21.07.2025).
- Мильоны нас 2024 — *Силантьева О.* Мильоны нас, но сколько именно российских немцев? // Немецкий дом республики Татарстан. 01.11.2024 [электронный ресурс]. <https://www.nd-rt.ru/2024/11/01/milony-nas-no-skolko-imenno-rossijskih-nemcev/?ysclid=mdbw1> (дата обращения: 21.07.2025).
- Немцы 2025 — Telegram-канал Немцы Казахстана (977 подписчиков на 1 марта 2024 г.) сообщает о себе как о канале о новостях, культуре, образовании. (дата обращения: 12.07.2025).
- Новости 2025 — Telegram-канал RusDeutsch|Новости немцев России (1281 подписчик на 1 марта 2024 г.) канал, позиционирующий себя как ресурс об актуальных событиях в жизни сообщества российских немцев в России и за ее пределами. (дата обращения: 12.07.2025).
- Онлайн-выставка 2020 — Онлайн-выставка «Имя вернет Победу». // Информационный портал российских немцев «RusDeutsch» [электронный ресурс]. [Онлайн-выставка «Имя вернет Победу» RusDeutsch. Российские немцы — герои Великой Отечественной войны](#) (дата обращения: 30.04.2025).
- Праздники 2025 — Праздники // Информационный портал российских немцев «RusDeutsch» [электронный ресурс]. <https://enc.rusdeutsch.ru/articles/365> (дата обращения: 06.05.2025).
- Семья 2025 — Семья и быт российских немцев // Информационный портал российских немцев «RusDeutsch» [электронный ресурс]. <https://museum.rusdeutsch.ru/a/a1/p2etno-ru.html> (дата обращения: 06.05.2025).
- Указ 1941 — Указ Президиума Верховного Совета СССР 28.08.1941. «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья» // Электронная библиотека исторических докумен-

- тов [электронный ресурс]. [Электронная библиотека исторических документов \(ЭБИД\) | «О переселении немцев, проживающих в районах Поволжья». Указ Президиума Верховного Совета СССР от 28 августа 1941 г.](#) (дата обращения: 30.04.2025).
- Geschichte 2025 — Geschichte der Wolgadeutsche [электронный ресурс]. <https://wolgadeutsche.net> (дата обращения: 10.05.2025).
- Ira Peter 2025 — Ira Peter. Journalistin, Podcasterin, Autorin, Moderatorin // *Блог Ира Петер* [электронный ресурс]. <https://www.ira-peter.de/> (дата обращения: 12.07.2025).
- Jaschka 2023 — Jaschka & Adez — Kasachstan // ВКонтакте [электронный ресурс]. [Adez & Jaschka — Kasachstan/Казахстан \(Премьера трека, \[Video\], 2023\) — смотреть онлайн в поиске Яндекса по Видео](#) (дата обращения: 21.07.2025).
- Liaze 2003 — Liaze x equal — «2003» // ВКонтакте [электронный ресурс]. [Liaze — «2003» Исполнитель из Франкфурта. | HYPERBEAST | ВКонтакте](#) (дата обращения: 21.07.2025).
- Hall 2023 — Hall S. 2023. Pioneering Diversity & Inclusivity in Media // Media Theory <https://mediatheory.net/stuart-hall/#> (дата обращения: 07.05.2025).
- Riwweldeutsche 2025 — Telegram-канал Riwweldeutsche|Канал о немецких переселенцах (1301 подписчик на 1 марта 2024 г.) представлен как канал о переселенцах, российских немцах, немцах Украины, Казахстана и даже рожденных на Волга-Стрит жителей Канзаса. (дата обращения: 12.07.2025).
- RusDeutsch 2025 — RusDeutsch // Информационный портал российских немцев [электронный ресурс]. <https://rusdeutsch.ru/?ysclid=md78te7p11214189786> (дата обращения: 10.05.2025).
- Von P wie 2025 — Von P wie Pelznickel bis P wie Plow. Weihnachten und Esskultur bei Russlanddeutschen. // Museum und Kulturreferat für russlanddeutsche Kulturgeschichte [электронный ресурс]. <https://www.russlanddeutsche.de/kulturreferat/projekte/steppenkinder/folge-43.html> (дата обращения: 12.07.2025).
- Wie viele 2020 — Wie viele Russischsprachige leben in Deutschland? Интеграция с медиасервисами [электронный ресурс]. [Wie viele Russischsprachige leben in Deutschland?| Artikel | MEDIENDIENST INTEGRATION](#) (дата обращения 21.07.2025).
- Wiedergeburt 2025 — Wiedergeburt [электронный ресурс]. <https://wiedergeburt-kasachstan.de/> (дата обращения: 10.05.2025).

Научная литература

- Алгави Л. О., Аль-ханаки Д. А. Функции социальных медиа // Вестник РУДН. Серия: Литературоведение, журналистика. 2012. № 3. С. 56–62.
- Апендиев Т. А. История появления немецкой диаспоры в Казахстане в контексте исторических событий и факторов // Национальная ассоциация ученых (НАУ). 2015. № 8. С. 120–125.
- Ауман В. А., Чеботарева В. Г. История российских немцев в документах (1763–1992 гг.). Т. 1. М.: Международный институт гуманитарных программ МИГУП, 1993. 447 с.
- Бахтурина А. Ю. «Лучше пусть немцы разорятся, чем будут шпионить»: немцы-колонисты и российское общество в годы «германской» войны // Новый исторический вестник. 2013. № 35. С. 6–32.
- Бурдые П. Практический смысл. СПб.: Алетейя, 2001. 562 с.
- Воробьева С. И. Общество российских немцев «Видергербурт» в Республике Хакасия в 1990–2010-е гг. // Genesis: исторические исследования. 2021. № 10. С. 90–99.
- Герман А. А. Вклад немцев СССР в отражение нацистской агрессии в годы Великой Отечественной войны // Исторический курьер. 2021. № 3 (17). С. 154–162. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2021-3-17>
- Герман А. А., Плева И. Р. Немцы Поволжья: Краткий исторический очерк. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2002. 144 с.
- Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни / Перевод с англ. и вступ. ст. А. Д. Ковалева. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2000. 302 с.
- Дизендорф В. Историческая демография немецкого населения России и СССР (XVIII — начало XXI вв.). Роттенбург, 2010. 241 с.

- Карамзин Н. М. История государства Российского. М.: ЭКСМО, 2025. 1020 с.
- Киссер Т. С. Российские немцы: религиозность онлайн // Этнография. 2020. № 3 (9). С. 103–123.
- Кригер В. Российские немцы вчера и сегодня. Народ в пути / перевод с нем. И. Черемушкинского. М.: АИРО-XXI, 2010. 104 с.
- Мясищев В. Н. Психические функции и отношения // Ученые записки Ленингр. ун-та. Серия филос. наук. Психология. 1949. № 3. С. 101–118.
- Попков В. Д. Покидая пределы этничности. Постсоветская эмиграция в Германии. М.: Научно-издательский центр ИНФРА-М, 2021. 326 с.
- Российские немцы / отв. ред. Т. Б. Смирнова, В. А. Тишков. М.: Наука, 2021. 717 с.
- Ханхунова М. Ю., Чойропов Ц. Ц. Социальные медиа как инструмент формирования этнической идентичности // Вестник ВСГУТУ. 2013. № 2 (41). С. 169–177.
- Язык и идентичность: антропологическое исследование ситуации в России / отв. ред. М. Ю. Мартынова М.: ИЭА РАН, 2021. 620 с.
- Dijk van J. The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media. Oxford: Oxford University Press, 2013. 228 p.
- Hall S. (ed.). Representation: Cultural Representations and Signifying Practices. London: SAGE Publications, 1997. 391 p.
- Hoops M., Panagiotidis J. Both German and Russian: Second-Generation Russian-German Identities in Germany // Quaestio Rossica. 2021. No. 9 (3). P. 845–860. <https://doi.org/10.15826/qr.2021.3.613>
- Panagiotidis J. Russlanddeutsche Spätaussiedler // Osteuropa. 2019. No 69 (9). P. 43–62. <https://doi.org/10.35998/oe-2019-0021>
- Saks A. M. Antecedents and Consequences of Employee Engagement // Journal of Managerial Psychology. 2006. No 21 (7). P. 600–619. <https://doi.org/10.1108/02683940610690169>
- Schlaht I. Zwischen zwei Kulturen — Russlanddeutsche Aussiedler in Deutschland. Besonderheiten bezüglich der interkulturellen Kommunikation: Bachelorarbeit. Ludwigsburg: Hochschule für öffentliche Verwaltung und Finanzen Ludwigsburg, 2013.
- Tleugazina S., Shapiyeva G., Baigabylov N., Abetova Z. Self-Identification among Kazakh Diaspora in Germany // Migration Letters. 2022. No. 19 (5). P. 677–686. <https://doi.org/10.33182/ml.v19i5.2362>

References

- Algawi, L. O., and D. A. Al-Hanaki. 2012. Funkcii social'nyh media [Functions of Social Media]. *Vestnik RUDN. Seriya: Literaturovedenie, zhurnalistika* 3: 56–62.
- Apendiev, T. A. 2015. Istoriya poyavleniya nemeckoj diaspori v Kazahstane v kontekste istoricheskikh sobytij i faktorov [The History of the German Diaspora in Kazakhstan in the Context of Historical Events and Factors]. *Nacional'naya associaciya uchenyh (NAU)* 8: 120–125.
- Auman, V. A., and V. G. Chebotareva. 1993. *Istoriya rossijskich nemcev v dokumentah (1763–1992)* [History of the Russian Germans in Documents (1763–1992 gg.)]. Vol. 1. Moscow: Mezhdunarodnyj institut gumanitarnyh programm MIGUP. 447 p.
- Bahturina, A. Yu. 2013. «Luchshe pust' nemcy razoryatsya, chem budut shpionit'»: nemcy-kolonisty i rossijskoe obshchestvo v gody «germanskoj» vojny [“It is Better to Let the Germans Go Bankrupt Than Spy”: German Colonists and Russian Society During the Years of the “German” War]. *Novii istoricheskii vestnik* 35: 6–32.
- Bourdieu, P. 2001. *Prakticheskij smysl* [The Practical Sense]. Saint Petersburg: Aleteia. 562 p.
- Dijk, J. van. 2013. *The Culture of Connectivity: A Critical History of Social Media*. Oxford: Oxford University Press. 228 p.
- Dizendorf, V. 2010. *Istoricheskaya demografiya nemeckogo naseleniya Rossii i SSSR (XVIII — nachalo XXI vv.)* [Historical Demography of the German Population of Russia and the USSR (18th — Early 21st Centuries)]. Rottenburg. 241 p.
- German, A. A., and I. R. Plehve. 2002. *Nemcy Povolzh'ya: Kratkij istoricheskij ocherk* [Germans of the Volga Region: A Brief Historical Sketch]. Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta. 144 p. <https://doi.org/10.31518/2618-9100-2021-3-17>

- German, A. A. 2021. Vklad nemcev SSSR v otrazhenie nacistskoj agressii v gody Velikoj Otechestvennoj vojny [The Contribution of the Germans of the USSR to the Reflection of Nazi Aggression During the Great Patriotic War]. *Istoricheskij kur'er* 3(17): 154–162.
- Goffman, E. 2000. *Predstavlenie sebja drugim v povsednevnoi zhizni* [The Presentation of Self in Everyday Life]. Moscow: KANON-press-Ts, Kuchkovo pole. 302 p.
- Hall, S. (ed.). 1997. *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications. 391 p.
- Hoops, M., and J. Panagiotidis. 2021. Both German and Russian: Second-Generation Russian-German Identities in Germany. *Quaestio Rossica* 9(3): 845–860. <https://doi.org/10.15826/qv.2021.3.613>
- Karamzin, N. M. 2025. *Istoriia gosudarstva Rossiiskogo* [History of the Russian State]. Vol. 1. Moscow: EKSMO. 1020 p.
- Khankhunova, M. Yu., and Ts. Ts. Choiropov. 2013. Sotsial'nye media kak instrument formirovaniia etnicheskoi identichnosti [Social Media as a Tool for the Formation of Ethnic Identity]. *Vestnik VSGUTU* 2(41): 169–177.
- Kisser, T. S. 2020. Rossiiskie nemtsy: religioznost' onlain [Russian Germans: Online Religiosity]. *Etnografiia* 3(9): 103–123.
- Krieger, V. 2010. *Rossiiskie nemtsy vchera i segodnia. Narod v puti* [Russian Germans Yesterday and Today. The People on the Road]. Moscow: AIRO-XXI. 104 p.
- Martynova, M. Yu. (ed.). 2021. *Yazyk i identichnost': antropologicheskoe issledovanie situatsii v Rossii* [Language and Identity: An Anthropological Study of the Situation in Russia]. Moscow: IEA RAN. 620 p.
- Myasishchev, V. N. 1949. Psikhicheskie funktsii i otnosheniia [Mental Functions and Relations]. *Uchenye zapiski Leningradskogo universiteta. Seriya filosofskikh nauk. Psikhologiya* 3: 101–118.
- Panagiotidis, J. 2019. Russlanddeutsche Spätaussiedler. Soziale Charakteristika, Netzwerke und Selbstverständnis [Russian German Immigrants. Social Characteristics, Networks and Self-Image]. *Osteuropa* 69(9): 43–62. <https://doi.org/10.35998/oe-2019-0021>
- Popkov, V. D. 2021. *Pokidaya predely etnichnosti. Postsovetskaia emigratsiia v Germanii* [Leaving the Bounds of Ethnicity. Post-Soviet Emigration in Germany]. Moscow: Nauchno-izdatel'skii tsentr INFRA-M. 326 p.
- Saks, A. M. 2006. Antecedents and Consequences of Employee Engagement. *Journal of Managerial Psychology* 21(7): 600–619. <https://doi.org/10.1108/02683940610690169>
- Schlaht, I. 2013. *Zwischen zwei Kulturen — Russlanddeutsche Aussiedler in Deutschland. Besonderheiten bezüglich der interkulturellen Kommunikation* [Between Two Cultures — Ethnic German Repatriates from Russia in Germany. Special Considerations Regarding Intercultural Communication]. Bachelor diss., Hochschule für öffentliche Verwaltung und Finanzen Ludwigsburg.
- Smirnova, T. B., and V. A. Tishkov (eds.). 2021. *Rossiiskie nemtsy* [Russian Germans]. Moscow: Nauka. 717 p.
- Tleugazina, S., G. Shapiyeva, N. Baigabylov, and Z. Abetova. 2022. Self-Identification among Kazakh Diaspora in Germany. *Migration Letters* 19(5): 677–686. <https://doi.org/10.33182/ml.v19i5.2362>
- Vorobyeva, S. I. 2021. Obshchestvo rossiiskikh nemtsev «Vidergebur» v Respublike Khakasii v 1990–2010-e gg. [The Society of Russian Germans “Wiedergeburt” in the Republic of Khakassia in the 1990s–2010s]. *Genesis: istoricheskie issledovaniia* 10: 90–99.

© Я. В. Комар, А. А. Пригарин

ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ В КРОСС-КУЛЬТУРНЫХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯХ НАРОДОВ В СЕВЕРНОМ ПРИАЗОВЬЕ (ВОСТОЧНЫХ РАЙОНАХ НОВОРОССИИ)

Представленная статья посвящена комплексному анализу межнациональных отношений в Новороссии — историко-географическом регионе, характеризующемся многообразием этнокультурных традиций и сложной динамикой межэтнического взаимодействия. В работе осуществляется многоаспектное исследование эволюции этнического состава региона, начиная с колониционных процессов XVIII века, с применением историко-генетического и сравнительно-исторического методов анализа. Авторы детально прослеживают трансформацию этнодемографической структуры территории под влиянием миграционных потоков, государственной национальной политики и социально-экономических преобразований на протяжении имперского, советского и постсоветского периодов. Особую научную ценность представляет анализ последствий советской национальной политики и постсоветских трансформаций, которые привели к существенным изменениям в этнической самоидентификации населения региона и характере межнациональных взаимоотношений. В статье проводится детальная типологизация проблем этнической идентичности, механизмов стереотипизации и конфликтогенных факторов, актуализировавшихся в контексте геополитических изменений последних десятилетий. На основе междисциплинарного подхода, интегрирующего методологические принципы этнологии, социальной психологии, политологии и конфликтологии, авторы выявляют и систематизируют ключевые риски в сфере межнациональных отношений. К таковым отнесены: конфликты доктринального характера, реликтовое антиколониальное мировоззрение, стереотипное восприятие этнических групп, а также последствия демографических трансформаций, вызванных массовыми миграциями и процесса-

Комар Яна Владимировна — к. и. н., доцент, Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации (Российская Федерация, 350051 Краснодар, ул. ш. Нефтяников, 32); старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект 32а). Эл. почта: komaryana2006@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8401-0190>

Пригарин Александр Анатольевич — д. и. н., ведущий научный сотрудник, профессор УН Института антропологии и этнологии, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская площадь, 6); ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект 32а). Эл. почта: prigarin.alexand@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6684-309X>

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 25-18-01040 «Этнокультурные ландшафты Донбасса и Новороссии: многообразие наследия и потенциал развития (2025–2027)», <https://rscf.ru/project/25-18-01040/>

ми урбанизации. Значительное внимание в работе уделяется критическому анализу государственной политики в отношении национальных меньшинств и оценке эффективности культурно-образовательных программ, направленных на формирование этнической толерантности и предотвращение межнациональных конфликтов. Авторы предлагают научно обоснованную систему рекомендаций по гармонизации межэтнических отношений, включающую образовательные, просветительские и интеграционные меры, адаптированные к специфике региона. Концептуальной основой предлагаемых решений выступает формирование консолидированной гражданской идентичности при сохранении этнокультурного многообразия и укреплении социальной солидарности между различными этническими группами.

Ключевые слова: Новороссия, межнациональные отношения, этнокультурное взаимодействие, этническая идентичность, конфликты стереотипов, риски межнациональных конфликтов

Ссылка при цитировании: Комар Я. В., Пригарин А. А. Историко-культурное наследие в кросс-культурных взаимодействиях народов в Северном Приазовье (восточных районах Новороссии) // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 152–166.

UDK: 327.5:323.1(477.6/.7)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/152-166

Научная статья

© Yana Komar, and Alexandr Prigarin

CULTURAL-HISTORICAL HERITAGE IN INTERETHNIC RELATIONS IN NORTHERN AZOV SEA AREA (EASTERN NOVOROSSIYA)

This article presents a comprehensive analysis of interethnic relations in Novorossiya—a historical and geographical region characterized by diverse ethnocultural traditions and complex dynamics of interethnic interaction. The study employs a multidimensional approach to examine the evolution of the region's ethnic composition, beginning with colonization processes in the 18th century, using historical-genetic and comparative-historical methods of analysis. The authors meticulously trace the transformation of the ethno-demographic structure of the territory under the influence of migration flows, state national policies, and socio-economic changes throughout the imperial, Soviet, and post-Soviet periods. Of particular scholarly significance is the analysis of the consequences of Soviet ethnic policies and post-Soviet transformations, which led to substantial shifts in the ethnic self-identification of the region's population and the nature of interethnic relations. The article develops a typology of ethnic identity issues, mechanisms of stereotyping, and conflict-inducing factors that have intensified in the context of recent geopolitical changes. Using an interdisciplinary approach that integrates methodological principles from ethnology, social psychology, political science, and conflict studies, the authors identify and systematize key risks in interethnic relations. These include: doctrinal conflicts, residual anti-colonial worldviews, stereotypical perceptions of ethnic groups, consequences of demographic transformations caused by mass mi-

gration and urbanization. Significant attention is devoted to a critical analysis of state policies toward national minorities and an assessment of the effectiveness of cultural and educational programs aimed at fostering ethnic tolerance and preventing interethnic conflicts. The authors propose a scientifically grounded set of recommendations for harmonizing interethnic relations, encompassing educational, awareness-raising, and integration measures tailored to the region's specificities. The conceptual foundation of these solutions lies in fostering a consolidated national identity while preserving ethnocultural diversity and strengthening social solidarity among different ethnic groups.

Keywords: *Novorossiya, interethnic relations, ethnocultural interaction, ethnic identity, stereotype conflicts, risks of interethnic conflicts*

Authors Info: **Komar, Yana V.** — Ph.D. in History, Associate Professor, Financial University under the Government of the Russian Federation (Krasnodar, Russian Federation); Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: komaryana2006@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8401-0190>

Prigarin, Alexandr A. — Dr. of History, Leading Researcher, Professor of the Educational and Scientific Center of Social Anthropology, the Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation); Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: prigarin.alexand@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6684-309X>

For citation: Komar, Y. V., and A. A. Prigarin. 2026. Cultural-Historical Heritage in Interethnic Relations in Northern Azov Sea Area (Eastern Novorossia). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 152–166.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 25-18-01040, <https://rscf.ru/project/25-18-01040/>

Введение

«Новые» или «исторические» регионы Российской Федерации представляют собой центральную и восточную часть историко-этнографического района «Новороссия», «Южная / Степная Украина» или «Северное Причерноморье и Приазовье». Даже в самом названии этих земель просматривается фронтирный характер населения в его историко-культурном развитии. С самого начала формирования этого района (конец XVIII — первая треть XIX вв.) данные территории характеризовались многоукладным характером своих жителей. Актуальность темы межнационального взаимодействия в регионе с исторически сложной этнокультурной структурой обусловлена политическими и социальными изменениями, произошедшими в Новороссии в последние десятилетия. Проблемы этнической идентичности, конфликты стереотипов, религиозные различия и процессы культурной интеграции требуют научного анализа и разработки рекомендаций для гармонизации межнациональных отношений. При этом, все эти деликатные проблемы не возможно корректно решить без учета самобытного исторического опыта взаимодействия народов в этом самобытном поликультурном регионе.

В процессе поиска актуальных материалов по теме межнациональных отношений в Новороссии было обнаружено, что доступность академических источников ограничена. Это может быть связано с тем, что межнациональные отношения в регионе являются сложной и деликатной темой, что может затруднить публикацию исследований, особенно если они содержат критические или противоречивые выводы. Следует отдать должное, что в последние годы в связи с интересом к региону возросло и количество работ стало увеличиваться.

Первая группа исследователей описывает исторический путь Новороссии от времен Екатерины II до современных событий в контексте российской истории, основываясь на архивных материалах (В. В. Артемов, П. П. Семенов-Тянь-Шанский, С. Н. Санжаров). В своей статье Артемов В. В. показывает, как имперская политика создавала основу для межэтнического взаимодействия, отмечает конфликты между казаками, крестьянами и колонистами, подчеркивает важность экономической кооперации, но не затрагивает постсоветский период, что ограничивает применимость к современности (Артемов 2024). П. П. Семенов-Тянь-Шанский подчеркивает историческую интеграцию разноэтнических групп под русской администрацией, указывает на конфликты, связанные с колонизацией и ассимиляцией, фокусируясь исключительно на дореволюционном периоде (Семенов-Тянь-Шанский 2014). С. Н. Санжаров проводит глубокий исторический анализ, основанный на архивных данных, но размышляет о регионе Новороссия, заселенным исключительно малороссами и русскими, недостаточное уделяя внимание современным этническим и социальным динамикам (Санжаров 2021).

Вторая группа исследователей дискутирует о судьбе данной территории в философском направлении. Например, В. Ю. Даренский утверждает, что ментальные конфликты в Украине обусловлены столкновением разных типов модерна, а их гармонизация возможна только в рамках реинтеграции евразийского пространства, но при этом сводит межнациональные отношения к противостоянию «русского» и «украинского», игнорируя более сложные этнические и социальные динамики. Автор выдвигает тезис о «новороссах» как новом этносе, что является спорным вопросом и не подтверждается большинством академических исследований (Даренский 2014). А. Л. Мясников описывает текущий конфликт как цивилизационный раскол, главная причина которого «украинский национализм» и западное влияние. Автор предлагает силовую интеграцию и идеологическую работу, игнорируя при этом локальные идентичности (Мясников 2024).

Третья группа исследователей рассматривает Новороссию как исторически сложный регион с динамичными идентичностями. А. А. Смирнов попытался проанализировать Новороссию как «русский проект» с XVIII по XXI в., сравнив регион с другими имперскими окраинами (Поволжье, Кавказ). Один из основных тезисов работы заключается в том, что Новороссия — зона постоянного переформатирования идентичностей, поэтому основной упор должен делаться на «мягкую силу» через культуру и образование (Смирнов 2024). К этой же группе следует отнести работу Е. Е. Жуковской, которая рассматривает Новороссию как регион с уникальными историческими и культурными особенностями, подчеркивается важность интеграции и гармонизации межнациональных отношений. Е. Е. Жуковская сосредоточена на практических решениях, предлагая конкретные примеры проектов и программ, делая акцент на роли НКО, «мягкой силе» и общественной дипломатии (Жуковская

2023). Материалы формата сборника хороши тем, что в них размещены кейсы локальных сообществ (Донбасс, Херсон, Одесса), фиксируется сложность идентичностей, анализируется роль СМИ, образования и войны в расколе общества, а также приводятся практические примеры grassroots-инициатив по диалогу, но с другой стороны материалы носят несистематизированный характер и варьируются от научных статей до текстов с явным пропагандистским уклоном (Чаленко 2023).

Анализ англоязычных источников показывает, что большинство из них являются вторичными и отражают различные интерпретации событий в Новороссии. Западные издания часто демонстрируют критическую позицию по отношению к России, что свидетельствует о политической предвзятости (Newman 2015; Toal 2015). Если посмотреть на материалы в разрезе 2015–2025 гг., то мы четко фиксируем сдвиг в риторике, что указывает на изменчивость идеологических конструктов вокруг Новороссии и демонстрирует, как внешнеполитические факторы влияют на локальные идентичности и конфликты (Sonne 2015).

Несмотря на жесткую бинарность «русские — украинцы», эти этнокультурные идентичности на современном этапе являются «заложниками» агрессивности, отражая мировоззренческие и политико-общественные установки больше, нежели культурно-этнографические. При этом, следует указать, что приазовский регион сформировался и воспроизводился на протяжении не менее двух столетий, как многокультурный в российском/советском/и, даже — украинском политико-социальном пространстве. И это предоставляло уже гуманитарной науке своеобразные эксперименты сохранения «инаковости» в условиях модернизации/урбанизации. Продуктивные разработки были практически синхронными первоначальным этапам формирования этого «плавильного котла» этничностей и продолжались с разной степенью интенсивности на протяжении всего времени воспроизводства этого феномена.

Это «этнографическое поле» выступало одним из принципиальных на ранних этапах развития нашей науки (подр. см.: Розуменко 2005–2009: 480–540). Отметим тут как компаративную перспективу многих народов (например, Скальковский 1836; 1838; 1850 и др.), так и внимание к отдельным этнокультурным традициям (Ястребов 1894; Державин 1914; Кеппен 1864; Клаус 1869 и т. д.). Именно эти продуктивные разработки были положены в советской науке в основу как исторических обобщений (Дружинина: 1955; 1959; 1970; 1981; Кабузан 1963; 1976), так и серьезных этнографических работ (Культурно-бытовые процессы 1979; Материальная культура 1979). Концепт «многонародности» (правда, в другой риторике) активно развивался в украинской историографии (Наулко 1975; 1998; Боряк 2006). Получают свое изучение и отдельные этнокультурные общности (например: Пачев 2007; Плесская 2008; Терентьева 1999 и др.). Преемственность последних этапов ярко иллюстрируют работы, посвященные албанскому населению Буджака и Приазовья (Иванова 2006; Новик 2016).

Для получения полной картины мы руководствовались принципом сочетаемости материалов из различных историографических ландшафтов, учитывая их потенциальную ангажированность. Таким образом, с одной стороны, речь идет об актуальной и «животрепещущей» теме межнациональных отношений в Новороссии, а с другой, ограниченность аналитических материалов, что, несомненно, свидетельствует о необходимости глубокого и подробного изучения данного вопроса.

Многообразие групп и внутренняя дифференциация

Кроме русских и украинцев, которые в отдельных регионах составляли не более трети от общего состава населения, здесь в Новороссии компактно проживали: евреи, немцы, молдаване, болгары, греки, гагаузы, армяне, албанцы и т. д. Отметим, что и внутри всех этих этнических общностей существовали и проявлялись различные социальные, конфессиональные и т. п. групповые различия. Например, среди русских — старообрядцы, молокане, духоборы, мещане, купцы и др.; среди украинцев — крестьяне, казаки, штундисты (будущие — баптисты), райки, мещане и т. д. Для болгар было характерным сохранение специфики своих предыдущих мест жительства, а для немцев — наряду с этим еще и религиозных особенностей (меннониты, католики, протестанты).

Следует также указать, что общность историко-этнографического района оказывается не такой уж гомогенной, здесь сложились и развивались отдельные субрайоны, отображающие, прежде всего, своеобразие населения, а также специфику исторического развития. Так, ДНР и ЛНР почти полностью составляют «Донбасс», который характеризуется достаточно ранней урбанизацией и модернизацией. В городских агломерациях этого региона этнокультурные процессы сформировали интернациональный состав населения, в котором тяжело просматриваются традиционные различия. Часть Запорожской области образует «Приазовье», где больше половины населения исторически представляли греков, болгар, гагаузов, албанцев, немцев, евреев и т. д. Даже русские на этих землях представляли собой религиозных диссидентов: молокан и духоборов. Херсонская область — «Нижнее Поднепровье» с заметным казацким субстратом в историческом разрезе. Основная масса сельского населения этого субрегиона составляла потомков украинских казаков и крестьян.

При этом, все вышеперечисленные общности создавали органический вариант региональных культуры, в котором воспроизводились как общие тенденции в развитии, так и своеобразие каждого из сегментов этнокультурной палитры. В основе этой «культуры добрососедства» находилось разделение труда и специализация, которая лишала конкурентной составляющей групповые практики, а сводила ее к торгово-экономической кооперации. Однако, регион порой поражал стрессами в этнической теме: так, несмотря на значительность иудейской составляющей в демографическом разрезе, именно здесь прошли самые кровавые и масштабные «еврейские погромы» и аналогичные трагедии во время Гражданской войны.

Историческая динамика

1920-е годы стали временем уникального этнокультурного подъема в Новороссии, регион переживал «национальное возрождение». В рамках политики коренизации (проводившейся в СССР для укрепления советской власти через поддержку национальных культур) регион пережил настоящий ренессанс этнического самосознания. На месте отдельных поселков и колоний формировались национальные советы, а в некоторых случаях — целые национальные районы, например, немецкие районы в Одесской и Днепропетровской областях; болгарские сельсоветы в Приазовье; греческие культурные автономии в Донбассе. В городах и крупных селах активно готовились национальные кадры — учителя, артисты, журналисты, функционировали театры (например, еврейские театры в Одессе); школы с преподаванием на родных

языках (немецкие, греческие, польские). Именно в этот период сложилось то культурно-лингвистическое многообразие и своеобразие, которое до сих пор определяет идентичность региона: русские, болгары, греки, евреи, немцы, молдаване, поляки и другие народы сосуществовали в гармонии.

Однако, уже в 1932–1934 гг. вся эта элементарная инфраструктура этнической мобилизации и структуризации была свернута, а ее проводники, нередко — репрессированы. Переход на русскоязычное образование привело к постепенной ассимиляции меньшинств. Этот период стал культурной катастрофой для многих народов Новороссии — их элиты были уничтожены, а институты самоорганизации разрушены на десятилетия.

Великая Отечественная война и послевоенные репрессии окончательно трансформировали этнокультурный облик региона. В ходе Холокоста были убиты десятки тысяч евреев Новороссии (особенно в Одессе, Николаеве, Херсоне). После войны еврейская община так и не восстановила прежнего влияния. В 1941 г. советские немцы были массово выселены в Сибирь и Казахстан. После войны депортации коснулись и тех, кто остался в оккупации (их обвиняли в коллаборационизме). Немецкие села опустели, а их культура исчезла из публичного пространства. В бывшие немецкие и еврейские поселки переселялись из многих мест Европейской части СССР: переселенцы из России и восточных областей УССР (из-за послевоенного дефицита рабочих рук); участники операции «Висла» (1947) — украинцы и лемки из Польши (их размещали в бывших немецких колониях); мигранты из западных областей УССР (особенно после коллективизации). Интересно, что именно тогда в регионе появилось пренебрежительное прозвище «бандеры» и «вуйки» — так местные жители называли переселенцев с Западной Украины, которых подозревали в связях с ОУН-УПА.

Периодом резких трансформаций стали для Новороссии 1920–1940-е годы: сначала — краткий расцвет национальных культур; затем — их насильственное подавление; наконец — демографические катастрофы, изменившие лицо региона. Эти процессы предопределили многие современные проблемы: утрата языкового разнообразия (например, почти исчезли немецкий, идиш, греческий в публичной сфере); разрыв исторической памяти (потомки депортированных немцев или уничтоженных евреев часто не знают о своих корнях); конфликт идентичностей (например, противоречия между «старожилами» и потомками послевоенных переселенцев).

Послевоенный период ознаменовался интенсивной урбанизацией Новороссии, особенно в Донбассе, где потребности восстановления и развития промышленности требовали значительных трудовых ресурсов. Кроме непосредственных переселений из сельской местности в города внутри региона, Северное Причерноморье и Приазовье привлекали трудовые ресурсы практически со всего СССР. Это, естественно, усложнило этническую структуру населения. Данный процесс имел несколько ключевых аспектов, сочетая как внутрирегиональную миграцию (массовый переток сельского населения в города (Донецк, Луганск, Мариуполь, Запорожье, Днепрпетровск); формирование промышленных центров, где доля городского населения к 1970-м годам превышала 80%; разрушение традиционного сельского уклада жизни многих этнических групп (болгар, греков, гагаузов), так и всесоюзный характер миграционных потоков (русские и украинцы из центральных областей РСФСР и УССР; белорусы, представители народов Поволжья и Северного Кавказа; жители республик Средней Азии и Закавказья).

Вместе с тем, достаточно взвешенная национальная политика, декларируемый «интернационализм» не позволял развиваться ни одному из этнических конфликтов. Создается парадоксы советской модели: сохранение элементов этнической идентичности при доминировании русской культуры и формальное равенство при фактическом преобладании русско-украинского компонента в управлении.

Последнее десятилетие СССР принесло новые демографические изменения: беженцы из зон межнациональных конфликтов (армяне из Сумгаита и Баку (после событий 1988–1990 гг.), турки-месхетинцы из Средней Азии, греки-понтийцы из зон грузино-абхазского противостояния, молдаване из Приднестровья и т. д.

В украинский период эмансипация и, даже — идеализация этничности приводит не только к манифестации «титული нации», но и вызывает существенную этнизацию среди «национальных меньшинств». Именно такой правовой статус получают более четверти всех граждан Украины и почти половина от всех жителей Новороссии по Закону Украины «О национальных меньшинствах» (22.06.1992 г.): официальное признание 27% граждан Украины (и до 45% жителей Новороссии) представителями нацменьшинств; гарантии языковых и культурных прав для 130 этнических групп; создание правовой базы для этнокультурной автономии.

В то время как украинская идентичность активно конструировалась как государствообразующая, меньшинства получили беспрецедентные возможности для самоорганизации. В Одесской области было зарегистрировано 17 национально-культурных обществ только в первый год действия закона. В Донецке открылись болгарские, греческие и еврейские культурные центры. В Крыму возродилось движение крымских татар. Этот же закон, гарантируя свободное развитие своего языка и культуры, стимулировал появление «новых» общностей в регионе за счет миграции из ряда стран (например, Турция, Греция и т. д.). Интеллигенция как «старых», так и «новых» этнических групп активно включилась в выстраивание своего образования, институций культуры и, даже — политики. Не последнюю роль в этих процессах играли «исторические Родины» этих групп: Румыния, Болгария, Греция, Германия и т. д. Существовали образовательные и историко-культурные программы, направленные на поддержку этих бывших соотечественников. В результате, были не только созданы структуры этнической мобилизации, но и часть этих групп эмигрировало в эти страны, что существенно усилило «депопуляцию» Украины.

К началу 2000-х годов этнический фактор в Новороссии превратился в значимую политическую силу, что проявилось в нескольких взаимосвязанных процессах. С одной стороны, активно формировались этнические лобби в местных советах, создавались национальные партии (такие как «Союз болгар Украины»), а этнический ресурс стал важным инструментом в избирательных кампаниях. Кульминацией этого этапа стало принятие в 2012 г. Закона «Об основах государственной языковой политики» (03.07.2012), который легализовал двуязычие в 13 регионах и фактически признавал русский язык вторым по значимости. Однако у этой политики мультикультурализма оказалась и обратная сторона: массовая эмиграция квалифицированных специалистов в страны ЕС (до 300 тыс. представителей меньшинств к 2014 г.), демографический дисбаланс в сельской местности и рост националистических настроений как реакция на усиление этнических сообществ.

Резкий поворот произошел в 2014 г., когда отмена языкового закона 23 марта стала символическим завершением эпохи этнического плюрализма. Непосредствен-

ными последствиями стали закрытие почти половины национальных школ, прекращение финансирования большинства культурных программ и массовый исход национальной интеллигенции. В долгосрочной перспективе это привело к потере доверия меньшинств к украинскому государству, ускорению депопуляции регионов и радикализации части этнических сообществ. Эти внутренние процессы быстро приобрели геополитическое измерение — языковой вопрос превратился в инструмент внешней политики, проблема прав меньшинств была включена в международные переговоры, а через призму этничности стал формироваться образ внешнего и внутреннего врага, что существенно повлияло на дальнейшее развитие региона.

Современные вызовы (2014–2024): демографические изменения и конфликты идентичностей

Период 2014–2022 гг. кардинально изменил этнический состав населения Новороссии. Эти изменения носили как принудительный, так и добровольный характер, что привело к значительной трансформации межнациональных отношений в регионе. В первые годы после событий 2014 г. наблюдалась активная репатриация отдельных этнических групп, инициированная их историческими родинками. Так, регион покинули: евреи (около 10 тыс. человек) — потомки тех, кто не уехал в ходе массовой эмиграции 1989–1995 гг.; чехи (около 1,5 тыс.); немцы (примерно 1 тыс.); частично греки и болгары (не более 2% от общин, насчитывавших 98 тыс. и 36 тыс. соответственно). Этот процесс привел к сокращению этнокультурного разнообразия, особенно в городах, где данные группы играли заметную роль в экономической и культурной жизни.

Отдельным фактором стали миграции религиозных меньшинств, в частности протестантских общин (евангелистов, баптистов, пятидесятников и т. д.), которые столкнулись с давлением как со стороны украинских властей, так и со стороны властей ЛНР и ДНР. Их отъезд в другие страны привел к исчезновению целых религиозно-этнических анклавов, что ослабило гражданское общество региона.

На территориях, оставшихся под контролем Киева, межнациональные отношения приобрели откровенно дисгармоничный характер. Русофобия, возведенная в ранг государственной политики, затронула не только русских, но и другие этнические группы — молдаван, болгар, гагаузов, чьи культурные организации (музеи, школы, фольклорные коллективы) оказались фактически маргинализированы. К 2013 г. были созданы полноценные общественные национально-культурные общества, музеи, школы, фольклорные коллективы и т. д., а после 2014 г. представители «неукраинской Украины» оказались блокируемы в публичном пространстве националистического режима.

Концепт «єдності» (единства) на практике означал подавление любых форм национально-культурного возрождения, не вписывающихся в украинский националистический нарратив. Местная элита пребывала в растерянности от того, что не понимала, что делать с многочисленными единицами культурно-образовательной инфраструктуры. Ранее поддерживавшие этнокультурные инициативы оказались перед дилеммой: либо подчиниться новой идеологии, либо исчезнуть. В результате многие организации продолжали существовать лишь формально, вынужденно акцентируя темы «голодомора» и «депортаций» и других сюжетов антирусской направленности, что еще больше углубляло межэтническую разнью.

С началом Специальной военной операции (СВО) демографическая ситуация в Новороссии претерпела новые изменения. Говорить о количественном измерении даже в демографическом плане не приходится — в связи с отсутствием этих данных в публичном пространстве. Но можно предположить, что общее сокращение населения не менее чем в 2–2,5 раза за счет: массовой эвакуации в Россию и третьи страны; вынужденных переселений внутри региона. При этом сельские этнические анклавы (греческие, албанские, молдавские, болгарские, гагаузские) сохранились, хотя и сократились численно. Это свидетельствует о том, что коренные группы, в отличие от городского населения, оказались менее мобильны и более привязаны к своей земле.

Помимо уже описанных процессов, можно выделить три дополнительных аспекта, влияющих на межэтническую ситуацию:

1. Усиление этнической замкнутости. Из-за военных действий и политики Киева, направленной на ассимиляцию, многие меньшинства стали более закрытыми. Например, болгары и гагаузы, ранее активно взаимодействовавшие с русскими и украинцами, теперь избегают публичной демонстрации своей идентичности, опасаясь репрессий. Это ведет к фрагментации общества и росту взаимного недоверия.
2. Политизация этничности. Власти Украины используют этнические различия как инструмент давления. Например, молдаван и гагаузов принуждают отказываться от пророссийских симпатий, угрожая лишением социальных льгот. Это искусственно нагнетает конфликты внутри общин, где часть населения вынуждена демонстрировать лояльность Киеву, а другая — скрытно поддерживает связи с Россией.
3. Утрата культурной инфраструктуры. Закрытие национальных школ, музеев и СМИ привело к разрыву межпоколенческой передачи традиций. Молодежь, лишенная доступа к образованию на родном языке, быстро ассимилируется, что в долгосрочной перспективе грозит исчезновением целых этнических групп в регионе.

Ключевые риски и пути гармонизации

Эксперты в этом регионе отмечают дефицит и нехватку эмпирических данных о фактическом стоянии и рисках в «национальных вопросах». Так, ни один из нас не рискнет оценивать состав и структуру населения — последняя перепись была проведена в 2001 г. (!). При этом, очевидны риски, которые проявляются и которых возможно избежать в последующем. Попробуем их сгруппировать и обозначить, а также наметить возможные векторы их преодоления.

1. *Риски «конфликтов доктрин».* В этом контексте достаточно успешно идут процессы «контрпропаганды». Именно она позволяет преодолеть данную разновидность конфликтов, которые присутствовали в бывшем украинском социуме. Уверены, что только таким способом можно развенчать русофобию, которая укоренилась через образование и культурные акции среди украинских граждан среднего и младшего возрастов. Простым «импортом» стандартов и учебных пособий в средние школы с целью сохранения и воспроизводства «этнической картины» мира не обойтись — это крайне важное и нужное дело, но недостаточное. Заменить этническую номенклатуру бинарным путем, оставив ее «субъектность» в качестве фактора исто-

рического процесса не приведет к ожидаемым результатам. Историческая память региона, которая была «изнасилована» в угоду нацистской идеологии, требует планомерной и системной реставрации. Здесь мы имеем дело не столько с региональным вариантом общероссийской идентичности, сколько с самобытным и выразительным феноменом. Здесь «единство и многообразие» как устойчивая категория общественного сознания россиян выступала и выступает в своих ярких формах и проявлениях. Это можно использовать как на уровне общегосударственном — «НовоРОССИЯ», так и путем формирования краеведчески-регионального компонента в образовании. Именно внимание к «малой Родине» позволит разрушить/деконструировать предыдущий гранд-нарратив и встроить локальный опыт в общий российский контекст.

2. *Риски «реликтового антиколониального мировоззрения»* (или «ждуны», которые присутствуют в местном обществе). Сами по себе эти категории людей «рисками» не являются и не стоит осознать их как угрозу. Крайне деликатно и корректно требуется препарирование их стереотипов, с разрушением их в стиле «постколониального письма». Например, для них недостаточно разрешить «георгиевскую ленту» — они не оценят эмансипацию этого символа. Большая часть из такого рода жителей не являются носителями русофобских взглядов и их трансляторами, являясь пассивными жертвами десятилетий пропаганды. Деконструкция их чаяний может идти через солидарность с ценностями российского общества, которые они, итак, разделяют (гуманизм, многоликость, демократия, свобода и т. д.). Во многом они уже убедились во время периода адаптации к российским стандартам на повседневном уровне. Их активно стоит включать в общие акции и совместные мероприятия, делая их основными участниками и акторами, как в Новороссии, так и за ее пределами.

3. *Риски «конфликта стереотипов»* особенно могут проявляться в иноэтничной среде жителей Новороссии. Гармонизация взаимодействия между представителями различных конфессий и культур может подразумевать целый набор просветительский процедур. Если для традиционного общества эти задачи решали бытовые контакты, а в XX в. — наличие советского интернационального образования, то на украинском этапе они не были реализуемы. Капсулирование и атомизация в рамках «национального образования» приводили нередко к радикальным формам этнизации общественной жизни и политики. На сегодняшний момент, российское федеральное законодательство в национально-культурной сфере позволяет эффективно воспроизводить свою «инаковость». Знакомство и овладение его потенциала явно позволит национальной элите мобилизовать «национальные меньшинства» в должном направлении. Школы, классы, музеи, дома культуры, фольклорные коллективы и т. п. выступают важнейшими субъектами и факторами как отстраивания привычной этнической инфраструктуры, так и интеграции в общероссийскую действительность. Для этого необходимо просвещать и работать с национальной элитой греков, болгар, гагаузов, албанцев и т. д. Вместе с тем, стоит усовершенствовать практику отдыха детей и молодежи из этих групп в Крыму или Краснодарском крае. Было бы желательно создание лагерей межнациональной гармонии, где кроме досуга, дети бы знакомились с себе подобными представителями этнических групп. Такого рода просвещение позволило бы избежать конфликтов в дальнейшем.

Выводы

Новороссия представляет собой уникальный полиэтнический регион, где на протяжении веков сформировалась сложная мозаика идентичностей. Исторически межнациональные отношения здесь развивались в условиях относительной стабильности благодаря советскому интернационализму и экономической кооперации, которые долгое время сдерживали потенциальные конфликты. Однако кризис, начавшийся в 2014 г., коренным образом изменил ситуацию. С одной стороны, он был вызван политизацией этничности, проявившейся в официальной русофобии и националистической риторике. С другой — демографическими потрясениями, включающими массовые миграции и значительную депопуляцию региона.

Таким образом, в современных условиях гармонизация межнациональных отношений в Новороссии требует комплексного подхода. Прежде всего, необходимо восстановление доверия между различными этническими группами через образовательные и культурные программы. Особое внимание следует уделять учету локальной специфики — например, особенностям идентичности в промышленном Донбассе в сравнении с греческими анклавами Приазовья. Важнейшим направлением должна стать активная работа с молодёжью, направленная на предотвращение передачи конфликтных стереотипов новым поколениям.

Для дальнейшего исследования данный материал представляет особую ценность как кейс «управляемого многообразия». Он позволяет проследить, как различные исторические практики — советские, украинские и российские — влияли на динамику межнациональных отношений. Уверены, что эти щепетильные вопросы нуждаются в постоянном внимании и анализе со стороны, как общественных структур, так и академического сообщества. Как показывает опыт развития подобных проблем, если ими не занимаются учеными, то чувствительные вопросы «межнациональных отношений» крайне стремительно становятся полями для спекуляций и манипуляций со стороны внешних сил.

Источники и материалы

- Newman — Newman D. Ukraine Crisis: What is Novorossiia Role? BBC. <http://www.bbc.com/news/world-europe-31490416> (дата обращения: 26.03.2025).
- Sonne — Sonne P. “Novorossiia” Falls from Putin’s Vocabulary as Ukraine Crisis Drags. The Wall Street Journal. <http://www.wsj.com/articles/novorossiia-falls-from-putins-vocabulary-as-ukraine-crisis-drags-1432936655> (дата обращения: 26.03.2025).
- Toal, O’Loughlin — Toal G., O’Loughlin, J. What People in Southeast Ukraine Really Think of Novorossiia. The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/news/monkey-cage/wp/2015/05/25/what-people-in-southeast-ukraine-really-think-of-novorossiia> (дата обращения: 26.03.2025).

Научная литература

- Артемюв В. В. Рождение Новороссии: от Екатерины II до Александра I. М.: Вече, 2024. 413 с.
- Боряк О. О. Україна: етнокультурна мозаїка. Київ: Либідь, 2006. 325 с.
- Даренский В. Ю. Региональные типы модерна в Украине как источник ментальных конфликтов // Историческая психология и социология истории. 2014. Т. 7. № 1. С. 38–55.
- Державин Н. С. Болгарские колонии в России (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии). Материалы по славянской этнографии // Сборник за народни умотворения и народопис. Т. XXV. София: Държавна печатница, 1914. 259 с.

- Дружинина Е. И. Кучук-Кайнарджийский мир 1774 года. М.: Изд-во АН СССР, 1955. 368 с.
- Дружинина Е. И. Северное Причерноморье в 1775–1800 гг. М.: Изд-во АН СССР, 1959. 279 с.
- Дружинина Е. И. Южная Украина 1800–1825 гг. Москва, 1970. 253 с.
- Дружинина Е. И. Южная Украина в период кризиса феодализма. 1825–1860 гг. М., 1981. 215 с.
- Жуковская Е. Е. Интеграция исторических территорий Новороссии в единое государственное пространство Российской Федерации // Власть. 2023. Т. 31, № 5. С. 46–57. <http://doi.org/10.31171/vlast.v31i5.9777>
- Иванова Ю. В. Албанцы и их соседи. Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М.: Наука, 2006. 367 с.
- Кабузан В. М. Заселение Новороссии (Екатеринославской и Херсонской губерний) в XVIII–первой половине XIX века (1719–1858 гг.). М.: Наука, 1976. 307 с.
- Кабузан В. М. Народонаселение России в XVIII — первой половине XIX в. (по материалам ревизии. Ин-т истории. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1963. 230 с.
- Кеппен П. И. Хронологический указатель материалов для истории инородцев Европейской России. СПб., 1864. 510 с.
- Клаус А. А. Наши колонии. Опыты и материалы по истории и статистике иностранной колонизации в России. Вып. 1. СПб.: Типограф. В. В. Нусвальта, 1869. 92 с.
- Культурно-бытовые процессы на юге Украины. / АН СССР. Ин-т этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Отв. ред. Ю. В. Иванова. М.: Наука, 1979. 191 с.
- Материальная культура компактных этнических групп на Украине. Жилище. Отв. ред. М. Г. Рабинович. М.: Наука, 1979. 190 с.
- Мясников А. Л. Новороссия. ВоЗвращение: краткая история от Екатерины II до Путина. М.: Вече, 2024. 335 с.
- Наулко В. И. Хто і відколи живе в Україні. Київ, 1998. 79 с.
- Наулко В. И. Развитие межэтнических связей на Украине. Киев: Наукова думка, 1975. 276 с.
- Новик А. А., Иванова-Бучатская Ю. В., Ермолин Д. С., Дугушина А. С., Морозова М. С. «Приазовский отряд». Язык и культура албанцев Украины. СПб: Кунсткамера, 2016. Т. 1–2.
- Пачев С. И. Возникновение болгарских сел в Северном Приазовье (1861–1863). Мелитополь: Издат. дом МГТ, 2007. 88 с.
- Плесская Э. Г. Немцы Причерноморья. Одесса, 2008. 135 с.
- Розуменко Ю. Г. Этнографическое изучение населения Юга Украины в XIX — начале XX вв. // Stratum plus. 2005-2009. № 6. С. 480–540.
- Санжаров С. Н. О формировании терминов «Южная Русь», «Малая Русь», «Малороссия», «Новороссия» и «Украина» для обозначения административно-территориальных единиц (земель) Руси и российского государства // Проблемы права: теория и практика. 2021. № 56. С. 34–42.
- Семенов-Тянь-Шанский П. П. Малороссия. Новороссия. Крым = Новороссия: полная история южного русского края. М.: Алгоритм, 2014. 285 с.
- Скальковский А. А. Опыт статистического описания Новороссийского края. ред. Глав. стат. ком. Новороссийского края. Ч. 1–2. Одесса: тип. Л. Нитче, 1850–1853. Ч. 1: География, этнография, народосчисление Новороссийского края. 1850. 366 с.; Ч. 2: Хозяйственная статистика Новороссийского края. 1853. 552 с.
- Скальковский А. А. Хронологическое обозрение истории Новороссийского края. Ч. 1. С 1730 по 1796. Одесса, 1836. 289 с.; Ч. 2. С 1796 по 1823. Одесса, 1838. 351 с.
- Смирнов А. А. Проект Новороссия. История русской окраины. М.: Родина, 2024. 350 с.
- Терентьева Н. А. Греки в Украине: экономическая и культурно-просветительская деятельность (XVII–XX вв.). К., 1999. 351 с.
- Чаленко А. Э. Новейшая история Новороссии: сборник статей и интервью (2007–2022). Федеральная национально-культурная автономия «Украинцы России». СПб: Алетейя, 2023. 606 с.
- Ястребов В. Н. Материалы по этнографии Новороссийского края. Одесса, 1894. 202 с.

References

- Artemov, V. V. 2024. *Rozhdenie Novorossii: ot Ekateriny II do Aleksandra I* [The Birth of New Russia: From Catherine II to Alexander I]. Moscow: Veche. 413 p.
- Boryak, O. O. 2006. *Ukraina: etnokul'turna mozaika* [Ukraine: an Ethnocultural Mosaic]. Kiev: Libid'. 325 p.
- Chalenko, A. E. 2023. *Noveishaia istoriia Novorossii: sbornik statei i interv'iu (2007–2022)* [The Modern History of New Russia: A Collection of Articles and Interviews (2007–2022)]. Saint Petersburg: Aletea. 606 p.
- Darenskii, V. Yu. 2014. Regional'nye tipy moderna v Ukraine kak istochnik mental'nykh konfliktov [Regional Types of Modernity in Ukraine as a Source of Mental Conflicts]. *Istoricheskaia psihologiia i sotsiologiia istorii* 7(1): 38–55.
- Derzhavin, N. S. 1914. Bolgarskie kolonii v Rossii (Tavricheskaya, Hersonskaya i Bessarabskaya gubernii). Materialy po slavyanskoj etnografii. In *Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis* [Collection of Folk Tales and Folklore]. Vol. XXV. Sofiya: D'rzhavna pechatnica, 1914. 259 p.
- Druzhinina, E. I. 1955. *Kuchuk-Kainardzhiskii mir 1774 goda* [The Kuchuk-Kainarji Peace Treaty of 1774]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 368 p.
- Druzhinina, E. I. 1959. *Severnoe Prichernomor'e v 1775–1800 gg.* [The Northern Black Sea Region in 1775–1800]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 279 p.
- Druzhinina, E. I. 1970. *Yuzhnaya Ukraina 1800–1825 gg.* [Southern Ukraine in 1800–1825]. Moscow. 253 p.
- Druzhinina, E. I. 1981. *Yuzhnaya Ukraina v period krizisa feodalizma. 1825–1860 gg.* [Southern Ukraine During the Crisis of Feudalism. 1825–1860]. Moscow. 215 p.
- Ivanova, Yu. V. (ed.). 1979. *Kul'turno-bytovye protsessy na yuge Ukrainy* [Cultural and Everyday Processes in Southern Ukraine]. Moscow: Nauka. 191 p.
- Ivanova, Yu. V. 2006. Albancy i ikh sosedi [Albanians and Their Neighbors]. Moscow: Nauka. 367 p.
- Kabuzan, V. M. 1963. *Narodomaselenie Rossii v XVIII — pervoi polovine XIX v. (po materialam revizii)* [The Population of Russia in the 18th — First Half of the 19th Century (Based on Revision Materials)]. Moscow: AN SSSR. 230 p.
- Kabuzan, V. M. 1976. *Zaselenie Novorossii (Ekaterinoslavskoi i Khersonskoi gubernii) v XVIII — pervoi polovine XIX veka (1719–1858 gg.)* [The Settlement of Novorossiia (Ekaterinoslav and Kherson Provinces) in the 18th — First Half of the 19th Century (1719–1858)]. Moscow: Nauka. 307 p.
- Köppen, P. I. 1864. *Khronologicheskii ukazatel' materialov dlia istorii inorodtsev Evropeiskoi Rossii* [Chronological Index of Materials on the History of Non-Slavic Peoples in European Russia]. Saint Petersburg: Tipografiia Imperatorskoi Akademii nauk. 510 p.
- Klaus, A. A. 1869. *Nashi kolonii. Opyty i materialy po istorii i statistike inostrannoi kolonizatsii v Rossii* [Our Colonies: Studies and Materials on the History and Statistics of Foreign Colonization in Russia]. Vol. 1. Saint Petersburg: Tipografiya V. V. Nusval'ta. 92 p.
- Myasnikov, A. L. 2024. *Novorossiia. Vozvrashenie: kratkaya istoriya ot Ekateriny II do Putina* [New Russia. The Return: A Brief History from Catherine II to Putin]. Moscow: Veche. 335 p.
- Naulko, V. I. 1975. *Razvitie mezhetnicheskikh svyazei na Ukraine* [The Development of Interethnic Relations in Ukraine]. Kiev: Naukova dumka. 276 p.
- Naulko, V. I. 1998. *Khto i vidkoly zhyve v Ukraini* [Who and Since When Lives in Ukraine]. Kiev: Golovna spetsializovana redaktsiia literaturi movami natsional'nykh menshin Ukraini. 79 p.
- Novik, A. A., Yu. V. Ivanova-Buchatskaya, D. S. Ermolin, A. S. Dugushina, and M. S. Morozova. 2016. *"Priazovskii otryad". Yazyk i kul'tura albansev Ukrainy* ["The Azov Detachment". Language and Culture of the Albanians of Ukraine]. 2 vols. Saint Petersburg: Kunstkamera.

- Pachev, S. I. 2007. *Vozniknovenie bolgarskikh sel v Severnom Priazov'e (1861–1863)* [The Emergence of Bulgarian Villages in the Northern Azov Region (1861–1863)]. Melitopol': Izdatel'skii dom MGT. 88 p.
- Pleskaya, E. G. 2008. *Nemtsy Prichernomor'ia* [Germans of the Black Sea Region]. Odessa: Astroprint. 135 p.
- Rabonovich, M. G. (ed.). 1979. *Material'naya kul'tura kompaktnykh etnicheskikh grupp na Ukraine. Zhilishche* [The Material Culture of Compact Ethnic Groups in Ukraine. Housing]. Moscow: Nauka. 190 p.
- Rozumenko, Yu. G. 2005–2009. Etnograficheskoe izuchenie naseleniya Yuga Ukrainy v XIX — nachale XX vv. [Ethnographic Study of the Population of Southern Ukraine in the 19th — Early 20th Centuries]. *Stratum plus* 6: 480–540.
- Sanzharov, S. N. 2021. O formirovanii terminov «Yuzhnaya Rus'», «Malaya Rus'», «Malorossiya», «Novorossiya» i «Ukraina» dlya oboznacheniya administrativno-territorial'nykh edinit (zemel') Rusi i rossiiskogo gosudarstva [On the Formation of the Terms “Southern Rus”, “Little Rus”, “Little Russia”, “Novorossiya” and “Ukraine” for Designating Administrative-Territorial Units (Lands) of Rus' and the Russian State]. *Problemy prava: teoriya i praktika* 56: 34–42.
- Semenov-Tyan-Shanskii, P. P. 2014. *Malorossiya. Novorossiya. Krym = Novorossiya: polnaya istoriya yuzhnogo russkogo kraia* [Little Russia. Novorossiya. Crimea = Novorossiya: The Complete History of the Southern Russian Region]. Moscow: Algoritm. 285 p.
- Skalkovskii, A. A. 1836–1838. *Khronologicheskoe obozrenie istorii Novorossiiskogo kraia* [Chronological Review of the History of the Novorossiysk Region]. 2 vols. Vol. 1: *S 1730 po 1796* [From 1730 to 1796]. 1836. 289 p. Vol. 2: *S 1796 po 1823* [From 1796 to 1823]. Odessa. 351 p.
- Skalkovskii, A. A. 1850–1853. *Opyt statisticheskogo opisaniia Novorossiiskogo kraia* [Statistical Description of the Novorossiysk Region]. 2 vols. Vol. 1: *Geografia, etnografia, narodoschislenie Novorossiiskogo kraia* [Geography, Ethnography, and Demography of the Novorossiysk Region]. 1850. 366 p. Vol. 2: *Khozyaistvennaia statistika Novorossiiskogo kraia* [Economic Statistics of the Novorossiysk Region]. Odessa: Tipografiia L. Nitche. 552 p.
- Smirnov, A. A. 2024. *Proekt Novorossii. Istoriia russkoi okrainy* [The Novorossiya Project: The History of a Russian Borderland]. Moscow: Rodina. 350 p.
- Terentieva, N. A. 1999. *Greki v Ukraine: ekonomicheskaya i kul'turno-prosvetitel'skaya deiatel'nost' (XVI–XX vv.)* [Greeks in Ukraine: Economic and Cultural-Educational Activities (16th–20th Centuries)]. Kiev: Akvilon-press. 351 p.
- Yastrebov, V. N. 1894. *Materialy po etnografii Novorossiiskogo kraia* [Materials on the Ethnography of the Novorossiysk Region]. Odessa: Tipografiia Okruzhnogo shtaba. 202 p.
- Zhukovskaya, E. E. 2023. Integratsiia istoricheskikh territorii Novorossii v edinoe gosudarstvennoe prostranstvo Rossiiskoi Federatsii [Integration of the Historical Territories of Novorossiya into the Unified State Space of the Russian Federation]. *Vlast'* 31(5): 46–57. <http://doi.org/10.31171/vlast.v31i5.9777>

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/167-180

Научная статья

© М. О. Нессар

АРМЯНСКАЯ ОБЩИНА АФГАНИСТАНА В XVII–XX вв.

Настоящая работа — анализ исторической судьбы армянской диаспоры в Афганистане. Эта уникальная группа представляет собой малоизученное этническое и религиозное меньшинство. Хронологические рамки работы охватывают период Нового времени. Это позволяет проследить полный жизненный цикл общины, начиная от ее становления в качестве влиятельной торговой и ремесленной группы, через постепенную интеграцию в элитные слои афганского общества и заканчивая последующим стремительным упадком. Особое внимание уделяется механизмам сохранения коллективной идентичности в условиях инокультурного окружения. Для понимания проблематики автор на основе мемуарных источников реконструирует быт и культурную жизнь армян. Доказывается, что изначальная устойчивость и самобытность общины были обеспечены уникальной для региона средой веротерпимости, которая характеризовала афганское общество того периода. Однако кризис диаспоры объясняется сочетанием внутренних и внешних факторов. Ключевую роль сыграла утрата политического иммунитета в процессе централизации государства при эмире Абдуллахман хане. Парадоксальным образом, успешная интеграция, достигшая высшей точки в династическом браке при Дост Мохаммад-хане, в дальнейшем предопределила уязвимость армян, сделав их заложниками междоусобных конфликтов. Наряду с этим, существенное влияние оказали глобальные геополитические процессы, такие как усиление британского колониального влияния в Азии и трансформация сухопутных торговых путей, что подорвало экономические основы существования диаспоры. В заключении автор обосновывает перспективность дальнейшего изучения темы через комплексный подход, который включает работу с архивными материалами и проведение полевых исследований на территории Афганистана.

Ключевые слова: Афганистан, армяне, армянская община, Исхак-хан

Ссылка при цитировании: Нессар М. О. Армянская община Афганистана в XVII–XX вв. // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 167–180.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/167-180

Original article

© Omar Nessar Mohammad

THE ARMENIAN COMMUNITY IN AFGHANISTAN (XVIITH–XXTH CENTURIES)

This paper provides a comprehensive analysis of the historical trajectory of the Armenian diaspora in Afghanistan, an understudied ethnic and religious minority. The study focuses on the modern period, tracing the community's full life cycle from its rise as an influential trade and craft group and integration into the elite Afghan society, to its subsequent rapid decline. The research emphasizes the mechanisms used to preserve collective identity within a foreign cultural environment, reconstructing the daily life and cultural practices of the Armenians using memoir sources. It is argued that the community's initial stability was due to the region's unique environment of religious tolerance prevalent in Afghan society at the time. The diaspora's crisis is attributed to both internal and external factors. A critical turning point was the loss of political immunity during the centralization of the state under Emir Abdur Rahman Khan. Ironically, their successful integration, culminating in a dynastic marriage during Dost Mohammad Khan's reign, eventually led to their vulnerability, making them hostages in local power struggles. Global geopolitical shifts, such as increased British influence and changing trade routes, further eroded the community's economic base. The conclusion highlights the need for continued comprehensive research, utilizing archival materials and future field studies in Afghanistan to further explore this subject.

Keywords: Afghanistan, Armenians, Armenian community

Author Info: Nessar, Omar M. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Center for Near and Middle East Studies, Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: nessar@yandex.ru

For citation: Nessar, O. M. 2026. The Armenian Community in Afghanistan (17th–20th Centuries). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 167–180.

Методология и материалы

Тема армянской общины Афганистана остается неразработанной в современной отечественной историографии, что выражается в отсутствии специализированных исследований, посвященных данному феномену. Вместе с тем, отдельные аспекты её истории нашли отражение в работах, сфокусированных, во-первых, на социально-экономических процессах XIX в. в Афганистане (Окимбеков 2025) и, во-вторых, на изучении правового и социального положения немусульманских общин региона в различные исторические периоды (Куповецкий 1992; Григорьев 2017). При этом следует подчеркнуть, что реконструкция истории общины в трудах отечественных авторов в значительной степени опирается на анализ исследований их зарубежных коллег, включая данные, полученные в ходе полевых изысканий британских путешественников и археологов.

Аналогичная картина характерна и для афганской историографии, где история армянской общины освещается фрагментарно и базируется на трудах зарубежных авторов (см., например, *Kakar* 2006; *Abdur Rahman* 1900; *Koxzad* 1950). Можно предположить, что слабая изученность обусловлена высокой степенью интеграции армян в афганское общество, из-за чего они не выделялись на общем фоне и не становились объектом пристального внимания историков, в отличие от других немусульманских меньшинств.

Что касается источников на армянском языке, то они не были подвергнуты системному анализу в рамках настоящего исследования. Тем не менее, в ходе мониторинга ненаучного дискурса с применением инструментов искусственного интеллекта были выявлены фрагментарные данные, содержащие отдельные упоминания об армянах на территории Афганистана. При этом нельзя исключать, что авторы подобных публикаций могли подразумевать армян, проживавших в сопредельных регионах, например, на территории Персии и Индии.

Несмотря на то что в зарубежной, преимущественно англоязычной, научной традиции теме армянской общины в Афганистане уделяется больше внимания, она по-прежнему носит периферийный характер, а специализированные монографии по этой проблематике отсутствуют. В этом контексте особую ценность приобретают первоисточники (мемуары и отчёты археологов, путешественников, дипломатов и врачей). В частности, труды Чарльза Массона (*Masson* 1844), Александра Бернса (*Burnes* 1834), Джона Грея (*Gray* 1895) и других заложили основу для последующих исследований. На их базе и с привлечением современных работ, включая исследования британского востоковеда Джонатана Л. Ли (*Lee* 2002; *Lee* 2018) и публикации других авторов (*Contadini et al.* 2002; *Seth* 1937; *Bonotto* 2023; *Lockhart* 1938), стало возможным воссоздать отдельные аспекты жизни армянской общины в Афганистане.

Методологической основой верификации исторических событий и биографических данных выступила кросс-верификация, осуществлявшаяся путём сопоставления сведений из трудов отечественных (*Ромодин* 1990) и зарубежных (*Adamec* 1975) авторов.

Учитывая отмеченную фрагментарность и недостаточную изученность темы в историографии, методология данной работы была сформирована на основе анализа широкого круга вторичных источников. Речь идет о научных работах отечественных и зарубежных авторов, в которых содержатся фрагментарные сведения об армянской общине. В ходе проведения исследования были применены общеизвестные научные методы, включая контент-анализ и кросс-верификация, позволившие выявить и сопоставить ключевые события в имеющейся литературе. Ивент-анализ, примененный для хронологической и причинно-следственной реконструкции истории общины, позволил выявить ключевые переломные моменты и проанализировать их влияние на трансформацию статуса армянской диаспоры.

Целью данной статьи является привлечение внимания академических кругов к данному историческому феномену, который, несмотря на свою уникальность, остается на периферии научных изысканий. Также ставится задача обозначить приоритетные направления для его дальнейшего комплексного исследования, подчеркивая актуальность восполнения существующих пробелов в историографии.

Формирование армянской общины

Формирование армянской диаспоры на территории Афганистана, как и в случае с другими немусульманскими общинами, определялось совокупностью причин. При этом анализ исторических свидетельств позволяет выделить в качестве центрального фактора торгово-экономическую составляющую. Хозяйственная деятельность традиционно лежала в основе функционирования армянских диаспор, определяя их географию расселения, правовое положение и формы адаптации в принимающих обществах, что находит подтверждение в академических исследованиях (Тоштин и др. 2021).

Следует подчеркнуть, что армянская община Афганистана соответствовала этой закономерности, поскольку её становление и дальнейшее развитие были неразрывно связаны с трансконтинентальной торговлей. Важным свидетельством данного процесса является то, что в XVII–XVIII вв. армянские купцы занимали ключевые позиции в системе сухопутных торговых маршрутов, соединявших Европу, Центральную Азию и Индию, что и предопределило их устойчивое присутствие в регионе.

Особый правовой статус армян, основанный на нормах исламского права, разрешавших немусульманам совершать финансовые операции с процентами, способствовал становлению их как важных экономических посредников. Активно используя сетевые связи с соотечественниками в Индии, Бухаре, Иране и Османской империи, они обеспечивали функционирование трансрегиональных торговых цепочек (Contadini et al. 2002).

Формирование армянских общин на территории современного Афганистана осуществлялось поэтапно. Их последующее существование характеризовалось волнообразной динамикой, проявлявшейся в циклических колебаниях численности, точная статистика которой, к сожалению, недоступна. Формирование армянской общины Кабула в научной литературе датируется серединой XVIII века и связывается с политикой иранского правителя Надир-шаха и афганского Ахмад-шахом Дуррани. Переселение осуществлялось из Ирана и Индии (Lockhart 1938).

Значительная часть переселенцев прибыла из сопредельных иранских областей. Около 1737 г. правитель Ирана Надир-шах Афшар принудительно переселил в регион от 200 до 300 армянских купцов, а позднее, в период правления Ахмад-шаха Дуррани (1747–1773), к ним добавилось около пятидесяти семей, переведённых из города Мешхед. Параллельно фиксируется миграция из индийских центров армянской диаспоры. К концу XVIII в. армянские общины устойчиво существовали в ключевых городах Афганистана (Кабуле, Кандагаре и Герате), поддерживая разветвлённые торговые связи с Северной Индией, ханствами Центральной Азии и Кавказом (Lee 2002).

На протяжении XVIII–XIX вв. демографическая динамика армянской общины, обусловленная комплексом факторов (естественный прирост, отток и приток мигрантов), демонстрировала существенные колебания. Афганские правители, испытывая потребность в квалифицированных специалистах, стремились привлекать их в различные сферы, включая не только торгово-экономическую, но и военную. Так, в 1755 г. Ахмад-шах Дуррани инициировал переброску армянских артиллеристов из Лахора. Эти переселенцы обладали ключевой технологией литья артиллерийских орудий (Seth 1937).

Таким образом, формирование армянской диаспоры в Афганистане в XVII–XVIII вв. имело преимущественно экономическую природу. Община сложилась

благодаря сочетанию политической воли правящих кругов и трансконтинентальной торговой активности, заняв нишу финансовых и торговых посредников. Устойчивость диаспоры обеспечивалась особым правовым статусом, обширной сетевой структурой и интеграцией в городские центры, что позволило армянам стать неотъемлемым элементом социально-экономической жизни региона.

Армянские кварталы

Уже к началу XVIII в. современники характеризовали армянскую колонию в Кабуле как «процветающую», что свидетельствовало об её успешной экономической интеграции. Однако, несмотря на это положение, община сохраняла свою внутреннюю структуру и локализацию. В то время как часть армян искала применение своим навыкам за пределами Афганистана, основное население продолжало вести оседлую жизнь в собственном квартале (*махялле*) в Кабуле. Этот квартал располагался внутри стен цитадели Бала-Хисар¹ и представлял собой улицу с торговыми лавками. При этом по меньшей мере один караван-сарай находился с северной стороны главной улицы, за Джелалабадскими воротами.

Подобная локализация внутри цитадели, в непосредственной близости от центра власти, указывает на привилегированный статус общины, что, несомненно, оказывало влияние на её внутренний уклад. В этой связи детальная реконструкция образа жизни кабульских армян представляется важной для понимания уникальной модели симбиоза этно-конфессионального меньшинства и правящей элиты в афганском государстве той эпохи.

Рассмотрим это положение, обратившись к материалам британского исследователя Джонатана Ли. Реконструкцию целесообразно начать с анализа духовно-культурного фундамента общины. Его материальным воплощением была армянская церковь. Она располагалась в переулке слева, внутри замкнутого двора, характерного для архитектуры караван-сараев, и, вероятно, была основана во второй половине XVIII в.

Это небольшое, тёмное молитвенное здание, вмещавшее менее ста человек, было застелено коврами и содержалось в безупречной чистоте. Место для богослужений, расположенное у восточной стены, воздвигли на приподнятом возвышении и отделили от собравшихся оградой. На престоле располагались шесть подсвечников, два небольших креста и два экземпляра Священного Писания (Евангелия). На восточной стене находилась икона Святого Семейства, а на небольшой подставке за пределами алтарной ограды лежала армянская молитвенная книга с ежедневными чтениями. По данным Дж. Ли, в мае 1832 г. свою проповедь в этой церкви во время визита в афганскую столицу произнёс священнослужитель и миссионер доктор Джозеф Вольф².

Эти свидетельства позволяют перейти к вопросу о культурной адаптации. Адаптация к местной среде приводила к постепенной трансформации культурных практик

¹ Бала-Хисар — древняя цитадель в юго-восточной части Кабула. Первоначальное укреплённое сооружение II–V вв. н. э., предположительно, выполняло функции буддийского культового объекта (по другим данным, датируется французскими археологами II в. до н. э.). Крепость была взята Бабуrom в 1504 г. После того как Тимур-шах перенес столицу в Кабул, Бала-Хисар превратился в основную резиденцию афганских монархов и сохранял этот статус до начала правления Абдурахман-хана.

² Британский священнослужитель англиканской церкви, миссионер и путешественник, дважды посетивший Афганистан.

при сохранении ключевых элементов идентичности. После середины 1820-х годов община лишилась постоянного священника, но, тем не менее, сохранила свою христианскую идентичность. При этом армяне переняли афганские имена, в быту говорили на персидском языке, и соблюдали местные обычаи, такие как снятие обуви и оружия перед входом в храм.

Взаимоотношения с мусульманским окружением также отличались взаимоуважением. Соседи относились к армянам с большим почтением. Армяне сопровождали мусульман на кладбище во время похорон, обменивались подарками на Навруз, а также получали их на Пасху и Рождество. Одной из местных армянских традиций на Пасху было посещение кладбища и чтение молитв на могилах усопших. В мае перед праздником Вознесения армянские женщины также отмечали древний праздник «Матери цветов».

Армянская община Кабула обладала собственным кладбищем, расположенным в непосредственной близости от мусульманских захоронений. Территория некрополя была обнесена невысокой оградой из камня. Ранние исследователи XIX в. зафиксировали наличие нескольких надгробий с надписями, предположительно на персидском языке. Эти данные подтверждают присутствие армян в Кабуле еще до правления Ахмад-шаха Дуррани. Присутствие одного из надгробий, выполненного в форме митры, указывает на то, что там был похоронен как минимум один священнослужитель. Имеющиеся исторические и визуальные источники, включая ранние зарисовки и фотографии XIX в., не позволяют однозначно идентифицировать точное местоположение этого армянского кладбища или установить его связь с современными топографическими объектами (Lee 2002).

Вторая англо-афганская война (1878–1880) имела глубокие последствия для армянской общины Кабула, коренным образом изменив траекторию ее развития. Падение власти Шер Али-хана и последующая оккупация города британскими войсками в 1879 г. создали предпосылки для ожидания улучшения статуса армянской общины. Однако вместо ожидаемого улучшения положение общины претерпело резкую негативную динамику. Кульминацией трагических событий, напрямую связанных с ведением боевых действий, стал взрыв порохового склада в цитадели Верхний Бала-Хисар 16 октября 1879 г., нанесший общине невосполнимый урон. В результате штурма и последовавших за ним боевых действий цитадель подверглась тотальному разрушению. Были уничтожены её базар, королевские резиденции и оружейные мастерские. Среди разрушенных объектов оказалось и здание единственной в то время в Афганистане христианской церкви, которой пользовалась армянская община. В исторических источниках приводится парадоксальное высказывание представительницы армянской общины, которая в беседе с британским врачом Джоном Греем иронично отметила: церковь, возведённая мусульманским правителем, была разрушена христианами (Gray 1895: 207).

Вскоре после начала британского вторжения стало очевидно, что первоначальный план англичан по быстрому завершению войны является нереализуемым. Положение вторгшихся на территорию страны британских войск стало стремительно ухудшаться. Это наглядно проявилось в ходе освободительной борьбы, которую вели афганские формирования под предводительством Мушки-Алама. В результате успешного штурма цитадель была освобождена, а её базар в ходе ожесточённых боёв вновь превращён в руины. Неблагоприятное соотношение сил, усугубленное

подходом британских подкреплений, вынудило афганских ополченцев отступить, что привело к повторной оккупации Бала-Хисара британскими войсками 4 ноября 1880 г. Однако несмотря на установление контроля над Кабулом, позиции оккупационных войск оставались крайне неустойчивыми (*Ромодин* 1990: 68–79).

В этих условиях командование приняло ряд радикальных мер, направленных на закрепление своего военного присутствия. Так, в Нижнем Бала-Хисаре был начат демонтаж уцелевших строений (частных домов, садов и торговых рядов) с целью расчистки территории для организации плаца и строительства подъездных путей. В результате на протяжении всего одного года знаменитая цитадель, ранее считавшаяся неприступной, была окончательно превращена в руины и полностью заброшена.

Боевые действия в Бала-Хисаре и проведенная британскими войсками, присланными из Индии, карательная экспедиция нанесли армянской общине Кабула существенный материальный и культурный урон. Полное разрушение сложившейся инфраструктуры, обеспечивавшей как культурную, так и повседневную жизнь общины, сделало ее дальнейшее пребывание в городе невозможным и послужило причиной массовой эмиграции армян из Кабула. Исторические источники позволяют выдвинуть предположение, что решающим фактором в принятии данного решения стало уничтожение армянской церкви. Данный тезис находит подтверждение в классических трудах путешественников, где впервые был зафиксирован показательный диалог между британским офицером и представителем общины. На вопрос о причинах их отказа покидать Кабул был получен символический ответ: «Как мы можем оставить нашу церковь?» (*Allen* 1843: 316).

Пришедший в 1880 г. к власти Абдуррахман-хан и британская администрация достигли взаимного компромисса. Англия признала его эмиром Афганистана, сохранив влияние на его внешнюю политику, а сам Абдуррахман-хан, в свою очередь, обеспечил вывод британских войск с основной части страны. Однако с приходом к власти нового правителя положение армянской общины значительно ухудшилось. Это было обусловлено двумя факторами. Во-первых, как будет показано ниже, армяне оказались втянуты в межэлитную борьбу за власть, в частности, через связи с поднявшим мятеж Исхак-ханом, который был рожден от армянки, что и привело к репрессиям в их адрес. Во-вторых, проводимая новым правителем, получившим прозвище «Железный эмир», жесткая политика централизации власти болезненно ударила по всем религиозным и этническим меньшинствам, включая армян.

Эти события не просто подтолкнули армянскую общину, а изменили характер её миграции, сделав её массовой и необратимой. Значительная часть армян, лишившись перспектив в Кабуле, решила мигрировать вслед за Исхак-ханом, назначенным губернатором афганского Туркестана, на север. Их новым пристанищем стал Мазари-Шариф, где к тому времени местная армянская диаспора уже превосходила кабульскую по численности (*Окимбеков* 2025).

Таким образом, на протяжении второй половины XIX в. произошла существенная трансформация городской географии армянских общин Афганистана. Эта трансформация была обусловлена не только внешними военно-политическими потрясениями (в частности, событиями Второй англо-афганской войны и последующей внутренней политикой «Железного эмира»), но и втянутостью общины в межэлитную борьбу. Под влиянием этих причин центр общинной жизни постепенно и необратимо сместился из Кабула в Мазари-Шариф.

Армяне в системе внутриполитических и внешнеполитических отношений

Армянская община Афганистана занимала особое положение в системе политических и экономических отношений страны, что было обеспечено рядом факторов. Наиболее благоприятные условия сложились для неё в эпоху правления династии Садозаев (1747–1842 гг.). Представителям общины были предоставлены значительные привилегии, включавшие свободу передвижения, освобождение от дискриминационных предписаний в одежде и налоговые льготы. Они пользовались покровительством влиятельных фигур, таких как визирь Фатех-хан¹, и обладали всеми правами, включая свободу вероисповедания. Эти правовые преимущества, подкреплённые эффективным использованием диаспоральных сетей, позволили армянам сохранить устойчивое положение.

Еще в 1755 г. Ахмад-шах Дуррани привлек на службу армянских артиллеристов из Лахора, часть которых владела передовой по тем временам технологией литья артиллерийских орудий. Осада Нишапура может служить примером использования армянских оружейников. Британский востоковед Дж. Ли в описании эпизода осады Нишапура войсками Ахмад-шаха отмечает: «Когда началась осада, армянские оружейные мастера расплавили металл и отлили чудовищное орудие. Первый же выстрел не только пробил городские стены, но и сеял хаос, круша дома и базары. Ужас, вызванный этим ‘оружием массового поражения’, был настолько велик, что старейшины города пришли, изъявили покорность и открыли городские ворота, несмотря на отказ правителя Нишапура сдаваться. Защитники Нишапура не знали, что первый выстрел пушки стал и последним, поскольку взрывная волна расколола ствол» (Lee 2018: 133).

Армяне служили в элитных подразделениях личной гвардии Ахмад-шаха, сопровождая его в военных походах. При его преемнике Тимур-шахе (ум. 1793 г.) они первоначально сохраняли свой статус, однако в дальнейшем правитель отказался от их услуг. Это привело к ухудшению материального положения армянской общины и изменило их социально-экономический статус (Lee 2018: 158).

Переход власти к династии Баракзаев (после 1842 г.) положил конец эпохе привилегированного существования армянской общины. Их статус начал неуклонно ухудшаться, а сами они стали подвергаться периодическим притеснениям и преследованиям. Несмотря на это, вплоть до начала правления Абдулрахман-хана (конец XIX в.) армянам в целом удавалось сохранять относительно устойчивое положение в афганском обществе.

Жизнестойкость армянской общины в значительной степени объяснялась многогранностью её деятельности. Если в период правления Садозаев военная служба играла определяющую роль в социально-экономическом положении армян, то в последующие годы произошла переориентация на торговую деятельность.

Экономическая деятельность армянской общины не ограничивалась лишь трансграничной торговлей. Так, вследствие осложнения экономической конъюнктуры армяне всё больше стали полагаться на дистилляцию и продажу вин и крепких спиртных напитков, пользовавшихся популярностью как у мусульман, так и у христиан. Именно поэтому, когда в 1826 г. Дост Мохаммед-хан стал эмиром и запретил мусульманскому населению употребление алкоголя, это нанесло серьёзный удар по

¹ Вазир Фатех-хан, влиятельная фигура афганской политики начала XIX в., старший сын Пайнда-хана. Он занимал должность Великого визиря при правителях династии Саддозаев (включая шаха Махмуда), демонстрируя значительные полководческие способности.

сообществу, уже находившемуся в упадке. Этот запрет стал еще одним фактором, усугубившим и без того тяжелое положение общины (*Burnes* 1834: 148). Кроме того, новый эмир поручил требовать с иноверцев дополнительные налоговые суммы.

Армянская община в Афганистане, в силу своего уникального культурного и религиозного положения, обладала значительным потенциалом для развития связей с европейскими державами. В отличие от местного населения, армяне имели давние торговые контакты с европейскими купцами и миссионерами в Персии и Индии, что способствовало формированию у них определенного менталитета и набора навыков, востребованных западными державами. Это положение делало их идеальными посредниками в отношениях с британцами, чьи интересы в Афганистане постоянно росли.

Одним из ключевых проявлений этого потенциала было активное участие армян в качестве посредников и поставщиков услуг для британских путешественников, исследователей и политических агентов. Их знание местных языков в сочетании с пониманием европейских обычаев делало армян незаменимыми кадрами. Армяне часто выступали в роли переводчиков, проводников для врачей и дипломатов, а иногда и в качестве доверенных лиц, что позволяло им занимать важные позиции в структурах, обслуживающих британские интересы в регионе.

Судя по материалам британских исследователей, британцы тоже проявляли большой интерес к армянской общине, вероятно видя в ней потенциального союзника и источник квалифицированных кадров. Такое сотрудничество было взаимовыгодным. Британцы получали надежных посредников, способных ориентироваться в сложной политической и этнической структуре Афганистана¹, а армяне, в свою очередь, использовали эти связи для укрепления своего статуса, получения защиты².

Сотрудничество армянской общины с британскими войсками в период оккупации Афганистана представляло собой противоречивое явление. Оно сулило потенциальные выгоды, но при этом несло значительные риски. Так, например, два армянских купца взяли на себя ключевую роль в снабжении британской армии провизией, что открывало перед общиной определенные экономические и политические перспективы. Помимо коммерческих контактов, отсутствие собственного священника вынуждало армян обращаться к армейским капелланам британских войск для совершения обряда крещения (*Lee* 2002). Тем не менее, эти связи были сопряжены с серьезными опасностями. Напряженная атмосфера и повсеместные антианглийские настроения, подогреваемые последствиями англо-афганских войн, могли создавать почву для скрытого недовольства и потенциальной враждебности со стороны местного населения и элит по отношению к сотрудничающим с оккупантами армянам. Любые контакты с европейцами в эпоху «Большой игры» становились предметом пристального внимания. Ярким примером служит обвинение эмира Абдурахман-хана в адрес лидера восстания Исхак-хана

¹ Например, британского врача Джона Альфреда Грея (John Alfred Gray), работавшего при дворе эмира Афганистана Абдурахмана в конце XIX в. и описавшего свои воспоминания в книге «При дворе эмира» (1895 г.), сопровождал переводчик-армянин по имени Яхья. Вероятно, Яхья выучил английский язык в Индии, откуда он переселился в Кабул (*Gray* 1895: 44); Британский археолог Чарльз Массон во время посещения Афганистана останавливался у армян в Бала-Хисаре (*Lee* 2018: 202).

² Как будет показано ниже, представители армянской общины неоднократно обращались за помощью к британцам, в частности к британской миссии в Пешаваре. Например, в 1847 г., когда армянский купец противостоял союзу своей дочери с членом афганской правящей элиты Азам-ханом, он за помощью обратился к английскому агенту в Пешаваре.

(имевшего армянские корни) в сговоре с Россией. Этот случай наглядно демонстрирует, как этнические и внешнеполитические связи могли использоваться для дискредитации политических оппонентов в рамках внутриэлитной борьбы (*Kakar* 2006: 103).

Наряду с экономическими контактами, при Дост Мохаммад-хане армянская община начала входить в более тесное социальное взаимодействие с правящей афганской элитой. Это сближение открывало не только новые перспективы для влияния, но и создавало основу для будущих сложностей и «головной боли» для общины, особенно в контексте потенциальных династических связей. В 1847 г. второй сын Дост Мохаммед-хана, Азам-хан, влюбился в дочь одного из лидеров армянской общины по имени Тимур. Однако отец армянки воспротивился этому союзу, и, опасаясь, что девушку заберут силой, община обратилась к майору Лоуренсу, британскому агенту в Пешаваре, с просьбой о вмешательстве. В ответ Лоуренс написал письмо афганскому эмиру с просьбой вмешаться в ситуацию. Дост Мохаммад-хан изначально возражал против этого брака. Однако к лету 1848 г. он всё же дал своё согласие, убедившись, что девушка не против союза (*Lee* 2018: 39).

После смерти Дост Мухаммад-хана в 1863 г. Афганистан погрузился в ожесточённую гражданскую войну. В 1867 г. Азам-хан принял титул эмира после кончины своего старшего брата, Афзал-хана. Его правление оказалось недолгим — оно продлилось менее года, и вскоре он был свергнут другим братом, Шер Али-ханом. В 1868 г. сын Азам-хана Исхак-хан с дочерью Тимура бежал в Самарканд, где активно поддерживал притязания своего двоюродного брата Абдуррахман-хана на верховную власть.

Исхак-хан сыграл ключевую роль в восхождении Абдуррахман-хана на престол. После того как последний стал эмиром (в 1880 г.), он назначил Исхак-хана губернатором афганского Туркестана (Чар-Вилайета). Однако, начиная с 1884 г., отношения между ними стали ухудшаться. Исхак-хан проводил достаточно независимую от центра политику, что противоречило курсу «Железного эмира» на централизацию власти. В разгар политического кризиса в стране, в 1888 г., Исхак-хан поднял мятеж. Собрал войска в Мазари-Шарифе, он заявил о намерении отторгнуть Туркестан от афганского государства и провозгласил себя эмиром. Тем не менее, восстание было подавлено силами Абдуррахман-хана (*Ромодин* 1990: 99–101).

После несостоявшегося восстания Исхак-хана разгневанный эмир Абдуррахман-хан стал проводить агрессивную политику в отношении армянской общины. Утверждается, что эмир пытался насильно обратить некоторых армян в ислам. Также сообщается, что несколько членов общины были заключены в тюрьму и впоследствии освобождены благодаря заступничеству британского миссионера в Пешаваре (*Lee* 2018: 39).

Таким образом, в период правления династии Садозаев армянская община достигла привилегированного статуса, интегрируясь в государственные структуры. С последующим ухудшением положения она переориентировалась на трансграничную торговлю. Сотрудничество с британцами, принося выгоду, создавало риски для общины на фоне растущих антианглийских настроений. Улучшение положения общины стало возможно благодаря браку дочери одного из армянских купцов с сыном эмира Афганистана, но в итоге это привело к тому, что община стала жертвой в междоусобной борьбе за власть. Одним из ключевых факторов утраты положения армян стало восстание Исхак-хана, после подавления которого в отношении общины были применены жесткие меры, ставшие одной из причин их изгнания при Абдуррахман-хане.

Упадок общины

Ухудшение положения армянской общины в Афганистане и начало её исхода были обусловлены комплексом факторов, среди которых значимую роль сыграли геополитические перемены в регионе. Усиление европейского колониализма и экспансия Ост-Индской компании в XVII в. привели к постепенному упадку сухопутной торговли и переориентации товарных потоков на морские пути, что в конечном итоге предопределило ослабление армянской торговой диаспоры в регионе.

Как было показано, помимо этого ослабление позиций армянской общины усугубилось политическими переменами. Знаковым в этом контексте является переход власти к династии Садозаев к Баракзаем (*Burnes* 1834: 148). С ухудшением положения армяне начали переселяться по разным направлениям. Те из армян, кто сохранял воинские амбиции, либо вернулись на Кавказ, либо нанимались наёмниками. В частности, имеются свидетельства того, что один из кабульских армян поступил на службу к правителю сикхов Ранджиту Сингху, который противостоял завоевательным амбициям афганских правителей (*Lee* 2002).

Для армянской общины переломными стали 1880-е годы. При Абдурахман-хане, на фоне общего ухудшения положения, вызванного геополитической нестабильностью и политикой централизации «Железного эмира», значительная часть армян начала переселяться на север Афганистана. Этот процесс получил дополнительный импульс после назначения Исхак-хана губернатором на севере. Некоторые кабульские армяне, лишившиеся крова из-за действий британцев, решили попытать счастья в Афганском Туркестане. В результате, когда оставшиеся в столице армяне подали эмиру прошение разрешить им присоединиться к единоверцам на севере, он приказал всем им переселиться, и около 40 семей, распродав имущество, отправились в Мазари-Шариф.

Кульминацией политического кризиса стало восстание Исхак-хана осенью 1888 г., которое было подавлено, а сам мятежный правитель бежал в Самарканд. После этих событий Абдурахман-хан ужесточил политику централизации, и его гнев, среди прочих, обрушился на оставшихся в стране родственников Исхак-хана, имевшего армянские корни по материнской линии. В частности, была арестована его мать (дочь Тимура), обвинённая в подстрекательстве к беспорядкам. Её братья, включая Лукаса Джозефа (Санвар аль-Дин Хан), управлявшего пороховой фабрикой в Джелалабаде, были заключены в тюрьму, а затем весь клан был выслан в Пешавар с конфискацией имущества (*Lee* 2018: 39).

Несмотря на это, история армян в регионе на этом не завершилась. В течение последующих восьми лет Лукас Джозеф с семьёй вернулся в Афганистан и был восстановлен в должности. Однако позиции общины были непрочными. Хотя эмир и пытался вернуть армян, обращаясь к «индийским армянам», их условия оказались для него неприемлемыми. В конечном счёте Джозеф и его семья были изгнаны повторно. Лишённые имущества в Кабуле, они прибыли в Пешавар. Большинство армян, оставив надежду на возвращение, осели в Калькутте, хотя часть обосновалась в Пешаваре (*Seth* 1937: 217–219).

Судьба пешаварской диаспоры армян прослеживается по отдельным семейным историям. Так, согласно данным Дж. Ли, армяне посещали церковь «Всех Святых», выделяясь своей одеждой. Среди них был и Лукас Джозеф (Санвар аль-Дин). Например, его дочь, Кэтлин Аратун, изучала медицину и вместе с сестрой, акушеркой Киноси Харипайет, долгие годы работала при Миссионерской больнице в Пешаваре.

Сын Джозефа, Пол Джозеф, занимал пост главного врача этой больницы, а его внук, доктор Деннис Джозеф, преподавал там же в 1990-х годах.

Вместе с тем, Дж. Ли полагает, что по крайней мере одна семья кабульских армян оставалась в Афганистане до конца 1990-х годов. В качестве подтверждения он приводит заявление афганского беженца Абила Армяняна, который весной 2000 г. сообщил, что является армянином по происхождению и бежал из страны в 1999 г. Он утверждал, что является последним в своей семье, кто покинул Афганистан, и что ещё около пятидесяти лет назад в Кабуле проживало до ста человек армянского происхождения (*Lee 2002*).

Таким образом, в результате исход армян из Афганистана, первоначально спровоцированный комплексом внешних и внутренних факторов, перерос в устойчивую тенденцию, которая привела к демографическому краху общины и переносу её центров за пределы страны.

Заключение

Настоящая работа подтверждает тезис о том, что история армянской общины Афганистана остается малоизученным историческим феноменом в отечественной и мировой историографии. Вместе с тем, анализ доступных материалов позволяет выявить характерную модель взаимоотношений этно-конфессионального меньшинства и большинства в условиях доиндустриального общества.

Следует отметить, что армянская диаспора сформировалась в Афганистане как экономический актор, чья устойчивость на протяжении XVII–XIX вв. обеспечивалась сочетанием официального покровительства и сетевой организации, что позволило ей занять важное место в социально-экономической структуре региона.

Анализ доступных источников позволяет утверждать, что на протяжении XVII–XIX веков значительная часть афганских правителей и общество в целом демонстрировали высокую степень прагматизма и религиозной терпимости. На это указывают такие меры, как предоставление армянам особого статуса, разрешение на строительство церкви, что в совокупности свидетельствует о целенаправленной политике интеграции полезного меньшинства в социально-экономическую структуру государства.

Вместе с тем важно подчеркнуть, что терпимость имела свои границы и колебалась в зависимости от политической конъюнктуры, что особенно ярко проявилось в периоды правления Баракзаев. Следует также учитывать, что гонения на религиозные меньшинства были глобальной нормой той эпохи, а не уникальной чертой афганских правителей.

Со своей стороны, армянская община, демонстрируя высокую степень интеграции через владение местными языками и традициями, одновременно проявляла устойчивую тенденцию к сохранению своей этно-конфессиональной идентичности. Это подтверждается наличием собственных религиозно-культурных объектов, а также целенаправленными усилиями по сохранению ключевых маркеров идентичности, таких как христианское вероисповедание, письменность и алфавит.

Более того, способность к балансированию получает дополнительное объяснение в контексте более широкого исторического опыта армян, выходящего за пределы Афганистана. Ярким свидетельством уникальной адаптационной стратегии, наблюдаемым автором на территории Армении, служит практика нанесения исламских

религиозных символов и изображений персидских правителей на фасады христианских храмов в периоды внешней угрозы. Подобные меры, малоприемлимые для многих других этно-конфессиональных групп, демонстрируют, что выработанная веками гибкость и готовность к компромиссам сформировались у армян в устойчивую национальную черту, обеспечивавшую в том числе эффективное сохранение идентичности в условиях инокультурного давления.

Ключевой причиной упадка общины стала утрата ею политического иммунитета в условиях централизации государства при Абдуррахман-хане. Интеграция в правящую элиту, достигшая своей высшей точки в династическом браке, в дальнейшем предопределила уязвимость общины, превратив её в разменную монету в междоусобных конфликтах. Депопуляция и исход армянского населения во второй половине XIX в. представляли собой процесс, инициированный военно-политическими переменами, завершился демографическим крахом общины и переносом её центров за пределы Афганистана.

На наш взгляд, перспективным направлением для дальнейших исследований является комплексное изучение темы, включающее анализ армяноязычных источников, работу с архивными материалами, а также полевые изыскания на территории Афганистана. Их целью стала бы верификация и дополнение существующих данных за счёт выявления и фиксации сохранившегося историко-культурного наследия общины, такого как кладбища и остатки церковных построек.

Источники и материалы

- Koxzad* 1950 — *Koxzad A.A.* لباک راصحالاب و ځیځرات یادمهآشپ (Кабульская крепость Бала-Хисар и исторические события). Кабул, 1950. 622 с. (на яз. дари).
- Adamec* 1975 — *Adamec W. Ludwig.* Who is who of Afghanistan. Austria, 1975. 384 p.
- Abdur Rahman* 1900 — *Abdur Rahman* (Amir of Afghanistan). The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan: Being the Autobiography of the Amir. Ed. by Mir Munshi Sultan Mahomed Khan. Vol. 1. London: John Murray, 1900. XIV. 295 p.
- Allen* 1843 — *Allen I. N.* Diary of a March Through Sind and Afghanistan, with the Troops Under the Command of General Sir William Nott and Sermons Delivered on Various Occasions During the Campaign of 1842. London: Hatchard, 1843. 468 p.
- Burnes* 1834 — *Burnes A.* Travels into Bokhara: being the account of a journey from India to Cabool, Tartary and Persia. Vol. I. London, 1834. 354 p.
- Gray* 1895 — *Gray J. A.* At the Court of the Amir: A Narrative. London: Richard Bentley and Son, 1895. 523 p.
- Masson* 1844 — *Masson Ch.* Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, the Panjab, & Kalât During a Residence in those Countries: to Which is Added an Account of the Insurrection at Kalat, and a Memoir on Eastern Balochistan. Vol. II. London: R. Bentley, 1844. 464 p.

Научная литература

- Григорьев С. Е.* Евреи Афганистана // Евреи Европы и Ближнего Востока: наследие и его ретрансляция. История, языки, литература, культура: Материалы международной научной конференции памяти Э. Брамсон-Альпернене 23 апреля 2017 г. / Отв. ред. М. О. Мельцин. СПб.: Петербургский институт иудаики, 2017. С. 157–163.
- Куповецкий М. С.* Евреи из Мешхеда и Герата в Средней Азии // Этнографическое обозрение. 1992. № 5. С. 54–64.
- Окимбеков У. В.* Социально-экономическая жизнь немусульманских общин Афганистана XIX в. // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 324–339. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/324-339>

- Ромодин В. В. Афганистан во второй половине XIX — начале XX в. Официальная история и историография. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 141 с.
- Топилин А. В., Погосян Г., Осадчая Г. И. Социально-экономический потенциал армянской диаспоры в контексте интеграции в ЕАЭС // Центральная Азия и Кавказ. 2021. Т. 24. № 3. С. 117–128.
- Bonotto R. Non-Muslim Minorities in the Modern Afghanistan's Economy // Athens Journal of History. 2023. Vol. 9. No. 3. P. 261–278. <https://doi.org/10.30958/ajhis.9-3-3>
- Contadini A., Camber R., P. Northover. Beasts that Roared: The Pisa Griffin and the New York Lion // Cairo to Kabul: Afghan and Islamic Studies presented to Ralph Pinder-Wilson / Ed. by W. Ball, L. Harrow. London: Melisende, 2002. P. 157–162.
- Kakar M. H. A Political and Diplomatic History of Afghanistan, 1863–1901. Boston; Leiden: Brill, 2006. 328 p.
- Lee J. L. The Armenians of Kabul and Afghanistan // Cairo to Kabul: Afghan and Islamic Studies presented to Ralph Pinder-Wilson / Ed. by W. Ball and L. Harrow. London, 2002. P. 157–162.
- Lee J. L. Afghanistan: A History from 1260 to the Present. London: Reaktion Books, 2018. 780 p.
- Lockhart L. Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly upon Contemporary Sources. London Luzac & Co, 1938. 344 p.
- Seth M. J. Armenians in India: From the Earliest Times to the Present Day. Calcutta: Armenian College Press, 1937. 500 p.

References

- Bonotto, R. 2023. Non-Muslim Minorities in the Modern Afghanistan's Economy. *Athens Journal of History* 9(3): 261–278. <https://doi.org/10.30958/ajhis.9-3-3>
- Contadini, A., R. Camber, and P. Northover. 2002. Beasts that Roared: The Pisa Griffin and the New York Lion. In *Cairo to Kabul: Afghan and Islamic Studies presented to Ralph Pinder-Wilson*, ed. by W. Ball and L. Harrow. London: Melisende. 157–162.
- Grigoriev, S. E. 2017. Evrei Afganistana [Jews of Afghanistan]. In *Evrei Evropy i Blizhnego Vostoka: nasledie i ego retransliatsiia. Istoriia, yazyki, literatura, kul'tura: Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii pamiati E. Bramson-Al'pernene (23 apreliia 2017)* [Jews of Europe and the Middle East: Heritage and its Retransmission. History, Languages, Literature, Culture: Proceedings of the International Scientific Conference in Memory of E. Bramson-Alpernen (April 23, 2017)], ed. by M. O. Meltsin. Saint Petersburg: Peterburgskii institut iudaiki. 157–163.
- Kakar, M. H. 2006. *A Political and Diplomatic History of Afghanistan, 1863–1901*. Boston; Leiden: Brill. 328 p.
- Kupovetskii, M. S. 1992. Evrei iz Meshkheda i Gerata v Srednei Azii [Jews from Mashhad and Herat in Central Asia]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 54–64.
- Lee, J. L. 2002. The Armenians of Kabul and Afghanistan. In *Cairo to Kabul: Afghan and Islamic Studies presented to Ralph Pinder-Wilson*, ed. by W. Ball and L. Harrow. London. 157–162.
- Lee, J. L. 2018. *Afghanistan: A History from 1260 to the Present*. London: Reaktion Books. 780 p.
- Lockhart, L. 1938. *Nadir Shah: A Critical Study Based Mainly upon Contemporary Sources*. London: Luzac & Co. 344 p.
- Okimbekov, U. V. 2025. Sotsial'no-ekonomicheskaia zhizn' nemusul'manskikh obshchin Afganistana XIX v. [Socio-Economic Life of Non-Muslim Communities in Afghanistan in the 19th Century]. *Vestnik antropologii* 2: 324–339. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/324-339>
- Romodina, V. A. 1990. *Afghanistan vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v. (Ofitsial'naia istoriia i istoriografiia)* [Afghanistan in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries. (Official History and Historiography)]. Moscow: Nauka. 141 p.
- Seth, M. J. 1937. *Armenians in India: From the Earliest Times to the Present Day*. Calcutta: Armenian College Press. 500 p.
- Topilin, A. V., G. Pogosian, G. I. Osadchaia. 2021. Sotsial'no-ekonomicheskii potentsial armianskoi diaspory v kontekste integratsii v EAES [Socio-Economic Potential of the Armenian Diaspora in the Context of Integration into the EAEU]. *Tsentral'naia Aziia i Kavkaz* 24(3): 117–128.

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/181-194

Научная статья

© Ш. Ш. Тания

ЯЗЫКОВОЙ АКТИВИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ И ЕГО СВЯЗЬ С ДИАСПОРОЙ

Языковая ситуация в современной Абхазии является одной из мало изученных тем. Принимая во внимание, что официально в Абхазии государственным языком считается абхазский, может сложиться ошибочное впечатление, что роль остальных языков в республике мала, однако функциональное доминирование остается за русским языком, который выступает в качестве Lingua Franca в полиэтничной среде. Соответственно положение дел в современной Абхазии следует относить к экzogлоссной группе несбалансированной языковой ситуации с двухкомпонентным языковым вариантом, когда конкурирующими выступают лишь два основных языка общения — абхазский и русский. При этом влиять на языковую ситуацию в Абхазии пытаются как государственные, так и общественные институты. Киберпространство, в данном контексте, также выступает инструментом, с помощью которого языковые активисты стремятся популяризировать интерес к изучению абхазского языка, а также реализовать процесс обучения. На сегодняшний день в социальной сети зарегистрировано 116 абхазских интернет-сообществ. Из них всего 7 посвящены языковой тематике. В основном они обсуждают недостатки методов преподавания языка в школах, а также выражают свое недовольство уровнем владения родным языком среди молодежи и порой предлагают собственные программы способствующие, по их мнению, сохранению и развитию абхазского языка. Вместе с тем, активность языковых онлайн-сообществ в данной сети довольно низкая, так из 7 групп постоянную деятельность ведет лишь одна — «Аңсышгала». Молодежные объединения вносят свой вклад в сохранение и популяризацию родного языка. Например, ярким показателем стремления молодежных сообществ сохранить свой язык является разработанное в 2022 г. студентами Абхазского государственного университета обучающего приложения для тех, кто хочет заняться абхазским языком. В разработке приложения принимали участие как абхазские студенты, так и их единомышленники из Южной Осетии и Северного Кавказа. В Инстаграм тоже все чаще и чаще встречаются языковые страницы, посвященные изучению абхазского языка. Выпускники филологического факультета АГУ, объединившись в группу, создают обучающие ролики и выкладывают их в качестве reels-ов в инстаграм. Вне зависимости от языка общения, в целом подобные объединения однотипны по принципу своего устройства.

Ключевые слова: абхазы, языковой активизм, абхазский язык, диаспора, киберпространство

Тания Шарытхуа Шуляевич — младший научный сотрудник Отдела этнографии Кавказа, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: shantiya10@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3897-8704>

Ссылка при цитировании: Тания Ш. Ш. Языковой активизм в современной Абхазии и его связь с диаспорой // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 181–194.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/181-194

Original article

© *Sharytkhua Taniia*

LANGUAGE ACTIVISM IN MODERN ABKHAZIA AND ITS CONNECTION WITH THE DIASPORA

The linguistic situation in modern Abkhazia is an understudied topic. Considering that Abkhaz is officially the state language in Abkhazia, one might erroneously get the impression that the role of other languages in the Republic is small; however, functional dominance belongs to the Russian language, which serves as a lingua franca in the multi-ethnic environment. According to the sociolinguistic classification, the state of affairs in modern Abkhazia should be classified as an unbalanced type of a two-component exoglossic linguistic situation, where two main languages of communication, Abkhaz and Russian, compete. Both state and public institutions are trying to influence the linguistic situation in Abkhazia. Cyberspace, in this context, also serves as a tool used by language activists both to popularize interest in learning Abkhaz and to implement the learning process itself. To date, 116 Abkhaz Internet communities are registered on the social network. Of these, only 7 are dedicated to language topics. They mostly discuss the shortcomings of language teaching methods in schools, express their dissatisfaction with the level of native language proficiency among the youth, and sometimes propose their own programs which, in their opinion, contribute to the preservation and development of the Abkhaz language. At the same time, these online language communities are not very active; out of the 7 groups, only one, “Apshshuala” (Апшышәалә), is consistently active. Youth associations contribute to the preservation and popularization of their native language. For example, in 2022, students of the Abkhaz State University developed an educational application for those who want to study their native language. This is a clear indicator of the desire of youth communities to preserve their language. Both Abkhaz students and their like-minded peers from South Ossetia and the North Caucasus participated in developing the application. On Instagram, language pages dedicated to learning the Abkhaz language are becoming more and more common. Graduates of the Philological Faculty of ASU (Abkhaz State University), having united in a group, create educational videos and post them as reels on Instagram. Regardless of the language, such associations are generally similar in their structure and principles.

Keywords: *Abkhazians, language activism, Abkhaz language, diaspora, cyberspace*

Author Info: Taniia, Sharytkhua Sh. — Junior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: shvaniya10@gmail.com
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-3897-8704>

For citation: Taniia, Sh. Sh. 2026. Language Activism in Modern Abkhazia and its Connection with the Diaspora. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 181–194.

Современные лингвистические классификации включают абхазский язык в абхазо-адыгскую группу северокавказской языковой семьи. Наиболее ранние в какой-то степени достоверные статистические данные об этом языке относятся к концу XIX в. По первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. зафиксировано 72 103 чел., говорящих на абхазском языке (Первая всеобщая перепись 1897 г.), однако учитывая известную несовершенство структуры данных стоит рассматривать ее результаты относительно обозначенного языка лишь как количественные показатели. Вместе с тем, столь низкое число говоривших в тот период на абхазском языке объясняется последствиями недавно закончившейся Кавказской войны и непрерывными массовыми переселениями в Османскую империю основной части жителей Абхазии.

По данным последней переписи населения СССР, в 1989 г. численность абхазов составила 95 853 чел. (Всесоюзная перепись 1989), из них 92 368 чел. указали абхазский как родной язык (в переписи данная позиция обозначена — «языком своей национальности»). Как мы видим — это значительное большинство. Далее в строфе «свободно владеют вторым языком народов СССР» — 77 193 чел. в качестве такового указало русский язык. Третьим по числу владеющих оказался грузинский язык, при этом на нем говорило всего 2 283 чел. Помимо прочего 15 921 абхазов сообщило, что не владеет вторым языком, т. е. абхазский оставался для них единственным языком общения.

В 2011 г. была проведена всеобщая перепись населения Республики Абхазия, по данным которой выяснилось, что на обозначенный год в республике проживало 122 175 абхазов, из которых 120 817 чел. указало абхазский язык родным (Итоги переписи в Абхазии 2011). Хотя мы и понимаем, что это количественные данные, не раскрывающие качественную сторону вопроса, тем не менее данная статистика важна для понимания общей картины.

Таким образом, мы можем проследить историческую динамику численности носителей абхазского языка практически за столетие. Важные исторические факторы, под влиянием которых он развивался, были связаны с переселением большей части населения Абхазии за пределы мест исконного проживания, изменением политической организации республики, а также постепенным заселением данной местности новыми жителями. Все это повлияло на социальное функционирование местного языка.

* * *

В соответствии с классификацией, используемой в составленном ЮНЕСКО Атласе языков мира, находящихся под угрозой исчезновения, абхазский язык относится к числу «уязвимых» (*vulnerable*) (*Moseley* 2010), данная категория означает, что большинство детей говорит на абхазском, однако среда его использования во многих случаях ограничена лишь домом.

О снижении функциональной востребованности абхазского языка в своей работе также пишет заведующая отделом языка Абхазского института гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии Л. Р. Хагба. По ее словам, в этом учреждении реализуется комплексная научная программа по изучению языковой ситуации в городских и сельских поселениях республики. «О выявленных проблемах и количественных данных сообщать преждевременно, отмечает Л. Р. Хагба, т. к. они будут изложены в обозначенных исследованиях. Но с горечью можно отметить тот факт, что собранная информация далеко неутешительная...» (*Хагба* 2022: 135).

В этом контексте показательно, что лингвист В. А. Чирикба фиксирует встречающиеся в Абхазии негативные общественные установки. В их числе он, в частности, называет тот факт, что родители, не видя перспективы в изучении абхазского языка, отдают своих детей в русские классы, так как, по их мнению, этот язык необходим для получения качественного образования (Чирикба 2009: 16). Действительно, для приобретения более широкого спектра знаний / информации необходимо владение иностранными языками, открывающими путь к новым возможностям, однако данный процесс, по мнению большинства, должен быть параллельным с овладением родным языком.

Из современных исследований, изучающих различные аспекты функционирования абхазского языка, выделяются работы Н. В. Багапиш (Багапиш 2017, 2019), главным образом фокусирующиеся на этнодемографических процессах в двух городах — Сухуме и Гудауте, но в них вдобавок представлены и языковые характеристики опрошенных респондентов. Также для данного вопроса важны работы социолингвистов Л. В. Цвейба и А.З. Ахуба (Цвейба, Ахуба 2017, 2020, 2023), которые более детально описывают особенности функционирования абхазского языка в средних и высших образовательных учреждениях Абхазии.

Беспокойство общества относительно уровня владения родным языком характерно также и для Адыгеи. Благодаря работам научного сотрудника ИЭА РАН М. Ю. Донежука (Донежук 2021; Донежук 2022; Донежук 2023), посвященным социологии адыгейского языка, у нас есть данные по современному его состоянию.

Влиять на языковую ситуацию в Абхазии пытаются как государственные, так и общественные институты. Законодательная рамка регулирования языковых прав граждан республики содержится в «Законе о Государственном языке Республики Абхазия», который был принят Народным Собранием — Парламентом 29 ноября 2007 г. Закон включает в себя 22 статьи, раскрывающие основные положения законодательного регулирования как защиты, так и использования государственного языка республики. Основываясь на Конституции Республики Абхазия, закон гласит, что «государственным языком Республики Абхазия является абхазский язык». Русский язык наряду с абхазским признается языком государственных и других учреждений (Закон 2007).

За последние 100 лет, в контексте дуальности законодательного статуса языка, ситуация не сильно изменилась, если вспомнить Резолюцию обкома КП Грузии в Абхазии от 13 августа 1925 г., где говорится о том, что государственным языком учреждений является русский, как наиболее распространенный, вместе с тем язык делопроизводства в уездах устанавливался языком большинством местного населения (Чирикба 2019: 24).

Сегодня мы видим, что основным языком государственного и частного делопроизводства продолжает оставаться русский язык. Таким образом, государство оставляет за обществом право выбирать наиболее удобное средство языковой коммуникации.

Относительно позиции абхазского языка в международном документообороте стоит отметить, что межгосударственные соглашения, принимаемые руководством Абхазии, составляются на двух языках и оба обладают одинаковой юридической силой. Прочитав мнение В. А. Чирикба, отметившего, что «русский язык наравне с абхазским признается языком государственных и других учреждений. Однако фактически именно русский язык выполняет роль государственного языка, тогда как абхазскому остаются, да и то спорадически, лишь ритуальные функции» (Чирикба 2019: 14). Наши наблюдения подтверждают положения, обозначенные В. А. Чирик-

ба. Также, можно добавить, что в публичном пространстве сложилась определенная стратегия поведения: если оратор владеет абхазским языком, он стремится это показать, например, вступительное слово / приветствие обязательно начинается с фраз на абхазском языке; затем при помощи стандартного словесного оборота переходит на русский: «Саҭамыз, аха зегьы еилыркаауа абызшәахь сиясуеит», что означает — прошу прощения, но я перейду на общепонятный (буквально — Ш. Т.) язык. Подобное часто встречается на общественных мероприятиях. Со стороны может сложиться впечатление, что оратору тяжело долго говорить на абхазском, однако, в большинстве случаев, он стремится к тому, чтобы присутствующие тоже поняли содержание беседы и могли принимать в ней участие.

По мнению В. А. Чирикба, принятие закона должно было положительно сказаться на укреплении статуса абхазского языка как государственного (Чирикба 2009: 28). Но меру измерения функциональности абхазского языка каким-то образом стали отождествлять со степенью его использования в чиновничьей среде. Безусловно, это определенный показатель, но далеко не решающий. При этом В. А. Чирикба отмечал, что недопустимо вводить требование об обязательном и свободном владении абхазским языком для чиновников и иных государственных руководителей, так как это может привести к «диктатуре компетентных носителей языка, которые вовсе не обязательно являются также компетентными руководителями» (Чирикба 2009: 30). Впрочем, вопрос о знании языка продолжает оставаться одним из главных факторов «престижа» того или иного чиновника со стороны абхазского населения.

Тема сохранения и развития государственного языка особенно актуализируется в преддверии начала избирательных кампаний, когда кандидаты высказывают свои соображения о состоянии языка. При этом, к сожалению, они не ссылаются на данные, полученные в ходе изучения языковой ситуации в Абхазии. Следует задаться вопросом: существуют ли такие данные в принципе? Сколько исследований было осуществлено? Чтобы получить ответ на эти вопросы, мы провели ряд интервью с сотрудниками научно-академических учреждений и Центром стратегических исследований при Президенте Республики Абхазия (ЦСИ). На вопрос: «Обращались ли к Вам за информацией о том, какая работа была проделана в области сохранения абхазского языка на сегодняшний день?» — все информанты ответили однозначно — «нет» (ПМА 2023). Из полученных ответов следует, что участники избирательных кампаний недостаточно осведомлены о работе Абхазского государственного университета, Академии наук и иных научных и образовательных ведомств, однако используют языковую тематику, определяя ее как проблемную.

Государство попыталось решить вопрос созданием Государственного комитета Республики Абхазия по государственной языковой политике. Данная структура была учреждена в 2001 г. при поддержке первого президента Абхазии В. Г. Ардзинба и именовалась Фондом развития абхазского языка, который в 2017 г. был реорганизован в Комитет. Тогда штат сотрудников бывшего Фонда был сокращен до 20 человек, при этом среди них всего 10 являлись сотрудниками бывшего фонда (Разъяснение Государственного комитета РА 2017). Сложившаяся ситуация имела негативные последствия, так как сокращение штата привело к тому, что работа сразу по нескольким направлениям была приостановлена, например, по словам бывшего главы Фонда, ранее по каждому направлению трудилось несколько человек, теперь же встал вопрос нехватки сотрудников. В частности, дубляж фильмов, разработка

методик, издание методических пособий, учебников, аудио и видеоматериалов — все это реализовывалось фондом. Постепенно ситуация улучшилась и сегодня работа Комитета успешно осуществляется по всем вышеперечисленным направлениям.

* * *

Языковая проблема глубоко волнует абхазское общество. Мониторинг онлайн-сообществ показывает, что языковые активисты на своих персональных страничках в соцсетях, часто пишут эмоциональные посты, которые в целом отражают критический настрой некоторых носителей языка по отношению к тем, кто им не владеет. При этом, важно отметить, что речь не идет о представителях иных культур, проживающих на территории Абхазии в большом количестве. Негодование всецело направлено на «своих» — на абхазов. В качестве примера можно привести пост одного из общественных деятелей (ПМА 2023), который высказался о языковой ситуации на своей странице в соцсетях следующим образом: «Апсуа апсышэала изымцэажэо, изымдыруа, дацсуадам, дуафы бжатоуп» (КПМА 2023), с абзаца автор поста дает свой (смысловой) перевод: «Абхаз, не владеющий абхазским языком, не полноценный абхаз». Подобные высказывания, комментарии и ветки обсуждений под различными постами — встречаются довольно часто и не остаются без внимания со стороны других пользователей абхазского сегмента соцсетей. В частности, под упомянутым постом развернулась активная дискуссия, где абхазы, не говорящие на родном языке, выразили встречное негодование, объясняя, что владение родным языком не является критерием для определения этнической идентичности. В качестве аргумента приводились имена участников Отечественной войны народа Абхазии 1992–1993 гг., которые хотя и не знали родного языка, но пошли на фронт защищать свою родину (КПМА 2023). Показателен и следующий комментарий: «Зачем вы так пишете? Я не владею чисто по-абхазски. И читать я не умею. Но я апсуа¹. И душа разрывается за нашу АПСНЫ². Зря вы так» [цитата приведена с сохранением орфографии и пунктуации. — *Ш. Т.*].

Также, в интернет-сообществах абхазского сегмента нередко встречаются комментарии, осуждающие использование русского языка для обсуждения острых общественных вопросов, объясняя это тем, что проблемы общества должны оставаться внутри него. Часто используют слово «Пцхашьароуп» — стыдно, либо «Харцхашьагахеит» — опозорились; «Ха хаџнутцка иџоу адунеи иаланахи? Ха хаџнутцка дэылхамгап!» («Зачем миру знать наши проблемы? Давайте не выносить [проблему] миру!»).

В настоящее время в Абхазии общественными инициативами организованы и функционирует ряд институций, ставящих целью развития абхазского языка, расширением его функциональности, укрепление позиций в социальной сфере.

Киберпространство. В данном контексте киберпространство также выступает инструментом, с помощью которого языковые активисты пытаются как популяризировать интерес к изучению, так и реализовать сам процесс обучения языку.

На сегодняшний день в социальной сети Facebook³ зарегистрировано 116 абхазских интернет-сообществ. Из них всего 7 посвящены языковой тематике. В основном они обсуждают недостатки методов преподавания языка в школах, порой

¹ «Апсуа» — эндоэтноним коренного населения. Абхазы — экзоэтноним.

² Апсны — по абх. Абхазия.

³ Принадлежит корпорации Meta, запрещенной на территории РФ.

предлагают собственные программы способствующие, по их мнению, сохранению и развитию абхазского языка. Частым предметом обсуждения является проблема уровня владения родным языком среди молодежи. Вместе с тем, активность языковых онлайн-сообществ в данной сети довольно низкая, так из 7 групп постоянную деятельность ведет лишь одна — «Ацсышэала» («По-абхазски»), эта страница имеет 21 тыс. подписчиков (КПМА 2025).

Молодежные объединения вносят свой вклад в сохранение и популяризацию родного языка. Например, в 2022 г. студенты Абхазского государственного университета разработали обучающее приложение для тех, кто хочет заняться изучением родного языка. В разработке приложения принимали участие как абхазские студенты, так и их единомышленники из Южной Осетии.

В ноябре 2023 г. Московская абхазская диаспора разработала еще одно бесплатное приложение для изучения абхазского языка. Совместно с экспертами-методистами Благотворительного фонда развития абхазского языка им. Б. В. Шинкуба и Capital School Center был представлен курс, алгоритм которого основан по принципу приложения Duolingo (Разработано бесплатное 2023).

Языковые страницы, посвященные изучению абхазского языка, все чаще и чаще встречаются в Инстаграме. Выпускники филологического факультета АГУ, объединившись в группы, создают обучающие ролики и выкладывают их в качестве reels-ов в Инстаграм. Вне зависимости от языка, в целом подобные объединения по принципу своего устройства однотипны.

Общественные инициативы. В рамках общественных инициатив в Абхазии функционирует ряд весьма активных языковых центров и объединений самой разной направленности.

Центр языкового погружения «Азыхь» («Родник»). В 2021 г. был открыт Центр языкового погружения «Азыхь», который специализируется на обучении абхазскому языку с нуля для детей до 12 лет. Как заявляют его создатели, «в основе обучения лежит самый эффективный подход, известный в мире на данный момент — Языковое погружение в языковую среду». Формат обучения делится на два типа: онлайн, где работа ведется не только с детьми, но и со взрослыми, а также офлайн-формат, который сосредоточен непосредственно в самих центрах. Изначально работа Центра языкового погружения велась в Сухуме, однако, в связи с тем, что данный проект пользовался большим спросом, руководство Центра приняло решение об открытии новых филиалов и на сегодняшний день филиалы центра работают еще в двух городах — Гагре и Пицунде. Данный центр также ведет активную рекламную деятельность в Instagram, где делится новостями и достижениями своих учеников.

Учитывая подход и возрастную категорию привлекаемых, можно заключить, что речь идет не о простом языковом погружении, подразумевающим более свободный возрастной диапазон, а о новозеландской методике, разработанной для возрождения языка маори, известном как «языковое гнездо».

Подкаст «Алакэ абжбы» («Голос сказки») слушать онлайн. Студия «Алакэ абжбы» открытая около двух лет назад, занимается переводом и озвучиванием детских сказок и рассказов. Всего студия планирует озвучить около 80 сказок (24 из них уже озвучено), большая часть которых будет взята из устного народного творчества. Данный проект может помочь родителям, которые в силу разных обстоятельств не говорят на абхазском, но хотят, чтобы их дети владели родным языком (Алакэ абжбы 2025; КПМА 2025).

Фонд развития абхазского языка им. Б. Шинкуба (Фонд Шинкуба 2025), также ведет активную работу по сохранению языка. Благодаря работе фонда абхазский язык появился в системе Google Translate несмотря на то, что перевод продолжает нуждаться в значительной коррекции, сам факт его наличия уже является успехом. Данная работа была начата под руководством репатрианта из Иордании Нарта Тлыша, который переехав на историческую родину, выучил абхазский язык и решил помочь тем, кто также стремится к его изучению. Нарт по специальности программист, что повлияло на вектор, через который он начал реализовывать свою помощь. Им было принято решение отправить письмо разработчикам Google с прошением о том, чтобы абхазский язык был включен в список языков, которые планировалось включить в систему перевода.

Как рассказал директор фонда Леван Микаа, для реализации данной задачи им было необходимо собрать всю доступную литературу на абхазском языке в электронном формате, при помощи которой планируется обучить Искусственный интеллект для адаптации перевода. Таким образом, был создан сайт «Баграт спейс» технология, которого затем была предложена Google в рамках программы 1 тыс. языков (Гугл переводчик 2024; КПМА 2024).

Стоит отметить, что в процесс озвучивания электронной базы для обучения искусственного интеллекта была вовлечена широкая общественность, новость разлетелась по всей республике и имела большую социальную реакцию.

Также фондом были разработаны и изданы учебники по абхазскому языку для детей до 3-х лет, которые можно приобрести в местных книжных магазинах.

Сотовые операторы и их вклад. Сотовые операторы также вносят свой вклад в сохранение абхазского языка, например, компания А-мобайл, посредством интернет-телевидения запустила телеканал «Ацсуа мульт». Телеканал собрал как мультфильмы местного производства, так и зарубежные с абхазской озвучкой. Помимо прочего, компания занимается озвучиванием мультфильмов (КПМА 2024).

Уникальную роль играет *Всемирный абхазо-абазинский конгресс* (ВААК) во главе с Муссой Хабалевичем Экзековым. Конгресс много делает для сохранения этнической идентичности абазинского и абхазского народов. «На данном этапе Всемирный абхазо-абазинский конгресс ведет активную работу по семи основным направлениям: образование, культура, спорт, семья и дети, здравоохранение, сохранение и развитие родного языка и дела молодежи» (Албогачиева 2021: 94).

Особенностью Всемирного абхазо-абазинского конгресса является наличие возможности каждому небезразличному гражданину подать заявку на поддержку того или иного проекта, направленного на сохранение языка и культуры. После поступления заявка отбирается и изучается экспертной комиссией из числа сотрудников конгресса, который затем решает принять ее, или отклонять.

Также в 2020 г. ВААК подготовил видеокурс «Говорим на абхазском / Говорим на абазинском». Это более 300 уроков, опубликованных на сайте и в соцсетях организации. Они доступны и адаптированы для представителей абхазо-абазинской диаспоры во многих странах мира, говорящих на разных языках (Говорим на абхазском 2020). Проект поддержала московская языковая школа Capital School Center, разместившая видеоуроки на всех своих интернет-площадках (КПМА 2025).

Курсы по изучению абхазского языка в том же году открылись в Санкт-Петербурге, а в Москве при финансовой поддержке ВААК после небольшого перерыва возобновились курсы абазинского языка (Конгресс открыл 2020).

Также Международное объединение по содействию развитию абхазо-абазинского этноса «Алашара» под руководством М. Х. Экзекова поддержало инициативы по созданию единого абхазо-абазинского алфавита (Чирикба 2019) и «Словаря географических названий Абхазии и других стран», написанных В. А. Чирикба, которые были изданы при финансовой поддержке Конгресса (Чирикба 2022).

В феврале 2025 г. стало известно, что команда Всемирного абхазо-абазинского конгресса разработала обучающие карточки, в которых содержится адаптированная для детей информация и иллюстрации, посредством которых дети могут знакомиться с новыми словами и морально этическим кодексом абхазов «апсуара». Данные карточки Конгресс планирует раздавать всем школам республики, чтобы их могли использовать учителя в процессе обучения (БААК разработал 2025).

Связь с диаспорой — отделение абхазского языка на кафедре кавказских языков. Значительная и активная работа по сохранению языковой идентичности и поддержанию абхазского языка проводится в среде абхазской диаспоры в Турецкой Республике. В 2023 г. в Дюзденском университете была открыта специальность «Абхазский язык и литература» и состоялся первый набор, но в связи с природными бедствиями (сильные землетрясения) бюджет вуза был перераспределен и специальность, как и иные новые специальности по всем другим вузам Турции, не была запущена, а набранный курс был переведен на подготовительное отделение (ПИМА 2024).

Одним из главных специалистов в области изучения абхазского языка, ассоциированным профессором, доктором Дюзденского университета Эвой Шавелевной Тания¹ был разработан первый вводный фонетико-грамматический курс, учебник Абхазский язык для уровней А1-А2. Подготовленные ею учебники хорошо себя зарекомендовали. Среди них — вводный фонетико-грамматический курс учебника-билингва «Абхазский язык А1-А2» / «Abaza Dili (A1-A2)» (Taniia, Taniia 2024). Учебник включает в себя азбуку, примеры написания прописных букв, каллиграфическую рабочую тетрадь со специальными упражнениями. По всему учебному материалу, в предложениях, упражнениях, заданиях проставлено ударение, что обеспечивает правильное чтение и запоминание словосочетаний и целых фраз.

Сборник текстов для устного чтения «Abaza Dili Okuma Metinleri Koleksiyonu A1-A2» (Taniia 2024a), разработанных автором, состоит из 38 фрагментов социокультурного характера. Каждый текст сопровождается заданиями, диалогами, упражнениями. Отдельно представлен раздел фрагментов разговорной речи, практикующий навыки говорения.

Наконец, издан Сборник текстов для письма «Abaza Dili Yazılı Metinlerin Derlenmesi A1» (Taniia 2024b), который нацелен на развитие каллиграфических навыков. Он состоит из 50 авторских рассказов на различные темы.

Данные учебники были утверждены на заседании ученого совета Кафедры и получили положительные отзывы от специальной экспертной комиссии, которая состояла, как из сотрудников Дюзденского университета, так и сотрудников Института языкознания Российской академии наук.

На языковую картину современной Абхазии существенным образом влияют государственные учреждения, например, *школы*. Как отмечал С. А. Арутюнов, траекто-

¹ Тания Эва Шавелевна — ученый-языковед, доцент, кандидат филологических наук РАН (2006), с 1998 по 2022 гг. доцент кафедры абхазского языка Абхазского государственного университета. С 2022 г. по н. в. ассоциированный профессор, доктор Дюзденского университета.

рия общения того или иного народа в большей степени направлена на внутреннюю коммуникацию, чем на внешнюю, что определено рамками языковых различий, существованием отдельных школ и т. д. (Язык — культура — этнос 1994). Следует вспомнить, что еще в раннесоветский период в Абхазии сложилась полилингвальная система школ. Из доклада председателя Совнаркома Абхазии Н. А. Лакоба, прочитанного им в 1926 г., стало известно, что в тот год в Абхазии было «17 русских школ, 43 абхазские, 48 греческие, 67 армянские и 72 грузинские» (Чирикба 2019: 19). В Абхазии и сейчас продолжают существовать «национальные школы», где обучение ряду предметов осуществляется на абхазском языке, есть также русские и армянские школы, поэтому дети из данных этнических групп могут находиться в своей языковой и культурной среде. Все это оказывало влияние на нынешнюю языковую ситуацию в исторической перспективе.

Заключение

Принимая во внимание, что официально в Абхазии государственным языком считается абхазский, может сложиться ошибочное впечатление, что роль остальных языков в республике мала. Однако функциональное доминирование остается за русским языком, который выступает в качестве *Lingua Franca* в полиэтнической среде (это не относится к сельскому пространству, где роль межэтнического языка принадлежит, наоборот, абхазскому).

Существует ли языковая гегемония в Абхазии? Ответ на этот вопрос может звучать по-разному в зависимости от типа населенного пункта. Как известно, в городской среде доминирование определенного языка неизбежно для построения вербальной коммуникации, а в сельской среде — с учетом ее более однородной составляющей, вопрос о использовании иных языков менее актуален.

Вместе с тем, учитывая, что значительная часть населения Абхазии, если не все — двуязычно, нельзя исключать сопутствующий процесс аккультурации и перспективу бикультурализма, что очевидно в связи с полиэтничностью населения (см. Арутюнов 1978). Сошлемся на мнение Нэнси Дориан, которая в своей статье (Дориан 2012: 402) отметила, что одним из главных элементов, влияющих на результативность сохранения того или иного языка является отношение самого сообщества к нему, в противном случае язык теряя свой престиж в социуме будет угасать не постепенно, а стремительно. Помимо того, важно, чтобы язык развивался и вбирал в себя новые слова, что абхазским обществом, стремящимся сохранить его «исконную» форму, воспринимается отрицательно, следовательно, если язык становится неудобным в бытовом использовании — это также влияет на выбор языка со стороны билингвов.

Соответственно, положение дел в современной Абхазии следует относить к экзоглоссной группе несбалансированной языковой ситуации, в ее двухкомпонентном варианте, так как конкурирующими выступают лишь два основных языка общения — абхазский и русский.

Источники и материалы

Закон 2007 — Закон Республики Абхазия «О государственном языке Республики Абхазия» // Народное собрание — парламент Республики Абхазия [электронный ресурс]. <https://parlamentra.org/dokumenty/zakonodatelstvo/?PAGEN> (дата обращения: 20.08.2025).

- Итоги переписи 2011 — Итоги переписи населения Республики Абхазия 2011 г. Сухум, 2012.
- ВПН 1989 — Всесоюзная перепись населения 1989 г. Распределение населения Грузинской ССР по наиболее многочисленным национальностям и языку // Демоскоп Weekly [электронный ресурс]. https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_lan_89_gr.php (дата обращения: 20.08.2025).
- Первая всеобщая 1897 — Первая всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. Распределение населения по родному языку, губерниям и областям // Демоскоп Weekly [электронный ресурс]. https://www.demoscope.ru/weekly/ssp/rus_lan_97.php (дата обращения: 20.08.2025).
- Разъяснение Государственного комитета РА 2017 — Разъяснение Государственного комитета Республики Абхазия по государственной языковой политике 2017 // Кабинет министров Республики Абхазия [электронный ресурс]. <https://gov-abh.org/news/razyasnenie-gosudarstvennogo-komiteta-respubliki-abkhaziya-po-gosudarstvennoy-yazykovoy-politike/> (дата обращения: 18.02.2025).
- Фонд Шинкуба 2025 — Фонд имени Баграта Шинкуба представил проект цифровой голосовой озвучки абхазского языка 2025. // АПСНЫПРЕСС [электронный ресурс]. <https://apsnypress.info/ru/home/novosti/item/15641-fond-imeni-bagrata-shinkuba-predstavil-proekt-tsifrovoj-golosovoj-ozvuchki-abkhazskogo-yazyka> (дата обращения: 20.06.2025).
- Гугл Переводчик 2024 — В «Гугл Переводчик» добавили 110 языков, включая абхазский 2024 // АПСНЫПРЕСС [электронный ресурс]. <https://www.apsnypress.info/ru/home/novosti/item/11952-v-gugl-perevodchik-dobavili-110-yazykov-vklyuchaya-abkhazskij> (дата обращения: 20.06.2025).
- Говорим на абхазском 2020 — Говорим на абхазском / Говорим на абазинском 2020 // Всемирный абхазо-абазинский конгресс [электронный ресурс]. <https://abaza.org/vaak-otkryl-kruzhok-abkhazskogo-yazyka-v-sankt-peterburge> (дата обращения: 22.02.2025).
- ВААК разработал 2025 — ВААК разработал обучающие карточки для детей // Всемирный абхазо-абазинский конгресс [электронный ресурс]. <https://abaza.org/eventsfeed/655> (дата обращения: 20.05.2025).
- Конгресс открыл кружок — Конгресс открыл кружок по изучению абхазского языка в Санкт-Петербурге 2020 // Всемирный абхазо-абазинский конгресс [электронный ресурс]. <https://abaza.org/vaak-otkryl-kruzhok-abkhazskogo-yazyka-v-sankt-peterburge> (дата обращения: 20.01.2025).
- Разработано бесплатное 2023 — Разработано бесплатное мобильное приложение для изучения абхазского языка 2023 // Sputnik Абхазия [электронный ресурс]. <https://sputnik-abkhazia.ru/20231104/razrabotano-besplatnoe-mobilnoe-prilozhenie-dlya-izucheniya-abkhazskogo-yazyka--1048933923.html>
- Алакэ абжы 2025 — Алакэ абжы 2025 [электронный ресурс] // <https://podster.fm/podcasts/alaku>
- КПМА 2023 — Киберполевые материалы автора, 2023 г.
- КПМА 2024 — Киберполевые материалы автора, 2024 г.
- КПМА 2025 — Киберполевые материалы автора, 2025 г.
- ПМА 2023 — Полевые материалы автора, г. Сухум, Республика Абхазия. 2023 г.
- ПМА 2024 — Полевые материалы автора, Турецкая республика, провинция Дюздже, с. Дарьиери Хасанбей — район Кайнашли, июль 2024 г.

Научная литература

- Албогачиева М. С.-Г. Абазинский язык: история и современность // Уральский исторический вестник. 2021. № 2 (71). С. 90–98. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2021-2\(71\)-90-98](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2021-2(71)-90-98)
- Арутюнов С. А. Билингвизм и бикультурализм // Советская этнография. 1978. № 2. С. 3–14.
- Багатиш Н. В. Этнодемографические процессы в Сухуме (конец XIX — начало XXI вв.) Су-

- хум: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа АН Абхазии, 2017. 280 с.
- Баганиш Н. В.* Этнодемографические процессы в Гудауте (конец XIX — начало XXI вв.) Сухум: Абхазский институт гуманитарных исследований, 2019. 384 с.
- Донежук М. Ю.* Проблемы бытования адыгейского языка среди адыгейской молодежи: на примере сравнения городских и сельских студентов в Г. Майкоп // Кавказология Электронный журнал. 2023. № 1. С. 188–201. <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2023-1-188-201>
- Донежук М. Ю.* Этнокультурные и языковые ориентации адыгейской студенческой молодежи (по материалам этносоциологического исследования 2020–2021 гг.): специальность 07.00.07 «Этнография, этнология и антропология»: диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 2022. 226 с.
- Донежук М. Ю.* Языковое поведение и компетенции адыгейского студенчества: владение и бытование // Вестник антропологии. 2021. № 4. С. 75–91. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/75-91>
- Дориан Н.* Утрата и сохранение языка в ситуации языкового контакта // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия / [пер. с англ.]; отв. ред. Н. Б. Вахтин. СПб.: Издательство Европейского университета, 2012. С. 382–402.
- Хагба Л. Р.* «Где же она, родная «Колыбельная»?!» (о функциональной востребованности и мерах по сохранению абхазского языка) // Сохранение и развитие национального языка в условиях глобализации: современные методы и технологии: Материалы IV Международной научно-методологической конференции, проведенной в рамках Международного десятилетия языков коренных народов, Майкоп, 16–17 марта 2022 года / Ред.-сост. С. Х. Анчек. Майкоп: Изд. «Магарин Олег Григорьевич», 2022. С. 134–138.
- Цвейба Л. В., Ахуба А. З.* Функционирование абхазского языка в дошкольных учреждениях Абхазии (на примере города Сухум) // Третьи международные Иналиповские чтения. Сухум: АБИГИ, 2017. С. 559–563.
- Цвейба Л. В., Ахуба А. З.* О мероприятиях по языковому строительству в Республике Абхазия // Клычевские чтения–2020. Материалы международной научной конференции. Карачаевск: КЧГУ, 2020. С. 228–235.
- Цвейба Л. В., Ахуба А. З.* Особенности языковой ситуации в студенческой среде // Клычевские чтения–2023. Материалы международной научнопрактической конференции. Карачаевск: КЧГУ, 2023. С. 292–297.
- Чирикба В. А.* Дискуссия о государственном языке в Абхазии в 20-х годах XX века в связи с современным положением абхазского языка // Вестник Академии наук Абхазии. 2019. № 9. С. 11–37.
- Чирикба В. А.* Развитие абхазского языка в условиях полиэтнического общества: вызовы и перспективы. Сухум, 2009. 53 с.
- Чирикба В. А.* Единый абхазо-абазинский алфавит на латинской графической основе: проект. Сухум: АНО Алашара, 2019. 32 с.
- Чирикба В. А.* Словарь географических названий Абхазии и других стран. Сухум; М.: Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии; Институт языкознания Российской Академии наук, 2022. 448 с.
- Язык — культура — этнос / С. А. Арутюнов, А. Р. Багдасаров, В. Н. Белоусов [и др.]; Российская академия наук. Научный совет по истории мировой культуры. М.: Наука, 1994. 233 с.
- Moseley, Ch.* Atlas of the World's Languages in Danger. Memory of Peoples (3rd ed.). Paris: UNESCO, 2010. 222 p.
- Taniia E., Taniia R.* Abaza Dili A1 — A2. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2024. 373 p. [Elektronik kaynak]. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/aa7f0a8c-fda8-438b-b36d-ca82dd372736>
- Taniia E.* Abaza dili Okuma Metinleri Koleksiyonu A1 — A2. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 2024a. 193 p. [Elektronik kaynak]. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/b8768fe4-4672-4e93-8e23-4ebd8aad2bf0>

Taniia E. Abaza Dili Yazılı Metinlerin Derlenmesi A1. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları, 20246. 45 p. [Elektronik kaynak]. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/6808177d-e858-4719-9e21-71b08b45a799>

References

- Albogachieva, M. S.-G. 2021. Abazinskij yazyk: istoriya i sovremennost' [The Abaza Language: History and Modernity]. *Ural'skij istoricheskij vestnik* 2(71): 90–98. [https://doi.org/10.30759/1728-9718-2021-2\(71\)-90-98](https://doi.org/10.30759/1728-9718-2021-2(71)-90-98)
- Arutyunov, S. A. 1978. Bilingvizm i bikul'turalizm [Bilingualism and Biculturalism]. *Sovetskaya etnografiya* 2: 3–14.
- Arutyunov, S. A. et al. 1994. *Yazyk — kul'tura — etnos* [Language — Culture — Ethnicity]. Moscow: Nauka. 233 p.
- Bagapsh, N. V. 2017. *Etnodemograficheskie processy v Suhume (konec XIX — nachalo XXI vv.)* [Ethnodemographic Processes in Sukhum (Late 19th — Early 21st Centuries)]. Suhum: Abhazskij institut gumanitarnyh issledovanij imeni D. I. Gulia AN Abhazii. 280 p.
- Bagapsh, N. V. 2019. *Etnodemograficheskie processy v Gudaute (konec XIX — nachalo XXI vv.)* [Ethnodemographic Processes in Gudauta (Late 19th — Early 21st Centuries)]. Suhum: Abhazskij institut gumanitarnyh issledovanij. 384 p.
- Chirikba, V. A. 2009. *Razvitie abhazskogo yazyka v usloviyah polietnicheskogo obshchestva: vyzovy i perspektivy* [Development of the Abkhazian Language in a Multiethnic Society: Challenges and Prospects]. Suhum. 53 p.
- Chirikba, V. A. 2019. Diskussiya o gosudarstvennom yazyke v Abhazii v 20-h godah XX veka v svyazi s sovremennym polozheniem abhazskogo yazyka [The Discussion about the Official Language in Abkhazia in the 20s of the XX Century in Connection with the Current Situation of the Abkhaz Language]. *Vestnik Akademii nauk Abhazii* 9: 11–37.
- Chirikba, V. A. 2019. *Edinyj abhazo-abazinskij alfavit na latinskoj graficheskoy osnove: proekt* [Unified Abkhaz-Abaza Alphabet Based on Latin Graphics: A Project]. Suhum: ANO Alashara. 32 p.
- Chirikba, V. A. 2022. *Slovar' geograficheskikh nazvanij Abhazii i drugih stran* [Dictionary of Geographical Names of Abkhazia and Other Countries]. Suhum — Moscow: Abhazskij institut gumanitarnyh issledovanij imeni D. I. Gulia Akademii nauk Abhazii; Institut yazykoznaniya Rossijskoj Akademii nauk. 448 p.
- Cvejba, L. V., and A. Z. Ahuba. 2017. Funktsionirovanie abkhazskogo yazyka v doshkol'nykh uchrezhdeniiakh Abkhazii (na primere goroda Sukhum) [Functioning of the Abkhaz Language in Pre-School Institutions of Abkhazia (On the Example of the City of Sukhum)]. In *Tret'i mezhdunarodnye Inalipovskie chteniia* [Third International Inalipan Readings], ed. by Yu. D. Anchabadze. Sukhum: ABIGI. 559–563.
- Cvejba, L. V., and A. Z. Ahuba. 2020. O meropriyatiyah po yazykovomu stroitel'stvu v Respublike Abhaziya [About Language Building Events in the Republic of Abkhazia]. In *Klychevskie chteniia — 2020. Materialy mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Klychev Readings — 2020. Proceedings of the International Scientific Conference], ed. by S. U. Pazov. Karachaevs: KCHGU. 228–235.
- Cvejba, L. V., and A. Z. Ahuba. 2023. Osobennosti yazykovoi situatsii v studencheskoj srede [The Peculiarities of the Language Situation in the Student Environment]. In *Klychevskie chteniia — 2023. Materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Klychev Readings — 2023. Proceedings of the International Scientific Conference], ed. by S. U. Pazov. Karachaevs: KCHGU. 292–297.
- Donezhuk, M. Yu. 2023. Problemy bytovaniia adygeiskogo yazyka sredi adygeiskoi molodezhi: na primere sravneniia gorodskikh i sel'skikh studentov v g. Maikop [Problems of Existence of the Adyghean Language Among Adyghean Youth: On the Example of Comparison of Urban

- and Rural Students in the City of Maikop]. *Elektronnyi zhurnal "Kavkazologiya"* 1: 188–201. <https://doi.org/10.31143/2542-212X-2023-1-188-201>
- Donezhuk, M. Yu. 2022. *Etnokul'turnye i yazykovye orientatsii adygeiskoi studencheskoi molodezhi (po materialam etnosotsiologicheskogo issledovaniia 2020–2021 gg.)* [Ethnocultural and Linguistic Orientations of the Adyghe Student Youth (Based on the Ethnosociological Study of 2020–2021)]. Ph.D. diss. Moscow, Institute of Ethnology and Anthropology RAS. 226 p.
- Donezhuk, M. Yu. 2021. Yazykovoe povedenie i kompetentsii adygeiskogo studenchestva: vladenie i bytovanie [Linguistic Behavior and Competencies of the Adyghe Students]. *Vestnik antropologii* 4: 75–91. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-4/75-91>
- Dorian, N. 2012. Utrata i sokhranenie yazyka v situatsii yazykovogo kontakta [Loss and Preservation of Language in a Situation of Language Contact]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka. Khrestomatiia* [Sociolinguistics and Sociology of Language. Anthology], ed. by N. B. Vahtin. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. 382–402.
- Hagba, L. R. 2022. «Gde zhe ona, rodnaia «Kolybel'naia»?! (o funktsional'noi vostrebovannosti i merakh po sokhraneniui abkhazskogo yazyka) ["Where is She, My Dear Lullaby?! (On the Functional Relevance and Measures to Preserve the Abkhaz Language)]. In *Sokhranenie i razvitiie natsional'nogo iazyka v usloviakh globalizatsii: sovremennye metody i tekhnologii: Materialy IV Mezhdunarodnoi nauchno-metodologicheskoi konferentsii, provedennoi v ramkakh Mezhdunarodnogo desiatiletiia iazykov korennykh narodov, Maikop, 16–17 marta 2022 goda* [Preservation and Development of the National Language in the Context of Globalization: Modern Methods and Technologies: Reseedings of the IV International Scientific and Methodological Conference Held within the Framework of the International Decade of Indigenous Languages, Maykop, March 16–17, 2022], ed. by S. H. Anchek. Maikop: Izdatel'stvo "Magarin Oleg Grigor'evich". 134–138.
- Moseley, Ch. 2010. *Atlas of the World's Languages in Danger. Memory of Peoples*. Paris: UNESCO. 222 p.
- Taniia, E., and R. Taniia. 2024. *Abaza Dili A1 — A2*. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları. 373 p. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/aa7f0a8c-fda8-438b-b36d-ca82dd372736>
- Taniia, E. 2024a. *Abaza dili Okuma Metinleri Koleksiyonu A1 — A2*. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları. 193 p. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/b8768fe4-4672-4e93-8e23-4ebd8aad2bf0>
- Taniia, E. 2024b. *Abaza Dili Yazılı Metinlerin Derlenmesi A1*. Düzce: Düzce Üniversitesi Yayınları. 45 p. <https://cdn.duzce.edu.tr/File/GetFile/6808177d-e858-4719-9e21-71b08b45a799>

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/195-204

Научная статья

© Е. В. Бусырева

СОХРАНЕНИЕ И ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАДИЦИЙ В СЕМЬЯХ С КАВКАЗСКИМИ КОРНЯМИ В ИНОЭТНИЧНОЙ СРЕДЕ

Основные вопросы, рассматриваемые в статье, связаны со степенью сохранности, трансформации или утраты ассоциированных с этнической традицией элементов культуры в семьях, проживающих за пределами этнической «родины предков». Объект исследования — семьи сотрудников Кольского научного центра РАН (город Апатиты Мурманской области), члены которых определяют свое происхождение как имеющее грузинские, армянские и кабардинские корни. Подавляющее большинство информантов происходят из полиэтничных семей. Этнокультурные традиции рассматриваются в статье на материале как вещественных артефактов: этнически маркированных предметов-реликвий, семейных архивов и национальной кухни, так и нематериального наследия: языка, вероисповедания, правил поведения, обрядов, праздничных церемоний (свадеб). Основными источниками послужили полевые материалы автора, полученные в 2024 г. Цель исследования — зафиксировать и показать степень сохранности этнической культуры и особенностей практики ее передачи по наследству в семьях с «кавказской» родословной. Использовалась комплексная методика с преобладанием метода устной истории. По результатам исследования суммированы основные условия сохранения и продуктивного развития этнокультурных традиций в семьях, проживающих в иноэтничном окружении. Во-первых, большое значение имеет активная культурная позиция члена семьи с кавказским родословием в отношении знания языка и передачи традиций. Во-вторых, очень важно поддержание тесной связи с этнической родиной, контактов с родственниками. В-третьих, второй родитель (в наших семьях — это преимущественно русские) не должен препятствовать приобщению ребенка к «иной» культуре со стороны свойственников; то есть важным фактором является качество брака. В-четвертых, многое зависит от личной мотивации потомков в «приобретении» черт определенной кавказской культуры.

Ключевые слова: этническая идентичность, сохранность языка, религиозные традиции, этнически маркированное материальное наследие, обряды

Ссылка при цитировании: Бусырева Е. В. Сохранение и трансформация традиций в семьях с кавказскими корнями в иноэтничной среде // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 195–204.

Бусырева Елена Владиславовна — к. и. н., старший научный сотрудник Центра гуманитарных проблем Баренц региона, Федеральный исследовательский центр «Кольский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 184209 Апатиты, Академгородок, д. 40а). Эл. почта: ebusyрева@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2054-2910>

* Статья выполнена при поддержке федерального бюджета по теме государственного задания Центра гуманитарных проблем Баренц региона Кольского научного центра Российской академии наук № FMEZ-2024-0002.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/195-204

Original article

© *Elena Busyreva*

THE PRESERVATION OF TRADITIONS IN THE FAMILIES OF CAUCASIAN ORIGIN IN A FOREIGN ETHNIC ENVIRONMENT

The preservation of cultural traditions in families living outside their ethnic “ancestral homeland” is a current ethnographic problem. The main question is whether elements of family culture that are associated with ethnic tradition are preserved, transformed or lost in such a situation. The study was conducted among the families of employees at the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (the city of Apatity in the Murmansk Region), whose members define their origin as Georgian, Armenian and Kabardian. The vast majority of informants come from multi-ethnic families. Ethnocultural traditions are examined using both the material artifacts: ethnically marked relics, family archives and national cuisine, and intangible heritage: language, religion, rules of conduct, rituals, festive ceremonies (e.g. weddings). The study is mainly based on the author’s field materials obtained in 2024. The purpose of the study is to record and show the extent to which ethnic culture is preserved in the families of the Kola Scientific Center employees with a “Caucasian” ancestry. Special emphasis was placed on the practical application of certain traditions and the transfer of relevant experience to the next generation. A comprehensive methodology was used with a focus on the oral history method. The study summarizes the main factors that facilitate the preservation and development of ethnocultural traditions within families living in a foreign ethnic environment. Firstly, it’s the active cultural position of a family member of Caucasian descent and a special effort made to teach the language and traditions to their family members. Secondly, it is very important to maintain close ties with the ethnic homeland and contacts with relatives. Thirdly, the second parent (in the study, these were mainly Russians) should not prevent the child from being introduced to a “different” culture by the in-laws; that is, the quality of the marriage is an important factor. Fourthly, the personal motivation of the descendants in “appropriating” a certain Caucasian culture is of crucial importance.

Keywords: *ethnic identity, language preservation, religious traditions, ethnically marked material heritage, rituals*

Author Info: **Busyreva, Elena V.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Barents Centre of the Humanities of the Kola Science Centre of the Russian Academy of Sciences (Apatity, Russian Federation). E-mail: ebusyreva@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2054-2910>

For citation: Busyreva, E. V. 2026. The Preservation of Traditions in the Families of Caucasian Origin in a Foreign Ethnic Environment. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 195–204.

Funding: The article was supported by the federal budget on the topic of a state assignment from the Center for Humanitarian Problems of the Barents Region of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences № FMEZ-2024-0002.

Дисперсное расселение представителей кавказских народов среди иноэтнического окружения неизменно приводит к межэтническим бракам, которые закономерно влияют на ассимиляцию и постепенное стирание самобытных кавказских традиций. Однако если исходить из антиглобалистских ценностей, важно сохранять разнообразие культур, поэтому проблема бытования культурных особенностей у представителей тех или иных народов, проживающих за пределами этнической родины, является одним из актуальных направлений исследований этнографической науки (Дундуа 2011: 88). В данной статье представлен процесс, происходящий с этнической культурой в семьях с «кавказскими» корнями сотрудников Кольского научного центра РАН.

Сбор материалов был проведен в 2024 г. среди сотрудников КНЦ РАН в г. Апатиты. В работе в качестве основного использовался метод устной истории — полуструктурированное интервью. Были опрошены информанты с грузинскими, армянскими и кабардинскими корнями. Нас интересовало, в какой степени информанты, проживающие в иноэтничном окружении, сохраняют кавказскую культуру, а если не сохраняют, то в чем заключаются причины. В беседе делался акцент на такие характерные для этнографического описания темы как этническая идентификация, степень знания языка, духовная культура (религия и обряды) и материальная культура, в частности, этнически маркированные предметы-реликвии (Арутюнов, Рыжакова 2004: 76). Цель исследования — описать и показать степень знаний об истории рода и сохранности этнической культуры у представителей академического сообщества. Автор пытается дать ответ на вопрос, как сохранить «кавказские» традиции в иноэтничном окружении.

Как показали интервью, память об этническом происхождении сохраняется не только благодаря устным рассказам старшего поколения, но и при помощи фотографий, документов и других материалов, хранящихся в семейных архивах. Все это является наследием нынешнего поколения, так как «считается особо значимым для ныне живущих» (Тишков 2023: 6). В частности, генеалогическое древо демонстрирует причастность к определенному народу, наглядно отображает историю рода и может свидетельствовать об этнической идентичности (Busyreva 2021: 168). Поскольку подавляющее большинство информантов происходят из полиэтничных семей, они с, они с рождения оказываются в нестабильной этнической обстановке, обусловленной симбиозом культур (Бусырева 2019: 148). Поэтому, по нашему мнению, для них характерна биэтническая или амбивалентная идентичность. Информанты старшего поколения, рожденные от национально-смешанных браков, утверждают культурную идентичность иного уровня:

«Отношу себя к единой общности советского народа» (ПМА, информант А. А., 1952 г. р.).

Наши информанты из моноэтнических семей, судя по их ответам, однозначно идентифицируют себя по этнической принадлежности своих родителей. Зависимость самоидентификации живущих на Крайнем Севере мигрантов — выходцев из разных регионов Кавказа и Закавказья от этнической принадлежности родителей отмечала в своей работе и О. В. Змеева (Змеева 2011: 64). В ходе исследования нами был выявлен лишь единичный случай, когда информант отрицал у себя наличие кавказских корней, хотя фамилия явно указывала на армянское происхождение (А. И., 1985 г. р.). Возможно, такая позиция была выбрана для более успешной адаптации в иноэтничной среде (Змеева 2011: 62, 64).

Как известно, язык часто считается одним из основных маркеров этничности. Однако среди наших информантов знание языка по кавказской линии родства практически утрачено (Ш. М., 1979 г. р., С. С., 1995 г. р.). Интервью показали, что в семьях общение происходит на русском языке и его использование является нормой. Даже в моноэтнической семье информантки Г. С. (1983 г. р.) члены семьи говорят между собой по-русски. Только ее муж владеет родным языком и когда приезжает на родину, общается с родственниками-мужчинами на кабардинском языке (диалект адыгского языка). Причины утраты указала информант А. А. (1952 г. р.):

«Язык я уже забыла. Отец погиб, когда мне было десять лет. Потом после школы я поступила в МГУ, а в семьдесят четвертом году попала по распределению в Апатиты. Кроме того, мои армянские родственники говорили на своем диалекте. Они — потомки турецких армян. За столько лет я, конечно, всё забыла. Я не пишу и не читаю на армянском, так как училась в русской школе. Ну, так, кое-что понимаю» (ПМА).

Напомним, что в советское время существовала практика обязательного трудоустройства по распределению выпускника высшего учебного заведения на определенный срок (Конохова 2012: 233). Распределение на работу в советский период было основной причиной переезда на север. В рассмотренных семьях в одном случае в качестве причины названа служба в армии. В исследовании, посвященном этническим мигрантам, О. В. Змеева выявила единичные случаи переезда, связанные с началом военных действий на Кавказе в постсоветское время (Разумова 2023: 128). К такой категории переселенцев относится и наш информант Ч. Т. (1953 г. р.), вынужденный вместе с семьей переехать из Сухуми в Апатиты к родственникам жены. Естественно, что при постоянном тесном взаимодействии с русскоязычным окружением у новых жителей исчезала необходимость говорить на языке своих предков (Busyreva 2018: 342), и в результате происходил «языковой сдвиг» (Вахтин 2001: 248).

Вместе с тем знание детьми языка во многом зависит от культурных установок и поведения родителя с кавказскими корнями. Как правило, знают родной язык те, кто родился на Кавказе или продолжительное время жил там (Змеева 2011: 67). В наших материалах есть лишь один, но показательный пример, когда в семье с грузинской родословной знание языка передалось в следующих поколениях. Не только информант (Ч. Т., 1952 г. р.) владеет грузинским и мегрельским языками (это для него родные языки), но и его сын свободно общается и на грузинском, и на мегрельском языках. Однако русский язык он знает лучше, так как мать у него русская, образование получил в русской школе и университет окончил в г. Апатиты. В свою очередь, продолжая семейную традицию, он со своей маленькой дочерью иногда разговаривает по-грузински или по-мегрельски. Конечно, лучше прививать эти традиции с детства. В доме есть книги на грузинском языке. Отметим, что владению языком предков хотя бы на бытовом уровне способствуют посещения их родины и общение с живущими там родственниками. Подтверждение находим в интервью информанта Ч. А., 1987 г. р.:

«Часто отдыхал в Грузии. Там научился говорить на грузинском, но алфавит так и не освоил. Сейчас говорю значительно хуже, так как стал меньше общаться на грузинском. Отца не стало в две тысячи пятом году, поэтому и практики стало меньше. С родственниками из Грузии связь поддерживаю. Созваниваюсь раз в два месяца. Говорим на русско-грузинском» (ПМА).

Вещевая культура, окружающая человека, в особенности предметы, имеющие символическое значение, являются одним из маркеров для определения его этнической принадлежности, хотя и не столь очевидной по степени значимости, как язык (Busyreva 2018: 346). Помимо устных рассказов и наличия семейных архивов в сохранении памяти об истории рода, культурных традиций немаловажная роль отводится реликвиям, представляющим этнически маркированный вещественный мир. Например, рога для питья (канци¹) остаются важным атрибутом в культуре ритуальных тостов. В Грузии традиция пить вино из канци сохранилась по сей день. Использование канци во время больших застолий практикуется в семье информанта (Ч. Т., 1953 г. р.). Два канци были подарены информанту его мегрельскими друзьями еще в тот период, когда он жил в Сухуми, третий перешел по наследству от родителей. В семье другого информанта (И. М., 1968 г. р.) передается по наследству традиционное грузинское женское украшение, а у информанта Ч. А., 1987 г. р., сохранились от бабушки кинжал и нарды. Информант (К. Ж., 1970 г. р.) с армянскими корнями пояснила:

«Вещей нет, всё утрачено, так как семью вырезали в пятнадцатом году в Трабзоне. Только моему деду и двум его сестрам удалось уйти в Россию» (ПИМА).

Неотъемлемой частью материальной культуры является национальная кухня. Так как традиционная пища в значительной степени связана с природными условиями, она во многом совпадает у народов, проживающих по соседству (Busyreva 2018: 349). Данный факт подтверждает и информант А. А. (1952 г. р.). Среди наших информантов традиция приготовления кавказских блюд сохраняется в шести семьях: в трех с грузинскими корнями (Ч. Т., 1953 г. р., И. М., 1968 г. р. и Ч. А., 1987 г. р.), в двух с армянскими (А. А., 1952 г. р. и К. Ж., 1970 г. р.) и в одной кабардинской семье (Г. С., 1983 г. р.). Возможно, это связано с тем, что у информантов Ч. Т., И. М. и Г. С. «кавказское» родословие имеют матери, а не отцы. При всех оговорках, кухней в семьях занимаются женщины. Информант А. А., мать которой не имеет армянских корней, выросла среди армянских родственников в Абхазии и потому тоже придерживается гастрономических традиций, усвоенных в детстве. У информанта К. Ж. мать тоже не имеет армянских корней, но она армянские блюда готовит. Как пояснила информант:

«Кавказскую кухню обожаю и изучаю» (ПИМА).

Кавказская национальная одежда присутствует лишь в памяти информантов старшего поколения, а также на старых фотографиях из семейных архивов. В повседневной жизни горожан она, конечно, не используется.

К нематериальному этнокультурному наследию помимо языка относятся правила поведения, обряды, вероисповедание (Тишков 2023: 9; Черных 2023: 17, 19). Религия — очень важный маркер культурной идентификации, что ранее подтверждали наши исследования, в частности, потомков из финских семей (Busyreva 2018: 343). Православные религиозные традиции в полной мере сохранились в семье информанта Ч. Т. Подтверждением можно считать крещение его сына в Грузинской православной церкви. Хотелось бы отметить, что в Грузии и в советское время, несмотря на гонения на церковь, православные традиции в семьях старались соблюдать. В семье информанта Г. С. (1983 г. р.) придерживаются мусульманских традиций, но «без фанатизма». Что касается религиозных традиций в семьях с армянскими корнями,

¹ *Канци* — с грузинского: рог (козий, бараний, бычий) для питья вина, обычно богато украшается серебряным декором.

то лишь в одной семье старшие сестры информанта А. А. (1952 г. р.) были крещены по армянским традициям дома. В советское время обрядовая жизнь переместилась в домашнее пространство. Священника приглашали домой, так как армянской церкви в поселке Гантиади не было (в советское время так назывался поселок в Абхазской АССР, ныне поселок Цандрипш Республики Абхазия). Сама информант — православная: «крещена в православной церкви».

С религиозной принадлежностью ассоциированы также ритуалы семейно-обрядового цикла (Busyreva 2018: 344), прежде всего, погребально-мемориальные установления (похороны, поминки, посещение кладбищ). Похороны проводят в соответствии с традиционными правилами, которые стараются строго соблюдать. Например, в Грузии принято покойника оставлять до погребения в доме. Поскольку с момента смерти до похорон может пройти неделя, то в настоящее время используют для хранения тела специальный гроб-холодильник с прозрачной крышкой. Рядом с гробом сидят круглосуточно, сменяя друг друга, женщины плакальщицы и читают молитвы. Непосредственно в день похорон вокруг гроба (уже к этому времени — деревянному) находятся близкие родственники, а мужчины стоят поодаль и тоже принимают соболезнования. На поминальном столе традиционно отсутствует мясо. Близким родственникам не положено есть мясо девять дней. Информант Ч. Т. и члены его семьи неоднократно принимали участие в похоронной церемонии и хорошо знакомы с ее сценарием. Информант Ч. А., 1987 г. р., отметил, что ему «приходилось быть на свадьбе и поминальных мероприятиях».

К грузинским религиозным традициям можно отнести ритуал жертвоприношения барана, зажигание восковых свечей (Синанов, Соловьева 2020: 196). В ритуале жертвоприношения информант Ч. Т. и члены его семьи принимали участие в 2022 г., когда приезжали в Грузию к родне. Инициаторами обряда выступили отец и брат информанта, так как дали обет Богу — принести в жертву барана ради избавления от тяжелой болезни внучки информанта. Согласно традиции, мясо барана, принесенного в жертву Богу, нельзя никому отдавать, всё должно остаться дома (в Грузии принято после окончания застолья отдавать соседям, родственникам часть неиспользованных угощений). Кости не выбрасывают, а складывают в пакет и опускают в реку, так как нельзя, чтобы собаки их съели. Подобную символику имеет и ритуал с голубем, которого с молитвой обносят вокруг церкви и отпускают. Торг при покупке голубя, приносимого в дар Богу, не допускается. В таком ритуале участвовали сын и внучка информанта Ч. Т. Совместное участие в религиозных ритуалах членов семейно-родственной общности способствует приобщению младшего поколения к сохранению культурных традиций, чему семья всячески старается следовать.

Особое место в культурных традициях кавказских народов занимает свадебная обрядность. Правила проведения традиционных свадеб сохранились до наших дней в той или иной степени в основном в сельской местности. В настоящее время свадебные традиции несколько изменились. Появились отдельные современные элементы обрядности (Дзидзишвили 2011). Например, в Грузии ввели «моду» на бросание невестой свадебного венка гостям. Подобное нововведение встречается и у кабардинцев: «по существующему поверью поймавшая его девушка скоро выйдет замуж» (Сабанчиева 2015: 108). На грузинских свадьбах появилась аналогичная «процедура» с галстуком жениха, только в качестве «ловцов» галстука выступают холостые мужчины. Не обязательной стала практика временного проживания до

свадьбы жениха и невесты в доме у родственников жениха, например, в доме тети. Такую традицию «скрывания жениха и невесты в промежуточных домах» у кабардинцев описывает и И. З. Богатырева (*Богатырева* 2003: 16). Сходство между грузинскими и кабардинскими традициями наблюдается и в том, что женщины, выйдя замуж, как правило, не меняют фамилию:

«Когда я вышла замуж, фамилию мужа не взяла, оставила свою. У нас так принято» (ПМА, информант Г. С., 1983 г. р.).

Считается, что оставляя фамилию отца, женщина тем самым сохраняет приверженность к своему роду. Однако детям при рождении дают фамилию отца. Между армянскими и грузинскими свадебными традициями также присутствуют схожие черты: жениху важно получить одобрение своей матери относительно выбора невесты. Положительное мнение матери о своей избраннице было важно услышать и сыну информанта Ч. Т.

В последние годы повсеместно получила распространение практика проведения свадеб в ресторанах (*Сабанчиева* 2015: 98). Однако представители старшего, родительского, поколения остаются приверженцами обычая отмечать свадьбу дома. Так, информант Ч. Т. решил устроить свадьбу сына дома в Грузии, несмотря на то, что родители новобрачного живут на севере, а сам сын с невестой — на юге России. Свадьба праздновалась по всем традиционным правилам. Были приглашены гости и по отцовской, и по материнской линии информанта. Тем более что подавляющее большинство родственников проживает в Грузии. Празднование свадеб в кругу значительного числа родственников способствует поддержанию прямых контактов, не дает разрушить семейно-родственные связи. Информант Ч. Т. придерживается своей этнической идентичности. В семье сохранилось немало грузинских традиций (язык, православное вероисповедание, соблюдение поминальных обрядов, праздничных сценариев). Приверженность к материнской культуре он смог привить и своему сыну. В значительной степени сохранность традиций связана с тем, что информант и члены его семьи поддерживают тесную постоянную связь с родственниками из Грузии, что свойственно представителям этнической группы (*Синанов, Соловьева* 2020: 188, 194, 197).

В заключение можно сказать, что в отрыве от этнической родины активно происходила аккультурация представителей с кавказскими корнями. Полученные данные продемонстрировали, что в семьях большинства информантов на практике осталось очень мало каких-либо специфических этнических особенностей. В чем чаще всего можно проследить связь с кавказскими традициями — это приготовление национальных блюд. В единичных семьях сохранились этнически маркированные предметы-реликвии, свидетельствующие о кавказском происхождении. У большинства информантов, имеющих кавказскую родословную, от кавказских корней сохранилась только фамилия деда. Лишь одна семья с грузинскими корнями, несмотря на длительное проживание в России, смогла сохранить в полной мере приверженность родной культуре. Причины такой ситуации кроются не только в межэтнических браках. В первую очередь это связано с тем, что информанты, проживая продолжительное время вдали от Кавказа, часто оказывались оторванными от родственников и языковой среды. Одновременно исследование показало, что все информанты знают о своих кавказских корнях и говорят о них. Был лишь один случай, когда информант с армянской фамилией сказал, что у него нет армянских корней.

Как можно решить проблему сохранения кавказских, как и любых других, традиций в иноэтничном окружении? Основное условие: проблема должна осознаваться, переживаться как отдельным человеком, так и семьей в целом. Далеко не все переселенцы считают жизненно необходимым даже сохранение материнского языка, тем более символических ценностей. Ценности общества потребления этому не способствуют. Еще одно необходимое условие — внутренняя сплоченность семьи в отношении взаимной эмпатии как между супругами, так и между поколениями (что наблюдается, например, в семье информанта Ч. Т.). В этом случае проблема одного становится общей. Далее все зависит от того, какую культурную стратегию семья выбирает. Во-первых, член семьи с кавказскими корнями должен иметь активную позицию, нацеленную на трансляцию знаний языка и традиций. Во-вторых, очень важно поддерживать тесную связь с этнической родиной и с родственниками, например, ездить ежегодно в отпуск на Кавказ к родне, общаться по видеосвязи и т. п. В-третьих, второй родитель (в наших семьях — это преимущественно русские) не должен препятствовать подобному обучению со стороны представителя старшего поколения кавказцев. В-четвертых, многое зависит от личной заинтересованности потомков в приобщении к кавказской культуре, то есть, в конечном итоге, от личной мотивации. А она может быть очень разной — от узко прагматической (использовать второй язык для общения с родственниками, не владеющими русским языком, во время посещения другой страны / региона для более успешной адаптации и пр.) до общекультурной, продиктованной стремлением к собственному развитию или к сохранению конкретной этнокультуры, осознаваемой в качестве общественной ценности.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора. 2024. Информанты:

- А. А., ж., 1952 г. р., из полиэтничной семьи (армянские, русские и мордовские корни);
- Ч. Т., м., 1953 г. р., из моноэтничной грузинской семьи;
- И. М., ж., 1968 г. р., из полиэтничной семьи (грузинские, русские и немецкие корни);
- К. Ж., ж., 1970 г. р., из полиэтничной семьи (армянские и русские корни);
- Ш. М., ж., 1979 г. р., из полиэтничной семьи (грузинские и русские корни);
- Г. С., ж., 1983 г. р., из моноэтничной кабардинской семьи;
- А. И., м., 1985 г. р., из полиэтничной семьи;
- Ч. А., м., 1987 г. р., из полиэтничной семьи (грузинские и русские корни);
- С.С., м., 1995 г. р., из полиэтничной семьи (армянские и русские корни).

Научная литература

- Арутюнов С. А., Рыжакова С. И. Культурная антропология. М.: Издательство «Весь мир», 2004. 216 с.
- Богатырева И. З. Традиционное и новое в обрядности кабардинцев. Автореферат дис. канд. ист. наук. Нальчик, 2003. 22 с.
- Бусырева Е. В. Судьбы финнов Мурманского региона: семейная история и культура / под науч. ред. И. А. Разумовой. Апатиты: КНЦ РАН, 2019. 177 с. <https://doi.org/10.25702/KSC.978-5-91137-406-8>
- Вахтин Н. Б. Языки народов Севера в XX в.: очерки языкового сдвига. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 338 с.
- Дзидишвили В. З. Некоторые особенности обряда у грузинского населения республики Северная Осетия-Алания // Актуальные проблемы отечественной истории. 2011. № 13 (108). Выпуск 19 [электронный ресурс]. <https://cyberleninka.ru/article/>

- Дундуа К. Э. Особенности культурной идентичности грузин, проживающих в городе Екатеринбурге // Материалы XIV Международной конференции «Культура, личность, общество в современном мире: методология, опыт эмпирического исследования» (17–18 марта). Екатеринбург: УрГУ, 2011. С. 88–98 [электронный ресурс]. https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/48371/1/klo-2011_4_021
- Змеева О. В. «Новый дом» вдали от родины: этнические мигранты на Кольском Севере. Апатиты: КНЦ РАН, 2011. 95 с.
- Конохова А. С. «И нам в ответ раздаются назначения по городам областного значения...»: система распределения выпускников вузов в СССР в годы хрущевской «оттепели» // Новейшая история России / Modern history of Russia. 2012. № 3. С. 233–242.
- Разумова И. А. (под ред.). Гуманитарные исследования в Кольском научном центре РАН: история и основные направления. Апатиты: Издательство Кольского научного центра РАН, 2023. 516 с. <https://doi.org/10.37614/978.5.91137.510.0>
- Сабанчиева Л. Х. Семья и семейная обрядность кабардинцев: между традицией и модернизацией. Нальчик: Издательский отдел КБИГИ, 2015. 180 с.
- Синанов Б. А., Соловьева Л. Т. Грузинская диаспора на Северном Кавказе: некоторые аспекты духовной культуры // Вестник антропологии. 2020. № 4 (52). С. 188–198. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/188-198>
- Тишков В. А. Предисловие // Культурное наследие: исторический опыт и современные интерпретации (к итогам Года культурного наследия народов России) / отв. ред. В. А. Тишков; сост. Б. А. Синанов, В. В. Тишков. М.: ИЭА РАН, 2023. С. 5–10.
- Черных А. В. Нематериальное культурное наследие России: проблемы сохранения и презентации // Культурное наследие: исторический опыт и современные интерпретации (к итогам Года культурного наследия народов России) / отв. ред. В. А. Тишков; сост. Б. А. Синанов, В. В. Тишков. М.: ИЭА РАН, 2023. С. 11–30. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0316-5/2023-9/11-30>
- Busyreva E. Cultural Identity in Families with “The Finnish Origin”, Living in a Russian Speaking Environment (According to Material of Murmansk Region) // Human and Societal Security in the Circumpolar Arctic. V. 1. Leiden: Brill Academic Publishers, 2018. P. 339–357. https://doi.org/10.1163/9789004363045_016
- Busyreva E. La portée individuelle, communautaire et historique des archives familiales: Le cas des familles russes d’origine finnoise dans l’oblast’ de Murmansk // Revue des études slaves. Tome 92. Fascicule 1. Ego-documents en Russie du Moyen Âge à nos jours / sous la direction de S. Gruszka, E. Priadko. 2021. P. 161–172. <https://doi.org/10.4000/res.4193>

References

- Arutyunov, S. A., and S. I. Ryzhakova. 2004. *Kul’turnaya antropologiya* [Cultural Anthropology]. Moscow: Izdatel’stvo «Ves’ mir». 216 p.
- Bogatyreva, I. Z. 2003. *Traditsionnoye i novoye v obryadnosti kabardintsev* [Traditional and New in the Rituals of Kabardians]. Ph.D. diss. abstract, Nalchik, Kabardino-Balkarian State University.
- Busyreva, E. 2018. Cultural Identity in Families with “The Finnish Origin”, Living in a Russian Speaking Environment (According to Material of Murmansk Region). In *Human and Societal Security in the Circumpolar Arctic*. Vol. 1. Leiden: Brill Academic Publishers. 339–357. https://doi.org/10.1163/9789004363045_016
- Busyreva, E. 2021. La portée individuelle, communautaire et historique des archives familiales: Le cas des familles russes d’origine finnoise dans l’oblast’ de Murmansk [The Individual, Communal and Historical Significance of Family Archives: The Case of Russian Families with Finnish Origins in the Murmansk Region]. In *Ego-documents en Russie du Moyen Âge à nos jours* [Ego-documents in Russia from the Middle Ages to the Present], ed. by S. Gruszka and E. Priadko. *Revue des études slaves* 92(1): 161–172. <https://doi.org/10.4000/res.4193>

- Busyreva, E. V. 2019. *Sud'by finnov Murmanskogo regiona: semeinaia istoriia i kul'tura* [The Fates of Finns in the Murmansk Region: Family History and Culture]. Izdatel'stvo Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN. 177 p. <https://doi.org/10.25702/KSC.978-5-91137-406-8>
- Chernykh, A. V. 2023. Nematerial'noe kul'turnoe nasledie Rossii: problemy sokhraneniia i prezentatsii [Intangible Cultural Heritage of Russia: Problems of Preservation and Presentation]. In *Kul'turnoe nasledie: istoricheskii opyt i sovremennye interpretatsii (k itogam Goda kul'turnogo nasledii narodov Rossii)* [Cultural Heritage: Historical Experience and Modern Interpretations (On the Results of the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia)], ed. by V. A. Tishkov, and B. A. Sinanov. Moscow: IEA RAN. 11–30. <https://doi.org/10.33876/978-5-4211-0316-5/2023-9/11-30>
- Dundua, K. E. 2011. Osobennosti kul'turnoi identichnosti gruzin, prozhivaiushchikh v gorode Ekaterinburge [Features of Cultural Identity of Georgians Living in the City of Yekaterinburg]. In *Materialy XIV Mezhdunarodnoi konferentsii «Kul'tura, lichnost', obshchestvo v sovremennom mire: metodologiya, opyt empiricheskogo issledovaniia» (March 17–18)* [Proceedings of the XIV International Conference “Culture, Personality, Society in the Modern World: Methodology, Experience of Empirical Research” (March 17–18, 2011)]. Ekaterinburg: Ural'skii Gosudarstvennyi Universitet. 88–98. https://elar.urfu.ru/bitstream/10995/48371/1/klo-2011_4_021
- Dzidzishvili, V. Z. 2011. Nekotorye osobennosti obriada u gruzinskogo naseleniia respubliki Severnaia Osetiia-Alaniia [Some Peculiarities of the Traditions of the Georgian Population of the Republic of North Ossetia-Alania]. *Aktual'nye problemy otechestvennoi istorii* 13(108), issue 19.
- Konokhova, A. S. 2012. «I nam v otvet razdaiutsia naznacheniiia po gorodam oblastnogo znacheniiia...»: sistema raspredeleniia vypusnikov vuzov v SSSR v gody khrushchevskoi «ottepeli» [“And in Response We Are Given Appointments to Cities of Regional Significance...”: The System of Distribution of University Graduates in the USSR During the Years of Khrushchev's “Thaw”]. *Noveishaia istoriia Rossii / Modern History of Russia* 3: 233–242.
- Razumova, I. A. (ed.). 2023. *Gumanitarnye issledovaniia v Kol'skom nauchnom tsentre RAN: istoriia i osnovnye napravleniia* [Humanities Research at the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences: History and Main Directions]. Apatity: Izdatel'stvo Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN. 516 p. <https://doi.org/10.37614/978.5.91137.510.0>
- Sabanchieva, L. Kh. 2015. *Sem'ia i semeinaia obriadnost' kabardintsev: mezhdru traditsiei i modernizatsiei* [Family and Family Rituals of Kabardians: Between Tradition and Modernization]. Nalchik: Izdatel'skii otdel KBIGI. 180 p.
- Sinanov, B. A., and L. T. Solovyova. 2020. Gruzinskaia diaspora na Severnom Kavkaze: nekotorye aspekty dukhovnoi kul'tury [The Georgian Diaspora in the North Caucasus: Some Aspects of Spiritual Culture]. *Vestnik antropologii* 4(52): 188–198. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2020-52-4/188-198>
- Tishkov, V. A. 2023. Predislovie [Preface]. In *Kul'turnoe nasledie: istoricheskii opyt i sovremennye interpretatsii (kitogam Goda kul'turnogo nasledii narodov Rossii)* [Cultural Heritage: Historical Experience and Modern Interpretations (On the Results of the Year of Cultural Heritage of the Peoples of Russia)], ed. by V. A. Tishkov. Moscow: Institut etnologii i antropologii RAN. 5–10.
- Vakhtin, N. B. 2001. *Yazyki narodov Severa v XX v.: ocherki yazykovogo sdviga* [Languages of the Peoples of the North in the 20th Century: Essays on Language Shift]. Saint Petersburg: Dmitry Bulanin, 2001. 338 p.
- Zmeeva, O. V. 2011. «Novyi dom» vdali ot rodiny: etnicheskie migranty na Kol'skom Severe [“New Home” Far from the Homeland: Ethnic Migrants in the Kola North]. Apatity: Izdatel'stvo Kol'skogo nauchnogo tsentra RAN. 95 p.

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/205-222

Научная статья

© А. К. Белолуцкая, А. В. Головина, И. А. Гринько,
Г. Г. Гурин, И. С. Криштофик, Н. Г. Жабина, Т. В. Щербакова

СЛОЖНОСТИ ИНТЕГРАЦИИ: СОДЕЙСТВИЕ ПРОЦЕССУ АККУЛЬТУРАЦИИ ПОДРОСТКОВ С ОПЫТОМ МИГРАЦИИ В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ

В условиях растущего культурного многообразия российских городов и увеличения числа детей с миграционным опытом особую актуальность приобретает проблема их интеграции в образовательную и социокультурную среду. Настоящая статья посвящена анализу теоретических подходов к аккультурации и описанию модели образовательного события, направленного

Белолуцкая Анастасия Кирилловна — к. псих. н., заведующая лабораторией оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: beloluckayaak@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8184-7411>

Головина Анна Владимировна — эксперт лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: heurodis@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0310-1128>

Гринько Иван Александрович — д. и. н., старший научный сотрудник лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: grinkoi@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

Гурин Григорий Геннадьевич — эксперт лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: guringg@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4070-4905>

Криштофик Ирина Сергеевна — к. пед. н., доцент, ведущий научный сотрудник лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: krishtofik@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5636-8347>

Жабина Наталья Геннадьевна — эксперт лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: zhabinanatalya@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0905-7524>

Щербакова Татьяна Владимировна — к. и. н., старший научный сотрудник лаборатории оценки профессиональных компетенций и развития взрослых НИИ урбанистики и глобального образования, ГАОУ ВО «Московский городской педагогический университет» (Российская Федерация, 129226 Москва, 2-й Сельскохозяйственный проезд, 4). Эл. почта: Sherbakovatv@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4556-5550>

на содействие интеграции подростков-мигрантов в городскую среду через взаимодействие с учреждениями культуры. Авторы опираются на современные концепции аккультурации (в частности, модели Д. Берри и Р. Борхиса), подчеркивая значимость стратегии интеграции как наиболее благоприятной для психологической и социальной адаптации подростков. Рассматриваются ключевые сложности, с которыми сталкиваются дети с миграционным опытом: языковой барьер, культурный шок, межкультурные коммуникативные трудности, дискриминация и буллинг. Особое внимание уделяется роли образовательных учреждений и педагогов в создании инклюзивной среды, а также потенциалу музеев и других культурных институций в формировании позитивного опыта взаимодействия с принимающим сообществом. В рамках статьи представлена авторская модель музейного образовательного события, ориентированного на поддержку подростков в процессе интеграции. Модель была апробирована на базе Музея Москвы и включала в себя серию активностей, способствующих формированию у участников чувства сопричастности, осмыслению городской истории и символическому принятию нового культурного пространства. Результаты апробации показали, что подобные форматы работы могут быть эффективными в преодолении социальной дистанции, развитии культурной уверенности и выборе интеграционной стратегии. Статья может быть полезна педагогам, музейным сотрудникам, специалистам в области межкультурной коммуникации и разработчикам программ интеграции в условиях поликультурной городской среды.

Ключевые слова: миграция, аккультурация, интеграция в среду, подростки, музейная антропология

Ссылка при цитировании: Белолуцкая А. К. и др. Сложности интеграции: содействие процессу аккультурации подростков с опытом миграции в городской среде // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 205–222.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/205-222

Original article

© Anastasia Belolutsкая, Anna Golovina, Ivan Grinko, Grigoriy Gurin,
Irina Krishtofik, Natalya Zhabina, and Tatyana Shcherbakova

INTEGRATION CHALLENGES: FACILITATING THE ACCULTURATION PROCESS OF ADOLESCENTS WITH MIGRATION EXPERIENCE IN AN URBAN ENVIRONMENT

In the context of the growing cultural diversity of Russian cities and the increasing number of children with migration experience, the problem of their integration into the educational, social, and cultural environments is becoming especially relevant. This article is devoted to the analysis of theoretical approaches to acculturation and the description of a model of an educational event aimed at promoting the integration of migrant adolescents into the urban environment through interaction with cultural institutions. The authors rely on modern concepts of acculturation (in particular, the

models of D. Berry and R. Bourhis), emphasizing the importance of the integration strategy as the most favorable for the psychological and social adaptation of adolescents. The key difficulties faced by children with migration experience are considered, including language barrier, culture shock, intercultural communication difficulties, discrimination and bullying. Particular attention is paid to the role of educational institutions and teachers in creating an inclusive environment, as well as the potential of museums and other cultural institutions in forming a positive experience of interaction with the host community. The article presents the authors' model of a museum educational event aimed at supporting teenagers in the integration process. The model was tested at the Museum of Moscow and included a series of activities that promoted the formation of a sense of belonging among participants, understanding of the city's history and symbolic acceptance of a new cultural space. The results of the testing showed that such formats of work can be effective in overcoming social distance, developing cultural confidence and choosing an integration strategy. The article may be useful for teachers, museum staff, specialists in the field of intercultural communication and developers of integration programs in a multicultural urban environment.

Keywords: migration, acculturation, integration into the environment, teenagers, museum anthropology

Authors Info: Belolutsкая, Anastasia K. — Ph.D. in Psychology, Head of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: beloluckayaak@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8184-7411>

Golovina, Anna V. — expert of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: heurodis@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0310-1128>

Grinko, Ivan A. — Doctor of History, Senior Researcher of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: grinkoi@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-1594-0244>

Gurin, Grigoriy G. — expert of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: guringg@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4070-4905>

Krishtofik, Irina S. — Ph.D. in Pedagogy, Associate Professor, Leading Researcher of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: krishtofik@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-5636-8347>

Zhabina, Natalya G. — expert of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: zhabinanatalya@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0905-7524>

Shcherbakova, Tatyana V. — Ph.D. in History, Senior Researcher of the Laboratory for Assessment of Professional Competencies and Adult Development, Research Institute of Urban Studies and Global Education, Moscow City University (Moscow, Russian Federation). E-mail: Sherbakovatv@mgpu.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4556-5550>

For citation: Belolutskaya, A. K. et al. 2026. Integration Challenges: Facilitating the Acculturation Process of Adolescents with Migration Experience in an Urban Environment. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 205–222.

В исследовательской литературе на протяжении XX в. было сформулировано несколько подходов к осмыслению опыта адаптации людей с иным культурным опытом в новой среде. Наиболее раннее понимание аккультурации как процесса было представлено американскими антропологами Р. Линтоном и М. Херсковичем, которые понимали под ней «феномен, появляющийся тогда, когда группы людей из разных культур вступают непосредственный и продолжительный контакт, следствиями которого являются изменения элементов исходной культуры одной или обеих групп» (*Redfield, Linton, Herskovits* 1936: 149; *Корнейчук* 2021). Это определение было зафиксировано в словаре ЮНЕСКО, но с течением времени концепции адаптации развивались, и не все они приемлемы в настоящий момент в российских школьных реалиях.

Однако мировой опыт понимания процессов аккультурации учеников с различным культурным опытом и в среду недостаточно интегрирован в локальный российский контекст. Так, по результатам исследования ВЦИОМ от 2023 г., 39% опрошенных сообщают о том, что, по их мнению, межнациональные взаимоотношения в стране в последнее время стали более напряженными (ВЦИОМ). Особенно остро этот вопрос встает в отношении детей и подростков, обладающих куда более уязвимым статусом: они зависимы от благополучия семей, не могут самостоятельно создать себе ощущение безопасности с помощью квалифицированного труда, переживают сложный период взросления и становления личности. Как сообщают статистические данные, в настоящее время более 200 тыс. детей с опытом миграции обучаются в российских школах, что создает новые вызовы для образовательной системы (Газета.RU 2024). При этом, 53% преподавателей (РИА Новости 2024) обращают внимание на значительные трудности, с которыми сталкиваются такие дети как в освоении русского языка, так и в изучении общеобразовательных предметов. Нахождение такого ребенка в классе становится большой сложностью и для самих обучающихся, и для педагога, которому необходимо не только обеспечить качественное усвоение учебной программы, но и поддерживать комфортную и безопасную атмосферу в классе.

Таким образом, наблюдается острая потребность в разработке стратегий преодоления трудностей интеграции детей и подростков с иным культурным опытом в локальный российский контекст. Успешная аккультурация может способствовать сглаживанию негативных последствий иных стратегий ассимиляции, а также снижать межнациональную напряженность, что особенно актуально в ситуации стабильно возрастающей миграции. Также разработка модели интеграции детей и подростков обретает еще большее значение в ситуации принятия ФЗ № 544-ФЗ от 28.12.2024 (ФЗ 544-ФЗ 2024), который устанавливает обязательное тестирование на уровень владения русским языком детьми-мигрантами при их поступлении в общеобразовательные организации.

Как показывает зарубежный и отечественный опыт, одной из стратегий интеграции может стать проведение образовательных событий в учреждениях культуры, например, в музеях или библиотеках. Такой формат работы позволяет, с одной стороны, напрямую познакомить подростка или ребенка с городской средой, расширить его представления о возможностях города и о доступных ему локациях. С другой стороны, он помещает ученика в непривычный контекст, который может способствовать развитию мягких навыков и более свободной самореализации, которую ребенок может избегать в среде школы, ощущающейся как враждебной или предъявляющей к нему определенные требования.

Авторами, в результате анализа отечественных и зарубежных исследований, методических материалов, с помощью методологии *action research*, была разработана модель проведения программ по интеграции подростков с иным культурным опытом образовательных событий в учреждениях культуры. Цель статьи состоит в описании модели и результативности ее применения, подтвержденной проведенной апробацией в музейных учреждениях г. Москвы.

Аккультурация в инокультурной среде как процесс

Перед описанием модели необходимо подробно осветить теоретическое понимание аккультурации как процесса в современном социологическом и антропологическом знании.

В 1970-е годы канадский кросс-культурный психолог Д. Берри разработал универсальную модель аккультурации, включающую в себя аккультурационные установки, изменения в поведении и образе жизни, а также аккультурационный стресс (Berry 1997). Характеризуя стратегии, которым может следовать индивид, Д. Берри отметил, что существует 4 варианта, среди которых: интеграция (включение в новое сообщество, при возможности сохранения своей идентичности), сепарация (отделение, склонность к диаспоральности), ассимиляция (полное растворение в культуре принимающего сообщества, потеря собственной этнической идентичности) и маргинализация (отторжение принимающим сообществом, социальное исключение). Как показало масштабное исследование самого Д. Берри, проведенное в 13 странах, люди с интеграционным профилем аккультурации демонстрировали наиболее высокие профили социальной и психологической адаптации (Berry 1997). Современное китайское исследование подтверждает эти выводы и указывает на то, что подростки, выбирающие стратегии интеграции и ассимиляции легче адаптируются в новом обществе (Lai et al. 2023).

Примерно в то же время Р. Борхисом была разработана Модель интерактивной аккультурации (Interactive Acculturation Model, IAM), акцентирующая внимание на позиции самого мигранта по отношению к принимающей культуре: испытывает ли он готовность принимать её или нет (Bourhis et al. 1997). В отличие от Д. Берри Р. Борхис уделял внимание не только тому, насколько инокультурный человек контактирует с новым сообществом, но какую когнитивную установку в отношении своего собственного включения и своей адаптации он имеет. Современные исследования также указывают на важность осознанной позиции в отношении как собственной культуры исхода, так и культуры принимающего сообщества. Ученые из Китая в вопросах изучения аккультурации подростков и молодежи предлагают рассматри-

вать концепцию культурной уверенности (*Chen 2024*). Культурная уверенность определяется как степень уверенности человека в своей национальной культуре, которая играет ключевую роль в его самосознании и способности адаптироваться к новым культурным условиям. Исследование показало, что большинство подростков выражает положительные эмоции в отношении своей национальной культуры, несмотря на влияние иностранных культур. Преобладание таких позитивных эмоций, как гордость за национальные достижения, подтверждает важность культурной уверенности для успешной аккультурации и социальной адаптации. Также подчеркивается, что культурная уверенность является неотъемлемой частью процесса аккультурации, поскольку она помогает подросткам поддерживать свою идентичность и укреплять связь с родной культурой, несмотря на внешние культурные воздействия.

Специфические сложности аккультурации детей с опытом миграции

Столкновение с разнообразием культур, языков и норм может быть как источником роста, так и основанием для трудностей. Так, детям мигрантам может не доставать т. н. «культурного капитала» — знаний, культурных практик и социальных связей, которые помогают адаптироваться на новом месте. В одной из статей испанские исследователи уточняют, что это может приводить к языковым, культурным, эмоциональным барьерам, а также снижать устойчивость при столкновении со стереотипами (*Rodríguez Izquierdo, Antolínez Domínguez 2023*).

Еще в 1960 г. антропологом К. Обером была сформулирована концепция культурного шока — дискомфорта и стресса от столкновения с иной культурой, содержащих в себе много непривычных для человека правил, ценностей, принципов коммуникации (*Oberg 1960*). Было отмечено, что симптомы культурного шока весьма разнообразны: это может быть беспокойство о качестве пищи, питьевой воды, чистоте посуды и постельного белья, боязнь перед физическим контактом с представителями другой культуры, общую тревожность, раздражительность, недостаток уверенности в себе, бессонницу, злоупотребление алкоголем и наркотиками, депрессию, попытки самоубийства и др. (см. также: *Кузнецова 2022; Гриценко, Шустова 2022*). Также часто дети и подростки с иным культурным опытом сталкиваются с буллингом — травлей, основанной на выделении их отличности или на культурных стереотипах (*Бушина, Каримова 2022*).

Одной из частых сложностей становится и языковой барьер, который и препятствует выражению себя и своих мыслей для людей с мигрантским опытом, и не дает им хорошо понять речь окружающих их теперь людей. Можно заметить, что перемещение в новое языковое пространство в целом требует от человека корректировки собственной картины мира, так как средства коммуникации разных культур не только отличаются друг от друга, но и по-разному формируют восприятие реальности (*Осиновская 2022; Самохвалова, Метц 2020; Лепшокова 2022*). В исследованиях обычно эти проблемы определяются как межкультурные коммуникационные сложности — различной степени выраженности объективно и субъективно переживаемые препятствия коммуникации, нарушающие внутреннее равновесие субъекта(ов) общения, усложняющие межличностные отношения; требующие внутренних усилий, направленных на их преодоление (*Осиновская 2022*). При этом, такие сложности могут сохраняться как у мигрантов первого поколения, так и у их потомков,

рожденных уже внутри принимающего сообщества. К примеру, А. Г. Самохвалова и М. В. Метц сообщают, что проживающие в России беженцы склонны проявлять конформизм, отказываться от своих интересов, подчиняться мнению большинства и не высказывать свою позицию (Самохвалова, Метц 2020: 159–160). При этом потомуки людей с мигрантским опытом или опытом беженства, как считают исследователи, все же реже сталкиваются с коммуникационными сложностями, что может объясняться успешной аккультурацией родителей и благотворным влиянием общей политики поликультурализма (Осиновская 2022). Однако они, по результатам исследования, все-таки ощущают трудности эмпатии и проблемы с установлением контакта, проявляют высокую эмоционально-личностную зависимость от партнера по общению, повышенную тревожность и осторожность (Осиновская 2022).

Стратегии помощи детям в условиях аккультурации

Переходя к обсуждению стратегий помощи в преодолении проблем аккультурации, важно выявить, как может способствовать этому, с одной стороны, сама городская среда, а, с другой стороны, — педагогическое сообщество школы. Интересно рассмотреть опыт успешной аккультурации и академического успеха молодежи из Западной Африки в американских городских школах (Kumi-Yeboah et al.: 2020). Авторами исследования выделены ключевые аспекты, которые помогают подросткам успешно адаптироваться и интегрироваться в новое общество. Важнейшую роль, по их мнению, играет поддержка учителей и родителей, помогающая разобраться в школьных правилах и адаптироваться к новому окружению. Социальные сети и онлайн-платформы позволяют сохранить связь с родной культурой и лучше понять американское общество. Участие во внеклассных активностях, таких как спорт и клубы, способствуют налаживанию отношения с одноклассниками. Кроме того, подростки получают поддержку от своих сообществ, что помогает справляться с культурными барьерами и чувством изоляции. Т. е. для успешной аккультурации подростков важна поддержка не только со стороны школы, но и семьи, а также активное участие в социальных и культурных группах.

Учителям, работающим в многоязычной и мультикультурной среде, необходимо пересматривать свои подходы к обучению. Сошлемся на пример Испании, где исследования показали, что монолингвистические взгляды, в которых испанский язык воспринимается как единственно приемлемый, ограничивают участие в жизни коллектива учеников, говорящих на других языках, и мешают их успешной адаптации (Rodríguez Izquierdo 2021).

По мнению аналитиков, чтобы эффективно работать с многоязычными учениками, педагогам важно:

- Признать ценность языкового разнообразия. Учителям стоит видеть в многоязычии не проблему, а ресурс;
- Интегрировать разные языки и культуры в уроки. Использование примеров, текстов и заданий, отражающих разнообразие классов, делает обучение ближе и понятнее для всех;
- Освоить методы инклюзивного преподавания. Визуальные материалы, мультязычные ресурсы и двуязычные ассистенты помогают донести материал до всех учащихся;

- Создавать атмосферу уважения и поддержки. Это включает в себя поощрение сотрудничества между учениками и осознанную работу с тем, как каждый ученик ощущает себя в классе;
- Поощрять учеников делиться своим опытом. Учащиеся, говорящие на других языках, могут быть ценными носителями культурного капитала, и их опыт может обогатить всех участников образовательного процесса.
- Учителям также важно быть открытыми к обучению, гибкими в подходах и настроенными на создание пространства, где каждый ребенок чувствует себя услышанным и уважаемым.

Согласимся с мнением, что задачи развивающей работы с подростками и молодыми людьми с иным культурным опытом могут включать в себя: «развитие четких и устойчивых представлений о своей этнопринадлежности, особенностях своей этногруппы и культуры, принятия своего членства в ней, то есть подготовка к первому окончательному становлению этнической идентичности; активизация социальной коммуникации мигрантов с разными группами представителей принимающего сообщества; упражнение в позитивной «социально-культурной адаптивности»; содействие развитию феномена принятия ценностей референтной культуры; обеспечение формирования уверенности в продуктивности своих социальных, межкультурных контактов, культурного, информационного взаимообмена; содействие формированию ценностной ориентации на социальные идеалы, нацеленные на стратегии социального развития, с опорой на современные инновации, межкультурную интеграцию» (Белоусова 2021: 25). В такой работе исследователи предлагают опираться на алгоритм, состоящий в последовательном определении: особенностей возраста; задач возрастного развития; возможных отклонений; задач психологической профилактики; задач коррекционной работы; перспективных задач развития; задач развивающей работы; содержания и методов профилактической, коррекционной и развивающей работы психолога с ребенком, с социально-педагогической ситуацией (Силантьева 2021: 75–77).

Интересный опыт представляет собой применяемая в США программа вовлечения подростков «4-Н», направленная на развитие молодежи через модель «Подростки как учителя» (Moncloa, Rodriguez: 2022). Название «4-Н» происходит от четырех английских слов, начинающихся на букву «Н»:

- Head (голова) — развитие умственных способностей и навыков принятия решений (особое внимание уделяется развитию критического мышления);
- Heart (сердце) — развитие эмоциональной зрелости;
- Hands (руки) — развитие практических навыков и трудовых привычек;
- Health (здоровье) — пропаганда здорового образа жизни и забота о своем физическом состоянии.

Эта программа фокусируется на использовании культурной компетентности для создания инклюзивной образовательной среды, в которой учитываются уникальные потребности подростков, сталкивающихся с языковыми и культурными барьерами. Преподаватели и наставники 4-Н считают, что знание культурных особенностей и жизненного опыта подростков с мигрантским опытом играет ключевую роль в установлении доверительных и эффективных отношений. Это позволяет создавать пространство, где подростки чувствуют себя понятыми и поддерживаемыми.

Для преодоления языковых и культурных барьеров важную роль играют культурные посредники. Эти специалисты, как правило, двуязычные или имеющие схожий

культурный опыт, помогают установить связь между наставниками и подростками, обеспечивая более глубокое взаимопонимание и поддержку.

Программа также активно развивает партнерства с местными образовательными и общественными организациями, что способствует вовлечению подростков-иммигрантов в долгосрочные проекты и помогает поддерживать их участие. Партнерства с такими организациями создают дополнительные возможности для молодежи и укрепляют их связи с сообществом.

Таким образом, адаптация подростков в мегаполисах с многообразием культурных традиций представляет собой сложный и многогранный процесс. Проблемы, с которыми сталкиваются молодые люди, в значительной степени определяются различиями в языке, культуре и социальном контексте, а также связанными с ними психологическими и академическими трудностями. Важным шагом является работа с культурным капиталом, который включает знание и осознание ценностей, традиций и норм как родной, так и принимающей культуры. Важно развивать у подростков способность к культурной гибкости, что позволит им легче адаптироваться и интегрироваться в новое общество. Образовательные учреждения и педагоги играют ключевую роль в этом процессе. Подготовка педагогов, включая повышение их компетенций в области межкультурной коммуникации, психологии адаптации и антидискриминационной практики, помогает создать инклюзивную среду, в которой подростки могут открыто обсуждать свои переживания и получать поддержку. Кроме того, учреждения культуры могут стать важными площадками для социальной интеграции, предоставляя пространство для межкультурного обмена и воспитания уважения к различиям. Работа с культурными центрами и местными организациями, а также проведение мероприятий, направленных на укрепление культурного взаимопонимания, способствуют снижению уровня стереотипов и дискриминации, создавая более инклюзивную и поддерживающую среду для подростков.

Взаимодействие с учреждением культуры как стратегия успешной интеграции

В городской среде партнером для интеграции подростка и молодого человека с опытом миграции в городскую среду могут стать учреждения культуры, например, библиотеки (*Пляхотко, Акулич 2021*) и музеи (*Музей ощущений: посетители с миграционным опытом 2021; Мокроусова 2020*). В российской практике опытом успешной адаптации музейных программ к потребностям подобной аудитории видится деятельность Музея «Гараж». В 2019 г. была проведена конференция «Музей ощущений», посвященная взаимодействию культурных институций с людьми с миграционным опытом. В результате, в 2020 г. профессиональная программа продолжилась запуском курса, знакомящего начинающих специалистов с основами работы с людьми, имеющими миграционный опыт и опыт вынужденного переселения. Также при содействии музея в одной из московских школ был проведен курс для обучающихся начальной школы, помогавший в игровом формате обсудить сложные концепции, связанные с миграцией (например, восприятие нового пространства и понятие дома). Но, несмотря на наличие успешных кейсов, на региональном, а тем более федеральном уровне, программы по интеграции детей и подростков с мигрантским опытом в музейную жизнь пока не увенчались успехом. Так, предложенная в Москве еще в 2012–2013 гг. программа «Музеи для мигрантов» в итоге не была реализована в связи и с ресурсными сложностями, и недостатками законодательной базы. Более

того, даже в тех ситуациях, когда дети и молодые люди с инокультурным опытом посещают музеи, они не отдают предпочтения местам, способствующим усвоения образа новой для них страны и формированию идентичности (Мокроусова 2020).

Таким образом, аккультурация как процесс включает в себя аккультурационные установки, изменения в поведении и образе жизни, а также аккультурационный стресс. Наиболее продуктивной стратегией, по результатам исследований, можно считать стратегию интеграции по Д. Берри, характеризующуюся включением в новое сообщество при возможности сохранения своей идентичности (Berry 1997). Однако успешной реализации этой стратегии детьми и подростками препятствуют различные сложности, среди которых: языковой барьер и низкая коммуникативная компетентность, национальные стереотипы, культурный шок (по К. Оберу), дискриминация и столкновение с опытом травли в образовательных организациях (Oberg 1960). Для того, чтобы стратегия интеграции стала преобладающей в поведении ребенка, необходимо оказывать ему системную помощь и поддержку, в том числе с помощью различных адаптационных программ. Они могут реализовываться как на уровне школы (например, в формате дополнительных занятий по освоению языка), так и на уровне города, что дополнительно способствует адаптации в локальной среде, присвоению подростком нового места проживания. В настоящий момент в России, несмотря на большое количество детей с опытом миграции, отсутствуют регулярные программы адаптации, задействующие городское пространство. Единичным успешным опытом можно считать деятельность Музея «Гараж», который проводил программы обучения педагогов по работе с такими подростками, а также вовлекал их в создание собственных выставочных проектов.

При разработке модели образовательных событий, способствующих стратегии интеграции, важно учитывать особенности этого процесса. Мероприятие должно позволять подростку проявлять себя, создавать пространство для обсуждения образа принимающего культурного сообщества и его продуктивной пересборки, а также проявлять уважение и принятие в отношении культуры места исхода ребенка и традиций его окружения, семьи. Также ведущие мероприятия должны проявлять терпение в работе с участниками, испытывающими затруднение в коммуникации или не сталкивающимися с непониманием локальных культурных смыслов и кодов. Образовательное событие должно быть направлено на построение связей между тем, что значимо и откликается ребенку, и тем, что может предложить ему принимающая культурная среда. Также оно должно учитывать и психовозрастную специфику их целевой аудитории: например, фоновый высокий уровень стресса и тревоги из-за опыта переезда и возможного опыта столкновения с дискриминацией и стереотипами, некоторую закрытость или склонность к недоверию к новому опыту.

Опираясь на перечисленные выше особенности, для того, чтобы преодолеть существующие дефициты в подходах к интеграции детей с опытом миграции с использованием учреждений культуры, после изучения опыта отечественных и зарубежных исследований, была разработана модель проведения образовательных событий в музеях.

Модель интеграции детей с опытом миграции в городскую среду с помощью образовательных событий

Первый компонент представленной модели акцентирует внимание на характеристиках подростков и студентов, обладающих различным культурным бэкграундом и

демонстрирующих аккультурационные стратегии, способные способствовать формированию состояний социальной маргинализации. Речь идет о стратегиях сепарации, частичной адаптации и маргинализации. Указанные подходы объединяет ряд признаков, в числе которых: игнорирование и девальвация собственной культурной традиции; фрагментарное и неустойчивое восприятие городской социокультурной среды; недостаточный уровень сформированности рефлексивных способностей; выраженные затруднения в межличностной коммуникации и в установлении стабильных социальных связей.

Для таких подростков характерна склонность к замкнутости в рамках этнокультурных или иных референтных групп, трудности в инициировании и поддержании новых социальных контактов, а также сложности в пространственной и социальной ориентации в городской среде. Недостаточный уровень развития рефлексии препятствует адекватному осмыслению ими новых жизненных ситуаций, не позволяет выявлять собственные сильные и уязвимые стороны в контексте изменяющихся социальных условий. Вследствие этого подростки нередко испытывают затруднения в построении жизненных перспектив и предпочитают выбирать наименее затратные и адаптивные сценарии, включая маршруты продолжения образования.

В данной связи особо значимым представляется целенаправленное сопровождение подростков и студентов в вопросах продуктивного использования их культурного капитала. Культурная принадлежность не должна выступать источником отчуждения и социальной неуверенности, однако и не может быть проигнорирована — признание и рефлексия собственной культурной идентичности может служить основанием для успешной социокультурной интеграции. Ключевой задачей является формирование устойчивого представления о ценности индивидуального культурного опыта и осознание того, что уважение к культурному многообразию является неотъемлемым элементом современного общества.

При целенаправленной работе с этими аспектами аккультурации можно не только снизить риски социального исключения, но и превратить их в ресурсы.

В данной модели подобная работа заложена в проведении образовательных событий в музеях и соответствует следующим принципам:

- Опора на культурный капитал участников;
- Формирование целостного образа города;
- Развитие рефлексии и мягких навыков;
- Свободное исследование музейной экспозиции.

Схематичное изображение можно увидеть на *Рис. 1*:

Образовательное событие в современном культурно-образовательном пространстве не должно репродуцировать универалистскую модель культурной нормы, но, напротив, важно стремиться к формированию инклюзивной среды, в которой подростки получают возможность осоз-

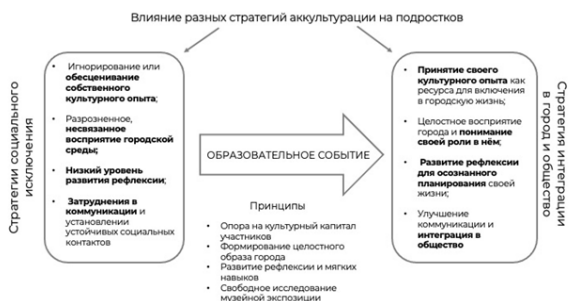


Рис. 1. Графическое изображение модели интеграции детей с опытом миграции в городскую среду

нать и переосмыслить собственный жизненный и культурный опыт в качестве значимого ресурса для личностного и социального развития. В данном контексте музей рассматривается как особая образовательная и коммуникативная среда, способствующая признанию индивидуальных культурных траекторий и созданию условий для межкультурного диалога.

В ходе реализации образовательного события участникам важно предоставить возможность обратиться к значимым эпизодам своей биографии, способствуя формированию личностного отношения к этим событиям. Таким образом иницируется процесс рефлексивного осмысления, лежащий в основе развития метакогнитивных способностей и так называемых «гибких» (*soft*) навыков. Развитие данных компетенций выступает ключевым условием эффективности образовательных мероприятий, направленных на поддержку процессов аккультурации. Это позволяет подросткам не только адаптироваться к новой социокультурной среде, но и формировать осмысленное восприятие собственного положения в её структуре.

Посредством рефлексии участники начинают глубже понимать собственные эмоциональные реакции, ценностные ориентации и поведенческие стратегии, что способствует принятию ими личного опыта в качестве ресурса и ориентира. Это, в свою очередь, создает предпосылки для формирования способности к стратегическому и осознанному планированию жизненного пути — как в образовательной и профессиональной сферах, так и в социальном взаимодействии. Гибкие навыки в данном случае функционируют как инструменты успешной интеграции и устойчивого включения в культурное и урбанистическое пространство.

Возможность самостоятельного исследования музейной экспозиции содействует развитию автономности и субъектной позиции подростков и студентов с разным культурным опытом, облегчая процесс их включения в культурную среду города. Интеграция исследовательского компонента в структуру музейного посещения способствует развитию критического мышления, способности к формулированию собственных вопросов и активному смысловому взаимодействию с культурным контекстом, что является существенным фактором в процессе успешной аккультурации и социальной интеграции.

Таким образом, регулярное участие в образовательных событиях, организованных в согласии с вышеупомянутыми принципами может быть эффективным встраиванием подростков и студентов с другим культурным опытом в город и общество.

Результаты апробации модели

Модель была апробирована на группе подростков с иным культурным опытом 8 апреля 2025 г. в ГБУК г. Москвы «Музейное объединение «Музей Москвы». Сценарий образовательного события включал в себя несколько активностей для подростков, подробно описанных в *Табл. 1*, как нам представляется, способствующих выбору стратегии интеграции и улучшению их адаптации в столице.

Участниками апробации стали 7 обучающихся 9-го класса общеобразовательной школы г. Москвы. Во время проведения мероприятия участники с удивлением находили лично значимые смыслы даже в исторических экспонатах, например, обсуждали моду, бытовые предметы, архитектуру, узнавая в них что-то знакомое и близкое. Это сближало их с историей и вызывало живой интерес. В этом контексте проявился ключевой элемент аккультурации: каждый участник, вне зависимости от

его культурного и социального фона, находит в историческом контексте что-то, что создает личную связь с городом и музейным пространством. Также большой интерес вызвало задание «Каким бы человеком была Москва?». Рассуждая о людях прошлого, подростки незаметно для себя раскрывали тревоги своего настоящего: любовь и близкие отношения, потребность в безопасности, значение семьи и родительских фигур, вопросы самоидентичности, восприятие красоты и эстетики.

Таблица 1

Форматы работы в рамках апробации модели образовательного события

Название и содержание формата	Д л и т е л ь - н о с т ь	Интеграционные задачи, достигаемые в рамках формата
Знакомство с экспозицией Каждая пара получает задачу: осмотреть те залы, с которыми она будет работать, и найти там экспонат(ы), которые они бы унесли и забрали из музея с собой. Это может быть любой предмет, который вызывает у участника интерес или какие-то эмоции.	20 минут	Знакомство с пространством экспозиции для дальнейшей работы. Соотнесение себя с артефактами истории города и выработка ассоциаций между личностными чертами и объектами городской среды
Каким бы человеком была Москва? Вам необходимо осмотреть и исследовать залы, посвященные вашему историческому периоду. Представьте, что Москва — это не город, а настоящий живой человек, а вы знакомитесь с частью его личной истории, биографии. Осмотрев экспозицию, подумайте, каким человеком была бы Москва? Опишите и зарисуйте этого человека.	30 минут	Творческая интерпретация образа городской среды. Сокращение внутренней дистанции между городом и подростком. Выявление и обсуждение образа города.
Линия времени Каждая группа, благодаря работе в музее, создала портрет человека-Москвы в отдельный момент его «жизни» (в разные исторические периоды). А теперь хочется соединить это и создать единую историю «жизни» этого человека (выстроить линию времени, где будут помещены все персонажи по очереди). Все участники должны создать такую линию жизни Москвы-человека и показать, как что привело к изменению в его чертах.	25 минут	Сокращение внутренней дистанции между городом и подростком. Выявление и обсуждение изменчивости городской среды. Выстраивание параллелей между изменчивостью города и изменчивостью человека в подростковом возрасте
А что сейчас? В музее экспозиция завершается 1930-ми годами. Однако с этого момента прошло уже 100 лет и Москва-человек значительно изменился. Участники должны подумать и представить, какими бы могли быть залы о современной Москве	25 минут	Обсуждение образа города, изменение образа города в восприятии подростка. Сокращение внутренней дистанции между городом и подростком

В результате апробации участники поделились тем, что в ходе мероприятия они пережили осознание того, что Москва — это не просто исторический и культурный центр, а живой, многогранный город, вобравший в себя опыт и голоса множества людей самых разных национальностей, судеб и поколений. В ходе обсуждений и работы с экспозицией подростки начали видеть за музейными предметами не только прошлое, но и отражение себя — своих семейных историй, переживаний, культурных кодов. Это дало участникам возможность почувствовать себя не чужими в городской среде, а, напротив, органично включёнными в культурную и социальную ткань Москвы. Такой опыт может оказать значительное влияние на выбор подростками стратегии аккультурации: вместо замкнутости или отказа от собственной идентичности он становится аргументом в пользу интеграции. Интеграция — это не растворение в новом, а возможность сохранить свою уникальность, культурные особенности и одновременно принять новые смыслы, укорениться в новой среде. Именно эта двойная опора — на своё и общее — позволяет подросткам ощущать уверенность, принадлежность и перспективу.

Заключение

Актуальность рассматриваемой в статье проблематики обусловлена усиливающейся миграцией и нарастающим культурным многообразием в городских образовательных пространствах современной России. Исследование подтвердило, что подростки с миграционным опытом находятся в уязвимом положении, сталкиваясь с целым комплексом трудностей в процессе адаптации: языковыми барьерами, межкультурными конфликтами, дискриминацией, а также культурным шоком. В совокупности эти факторы препятствуют их успешной социальной и академической интеграции, формируют психологическое напряжение и могут усиливать маргинализацию, снижая образовательные и жизненные перспективы.

На основе анализа отечественных и зарубежных концепций аккультурации, в первую очередь моделей Д. Берри и Р. Борхиса, авторы обосновали преимущество стратегии интеграции как наиболее благоприятной в контексте психологической и социальной адаптации подростков. Однако успешная реализация данной стратегии требует целенаправленной и системной работы как на уровне школы, так и в городской среде. Особую роль в этом процессе могут играть учреждения культуры, обладающие высоким потенциалом по созданию альтернативных, неформальных образовательных форматов, способствующих личностной самореализации и межкультурному диалогу.

Предложенная авторами и апробированная в музейной среде модель интеграции демонстрирует эффективность подхода, основанного на культурной медиации и взаимодействии подростков с городским пространством через призму исторической и культурной рефлексии. Проведённое образовательное событие позволило участникам осознать символическую сопричастность к жизни города, найти личностные смыслы в элементах экспозиции, а также выстроить эмоциональную и когнитивную связь с принимающим сообществом. Подростки не только ассоциировали себя с историей городской среды, но и выразили стремление сохранить собственную культурную идентичность, осваивая при этом новые социальные и культурные коды.

Анализ результатов апробации показал, что музейное пространство может выступать мощным ресурсом в формировании у подростков чувства принадлежности, устойчивой самоидентичности и уважительного отношения как к своей, так и к принимающей

культуре. В рамках проведённого мероприятия реализовались ключевые цели аккультурации: развитие культурной уверенности, снижение внутренней дистанции между мигрантским подростком и городской средой, укрепление межличностных связей и расширение кругозора. Таким образом, модель не только способствует формированию стратегии интеграции, но и может рассматриваться как эффективный инструмент профилактики межэтнической напряжённости в образовательных сообществах.

Представленная модель образовательного события может быть масштабирована и адаптирована под различные учреждения культуры и образовательные учреждения в других регионах. Она также открывает перспективы для дальнейшего методического и исследовательского осмысления, в том числе в рамках подготовки педагогов и культурных медиаторов, работающих в условиях многонациональной и поликультурной среды.

В условиях отсутствия широкомасштабных федеральных программ по интеграции детей с опытом миграции, предложенный подход представляется особенно значимым. Он демонстрирует, что интеграция возможна не только через принудительное овладение языком и адаптацию к нормам, но и через признание уникального культурного опыта подростка, его вовлечение в диалог с историей и культурой города, в котором он живёт. Создание таких диалогических пространств, где возможна рефлексия, принятие и совместное формирование культурных смыслов, становится важным шагом к формированию инклюзивного и устойчивого социокультурного будущего.

Источники и материалы

- Газета.RU 2024 — Медведев назвал число детей мигрантов, обучающихся в российских школах // Газета.RU 26.12.2024 / ред. н.д. [электронный ресурс]. <https://www.gazeta.ru/social/news/2024/12/26/24721988.shtml> (дата обращения: 24.06.2025).
- РИА Новости 2024 — СМИ. Число детей-иностранцев в классах посоветовали ограничить. РИА Новости / ред. н.д. [электронный ресурс]. <https://ria.ru/20240918/inostrantsy-1973312732.html> (дата обращения: 24.06.2025).
- ФЗ 544-ФЗ 2024 — Федеральный закон от 28.12.2024 г. № 544-ФЗ. Правительство России / ред. н.д. [электронный ресурс]. <https://government.ru/docs/all/157015/> (дата обращения: 24.06.2025).

Научная литература

- Белюсова С. А. Обзор современных практик психологической поддержки инкорпорации детей иноэтничных мигрантов с большой культурной дистанцией в российское принимающее сообщество // Вестник Челябинского государственного университета. Образование и здравоохранение. 2021. № 2–3 (14–15). С. 22–45.
- Бушина Е. В., Каримова А. М. Взаимосвязь аккультурации и буллинга в российских школах // Вопросы образования. 2022. № 2. С. 33–59.
- Гриценко В. В., Шустова Н. Е. Социально-психологическая адаптация детей из семей мигрантов. М.: Forum, 2022. 223 с.
- Корнейчик И. В. Сравнительный анализ исследований социализации подростков разных этносов в отечественной и зарубежной психологии // Дифференциальная психология и психофизиология сегодня: способности, образование, профессионализм. 2021. Т. 1. № 1. С. 512–516.
- Кузнецова К. О. Нарушения эмоционально-волевой сферы у детей мигрантов в зависимости от степени интеграции в новую социально-культурную среду // Психология, образование: актуальные и приоритетные направления исследований. Материалы конференции. Тверь: ТГУ, 2022. С. 203–208.

- Лепиокова З. Х.* Взаимная аккультурация мигрантов и принимающего населения: модели, методики, ключевые исследования и вызовы // Социальная психология и общество. 2022. Т. 13. № 2. С. 55–73. <https://doi.org/10.17759/sps.2022130205>
- Мокроусова А. Ю.* Работа в музее как способ аккультурации и интеграции мигрантов в принимающее сообщество // Гуманитарное знание и искусственный интеллект: стратегии и инновации: 4-й молодежный конвент УрФУ. Екатеринбург, 2020. С. 950–953.
- Музей ощущений: посетители с миграционным опытом. Опыт музея современного искусства «Гараж» / ред.-сост. Рашидова А. М.: Гараж, 2023. 126 с.
- Осиновская Л. М.* Коммуникативное поведение представителей инокультуры в процессе аккультурации // Военно-гуманитарный альманах: по материалам XVI Международной научной конференции по актуальным проблемам теории языка и коммуникации, Москва, 24 июня 2022 г. М.: Военный университет, 2022. С. 81–90.
- Пляхотко А. С., Акулич Е. М.* Роль библиотеки нового типа в процессе аккультурации в региональном культурном пространстве // Современная наука: актуальные проблемы теории и практики. Серия: Познание. 2021. № 2. С. 27–31. <https://doi.org/10.37882/2500-3682.2021.02.23>
- Самохвалова А. Г., Метц М. В.* Межкультурные коммуникативные трудности подростков-мигрантов первого и второго поколений: кросс-культурный аспект // Социальная психология и общество. 2020. Т. 11. № 3. С. 149–166. <https://doi.org/10.17759/sps.2020110310>
- Силантьева Т. А.* Проектирование культурной адаптации подростков-мигрантов в мультикультурном образовательном ландшафте // Педагогические исследования (сетевое издание). 2021. № 4. С. 66–84.
- Berry J. W.* Immigration, Acculturation, and Adaptation // Applied Psychology. 1997. No 46. P. 5–34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Bourhis R. Y. et al.* Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach // International Journal of Psychology. 1997. No 32 (6). P. 369–386. <https://doi.org/10.1080/002075997400629>
- Chen Z.* Emotional Analysis of Teenagers' Cultural Confidence Based on MicroBlog // International Journal of Education and Humanities. 2024. Vol. 15, No. 2. P. 245–248. <https://doi.org/10.54097/pvcnnh64>
- Kumi-Yeboah A., Brobbey G., Smith P.* Exploring Factors That Facilitate Acculturation Strategies and Academic Success of West African Immigrant Youth in Urban Schools // Education and Urban Society. 2020. Vol. 52. No. 1. C. 21–50. <https://doi.org/10.1177/0013124519846279>
- Lai H., Wang D., Ou X.* Cross-Cultural Adaptation of Chinese Students in the United States: Acculturation Strategies, Sociocultural, Psychological, and Academic Adaptation // Frontiers in Psychology. 2023. Vol. 13. Article 924561. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.924561>
- Moncloa F., Rodriguez E.* Perspectives of 4-H Professionals: Practices to Engage Immigrant Youth in 4-H Teens as Teachers Programs // Journal of Human Sciences and Extension. 2022. Vol. 10. No. 2. P. 58–75. <https://doi.org/10.54718/haoa7664>
- Oberg K.* Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments // Practical Anthropology. 1960. Vol. 7. No. 4. P. 177–182. <https://doi.org/10.1177/009182966000700405>
- Redfield R., Linton R., Herskovits M. J.* Memorandum for the Study of Acculturation // American Anthropologist. 1936. Vol. 38. № 1. P. 149–152. <https://doi.org/10.2307/2791001>
- Rodríguez Izquierdo R. M.* Monolingual Ideologies of Andalusian Teachers in the Multilingual Schools' Context // International Journal of Bilingual Education and Bilingualism. 2021. Vol. 25. No. 7. P. 2482–2494. <https://doi.org/10.1080/13670050.2021.1918627>
- Rodríguez Izquierdo R. M., Antolínez Domínguez I.* Barreras y estrategias del alumnado inmigrante en su experiencia escolar // Revista Mexicana de Sociología. 2023. Vol. 85. No. 2. P. 339–369. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2023.2.60562>

References

- Belousova, S. A. 2021. Obzor sovremennykh praktik psikhologicheskoy podderzhki inkorporatsii detey inoetnichnykh migrantov s bol'shoy kul'turnoy distantsiei v rossiyskoye prinyimayushcheye soobshchestvo [Review of Modern Practices of Psychological Support for Incorporation of Children of Ethnic Migrants with Large Cultural Distance into the Russian Receiving Community]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Obrazovaniye i zdavookhraneniye* 2–3(14–15): 22–45.
- Berry, J. W. 1997. Immigration, Acculturation, and Adaptation. *Applied Psychology* 46: 5–34. <https://doi.org/10.1111/j.1464-0597.1997.tb01087.x>
- Bourhis, R. Y. et al. 1997. Towards an Interactive Acculturation Model: A Social Psychological Approach. *International Journal of Psychology* 32(6): 369–386. <https://doi.org/10.1080/002075997400629>
- Bushina, E. V., and A. M. Karimova. 2022. Vzaimosvyaz' akkulturratsii i bullinga v rossiyskikh shkolakh [The Relationship Between Acculturation and Bullying in Russian Schools]. *Voprosy obrazovaniia* 2: 33–59.
- Chen, Z. 2024. Emotional Analysis of Teenagers' Cultural Confidence Based on MicroBlog. *International Journal of Education and Humanities* 15(2): 245–248.
- Gritsenko, V. V., and N. E. Shustova. 2022. *Sotsial'no-psikhologicheskaya adaptatsiya detei iz semei migrantov* [Socio-Psychological Adaptation of Children from Migrant Families]. Moscow: Forum. 223 p.
- Korneichik, I. V. 2021. Sravnitel'nyi analiz issledovaniy sotsializatsii podrostkov raznykh etnosov v otechestvennoi i zarubezhnoi psikhologii [Comparative Analysis of Studies of Socialization of Adolescents of Different Ethnicities in Domestic and Foreign Psychology]. *Differentsial'naya psikhologiya i psikhofiziologiya segodnya: sposobnosti, obrazovanie, professionalism* 1(1): 512–516.
- Kumi-Yeboah, A., G. Brobbey, and P. Smith. 2020. Exploring Factors That Facilitate Acculturation Strategies and Academic Success of West African Immigrant Youth in Urban Schools. *Education and Urban Society* 52(1): 21–50. <https://doi.org/10.1177/0013124519846279>
- Kuznetsova, K. O. 2022. Narusheniya emotsional'no-volevoi sfery u detei migrantov v zavisimosti ot stepeni integratsii v novuyu sotsial'no-kul'turnuyu sredu [Emotional and Volitional Disorders in Migrant Children Depending on the Degree of Integration into the New Socio-Cultural Environment]. In *Psikhologiya, obrazovaniye: aktual'nye i prioritetnye napravleniya issledovaniy. Materialy konferentsii* [Psychology, Education: Current and Priority Research Areas. Proceedings of the Conference], ed. by I. A. Bariliak. Tver: TGU. 203–208.
- Lai, H., D. Wang, and X. Ou. 2023. Cross-Cultural Adaptation of Chinese Students in the United States: Acculturation Strategies, Sociocultural, Psychological, and Academic Adaptation. *Frontiers in Psychology* 13: 924561. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.924561>
- Lepshokova, Z. Kh. 2022. Vzaimnaya akkul'turatsiya migrantov i prinyimayushchego naseleniya: modeli, metodiki, klyucheve issledovaniya i vyzovy [Mutual Acculturation of Migrants and the Host Population: Models, Methods, Key Studies, and Challenges]. *Sotsial'naya psikhologiya i obshchestvo* 13(2): 55–73. <https://doi.org/10.17759/sps.2022130205>
- Mokrousova, A. Yu. 2020. Rabota v muzee kak sposob akkul'turatsii i integratsii migrantov v prinyimayushchee soobshchestvo [Work in a Museum as a Way of Acculturation and Integration of Migrants into the Receiving Community]. In *Gumanitarnoe znanie i iskusstvennyi intellekt: strategii i innovatsii: 4-y molodezhnyi konvent UrFU* [Humanities and Artificial Intelligence: Strategies and Innovations: The 4th UrFU Youth Convention]. Yekaterinburg: UrFU. 950–953.
- Moncloa, F., and E. Rodriguez. 2022. Perspectives of 4-H Professionals: Practices to Engage Immigrant Youth in 4-H Teens as Teachers Programs. *Journal of Human Sciences and Extension* 10(2): 58–75. <https://doi.org/10.54718/haoa7664>
- Oberg, K. 1960. Cultural Shock: Adjustment to New Cultural Environments. *Practical Anthropology* 7(4): 177–182. <https://doi.org/10.1177/009182966000700405>
- Osinovskaya, L. M. 2022. Kommunikativnoe povedeniye predstavitelei inokul'tury v protsesse ak-

- kul'turatsii [Communicative Behavior of Representatives of a Different Culture in the Process of Acculturation]. In *Voенно-gumanitarnyi al'manakh: po materialam XVI Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii po aktual'nyim problemam teorii yazyka i kommunikatsii*, Moskva, 24 iyunia 2022 g. [Military-Humanitarian Almanac: Based on the Proceedings of the XVI International Scientific Conference on Current Issues in the Theory of Language and Communication, Moscow, June 24, 2022]. Moscow: Voennyi universitet. 81–90.
- Pliakhotko, A. S., and E. M. Akulich. 2021. Rol' biblioteki novogo tipa v protsesse akkulturratsii v regional'nom kul'turnom prostranstve [The Role of a New-Type Library in the Process of Acculturation in the Regional Cultural Space]. *Sovremennaiia nauka: aktual'nye problemy teorii i praktiki. Seriia: Poznanie* 2: 27–31. <https://doi.org/10.37882/2500-3682.2021.02.23>
- Rashidova, A. (ed.). 2023. *Muzei oshchushchenii: posetiteli s migratsionnym opytom. Opyt muzeia sovremennogo iskusstva «Garazh»* [Museum of Sensations: Visitors with Migration Experience. Experience of the Garage Museum of Contemporary Art]. Moscow: «Garazh». 126 p.
- Redfield, R., R. Linton, and M. J. Herskovits. 1936. Memorandum for the Study of Acculturation. *American Anthropologist* 38(1): 149–152. <https://doi.org/10.2307/2791001>
- Rodríguez Izquierdo, R. M. 2021. Monolingual Ideologies of Andalusian Teachers in the Multilingual Schools' Context. *International Journal of Bilingual Education and Bilingualism* 25(7): 2482–2494. <https://doi.org/10.1080/13670050.2021.1918627>
- Rodríguez Izquierdo, R. M., and I. Antolínez Domínguez. 2023. Barreras y estrategias del alumnado inmigrante en su experiencia escolar [Barriers and Strategies for Immigrant Students in Their School Experience]. *Revista Mexicana de Sociología* 85(2): 339–369. <https://doi.org/10.22201/iis.01882503p.2023.2.60562>
- Samokhvalova, A. G., and M. V. Metz. 2020. Mezhkul'turnye kommunikativnye trudnosti podrostkov-migrantov pervogo i vtorogo pokolenii: kross-kul'turnyi aspekt [Intercultural Communicative Difficulties of First- and Second-Generation Migrant Adolescents: A Cross-Cultural Perspective]. *Sotsial'naia psikhologiya i obshchestvo* 11(3): 149–166. <https://doi.org/10.17759/sps.2020110310>
- Silant'eva, T. A. 2021. Proektirovanie kul'turnoi adaptatsii podrostkov-migrantov v mul'tikul'turnom obrazovatel'nom landshafte [Designing Cultural Adaptation of Migrant Adolescents in a Multicultural Educational Landscape]. *Pedagogicheskie issledovaniia* 4: 66–84.

МУСУЛЬМАНЕ МОСКВЫ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/223-239

Научная статья

© Т. С. Каландаров

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ МУСУЛЬМАН-ИСМАИЛИТОВ МОСКВЫ В КОНТЕКСТЕ СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ

Москва, мегаполис с многовековой историей, сегодня представляет собой сложный конгломерат культур, религий и идентичностей. В этом многоголосии особое место занимает исмаилитская община — одна из самых малоизученных и в то же время динамично развивающихся религиозных групп столицы. Исламизм — направление в шиитском исламе. Его приверженцы автономно и компактно проживают в высокогорных долинах Памира — в Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Республики Таджикистан (РТ). В результате трудовой и иной миграции в Москву здесь появилась исмаилитская община. Повседневная жизнь московских исмаилитов — это уникальный сплав традиции и современности, укорененности в глобальной умме и поиска своего места в российском обществе. Эта повседневность, подобно чувствительному барометру, отражает глубинные социокультурные изменения, происходящие как в самом российском обществе, так и в глобальном мусульманском мире. Статья основана на полевых материалах автора, полученных весной и летом 2025 г. в Москве. Автор анализирует повседневность шиитов-исмаилитов в контексте тех изменений, которые происходят в их жизни в условиях миграции из Таджикистана в Россию.

Ключевые слова: антропология ислама, повседневность, повседневный ислам, таджикские исмаилиты, ислам в России, сенсорная этнография, религиозные обряды

Ссылка при цитировании: Каландаров Т. С. Повседневность мусульман-исмаилитов Москвы в контексте социокультурных изменений // Вестник антропологии. 2026. № 2. С.223–239.

Каландаров Тохир Сафарбекович — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: tohir_s70@mail.ru

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/223-239

Original article

© Tokhir Kalandarov

THE EVERYDAY LIFE OF MOSCOW'S ISMAILI MUSLIMS IN THE CONTEXT OF SOCIOCULTURAL CHANGE

Moscow, a metropolis with a centuries-old history, is today a complex conglomerate of cultures, religions, and identities. In this polyphony, the Ismaili community holds a special place as one of the least studied yet dynamically evolving religious groups in the capital. Ismailism a branch of Shia Islam. One of the indigenous and compactly residing Ismaili communities inhabits the high-mountain valleys of the Pamirs — the Gorno-Badakhshan Autonomous Region (GBAO) of the Republic of Tajikistan. As a result of labor and other migration to Moscow, an Ismaili community has emerged here. The everyday life of Moscow Ismailis is a unique blend of tradition and modernity, rooted in the global umma and seeking its place in Russian society. This everyday existence, like a sensitive barometer, reflects profound sociocultural changes taking place both within Russian society itself and in the global Muslim world. The article is based on the author's field materials collected in the spring and summer of 2025 in Moscow. The author analyzes the everyday life of Shia Ismailis in the context of the changes occurring in their lives due to migration from Tajikistan to Russia.

Keywords: *anthropology of Islam, everyday life, everyday Islam, Tajik Ismailis, Islam in Russia, sensory ethnography, religious rituals*

Author Info: Kalandarov, Tokhir S. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tohir_s70@mail.ru

For citation: Kalandarov, T. S. 2026. The Everyday Life of Moscow's Ismaili Muslims in the Context of Sociocultural Change. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 223–239.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 25-28-01536. <https://rscf.ru/en/project/25-28-01536/>

Мусульманская повседневность¹ есть практическое воплощение ислама как «образа жизни». Очевидно, что современная мусульманская повседневность — это сложный и многогранный феномен, сталкивающийся с вызовами глобализации, секуляризма и урбанизации. Для многих верующих, особенно живущих в немусульманских странах, их повседневность становится полем для творческого поиска, компромисса и постоянного диалога между традицией и современностью.

При этом не существует единого шаблона «мусульманской повседневности»². Она варьируется в зависимости от мазхаба (богословско-правовой школы), культур-

¹ В данной статье не будем анализировать историю и значения этого термина в разных западных научных школах, читателей отсылаем к работе Н. Л. Пушкаревой, в которой дан подробный анализ данного вопроса (Пушкарева 2005). Также см.: (Пушкарева, Любичанковский 2014).

² Точно так же не существует единого шаблона «общемировой демократии», тем более не приемлем диктат из одного центра, не важно, это Вашингтон или Брюссель.

ного контекста (арабского, турецкого, иранского и т. д.) и степени личной религиозности человека. Для кого-то это строгое следование всем предписаниям, для другого — скорее общая культурная и этическая рамка. По словам британо-американского антрополога Т. Асада, ни одна форма ислама не может претендовать на то, чтобы считаться более «реальной», чем другие (Асад 2017: 46).

Антропологические исследования повседневности мусульманских сообществ, особенно развитые в западной академической традиции, достигли значительных результатов. Среди ключевых авторов можно выделить Клиффорда Гирца, Дейла Айкельмана, Талала Асада, Чарльза Линдхолма, Джона Боуэна (США), а также Эрнеста Геллнера, Нэнси Таппер, Шона Маклохлина, Габриэле Марранчи (Великобритания).

Мусульманская культура Москвы подробно рассмотрена в работах Ф. А. Асадуллина, И. Л. Бабич, Н. Ю. Бариевой, И. В. Берсеновой, Ю. А. Гаврилова, С. Ю. Зязина, С. М. Исхакова, И. В. Лесковой, К. И. Муслимовой, Д. А. Опарина, А. Г. Шевченко и др.

Российский этнолог Н. Л. Пушкарева отмечает различие между американскими и российскими учеными в понимании термина *повседневность*: «Для большинства американцев понятия быт и повседневность являются синонимичными: в английском языке *daily life* и *everyday life* предстают абсолютными синонимами» (Пушкарева 2011: 458). К тому же, по её мнению, российские исследователи термину *повседневность* дают более широкий смысл: «Последнее (повседневность) понятие более широкое, включающее в себя и быт, и событийность, и частную жизнь людей, в том числе их эмоциональное отношение к событиям и явлениям» (Пушкарева 2011: 458).

Вслед за авторами учебника «История культуры повседневности», культуру повседневности понимаем, как «совокупность реализуемых в жизни ценностных смыслов — телесности, еды, питья, вещей обихода, жилища, одежды, суточных и иных временных ритмов, ценностей общения, свободного времени и т. д., выражаемых в знаковой форме, в знаках и знаковых системах, языках культуры» (История культуры 2016: 13–14), или, говоря словами М. Серто, как «совокупность процедур» (Серто 2013: 121).

Следует согласиться с Д. Опариним, который пишет: «Понятие повседневный ислам (*everyday lived Islam*) является емким, оно легитимизирует антропологическое исследование за пределами мечетей, оформленных религиозных институций, сакральных мест и халяльных магазинов» (Опарин 2020: 83). В данном контексте отметим, что наше исследование также проводилось за пределами мечетей Москвы, фокусируясь на исмаилитском сообществе, члены которого в большинстве своем совершают религиозные обряды не в мечети, а дома. В статье представлен взгляд этнолога, направленный на быт и обыденные практики московских шиитов-исмаилитов.

Исмаилиты: краткая справка

Прежде чем непосредственно перейти к теме статьи, следует дать краткую справку об исмаилитах. Будучи мусульманами, исмаилиты исповедуют фундаментальное исламское свидетельство истины шахада: «Нет Бога, кроме Аллаха, и Мухаммад — посланник его». Они веруют, что Священный Коран, послание Аллаха человечеству, был явлен миру через Мухаммада — пророка Аллаха. Мусульмане-исмаилиты относятся к этому откровению как к кульминации послания, которое было частично явлено и через других пророков традиции до Мухаммада: Авраама, Моисея и Иисуса. Каждого из них исмаилиты почитают как пророков Аллаха.

Как и шииты, исмаилиты утверждают, что после смерти Пророка его двоюродный брат и зять Али ибн Абу Талиб стал первым имамом — духовным лидером мусульманского сообщества, и что духовное руководство, известное как имамат, является поэтому наследственным через Али и его жену Фатиму, дочь Пророка. Наследование имамата, в соответствии с шиитской доктриной и традицией, происходит путем назначения и является прерогативой имама — выбирать наследника из числа потомков. Согласно этой традиции, у современных исмаилитов есть уже 50-й наследный имам — духовный лидер Шах Рахим ал-Хусайни, который руководит своей общиной с 4 февраля 2025 г. после смерти своего отца — 49-го имама, более известного как Его Высочество принц Карим Ага-Хан IV (1936–2025). В отличие от других мусульманских течений, исмаилиты ежедневно три раза (один раз рано утром и два раза вечером) читают молитву — *дуа* (моление). В отличие от намаза в ортодоксальном исламе, который включает в себя физические движения (*руку* и *суджуд*), исмаилитский *дуа* читается преимущественно в сидячем положении. Однако его суть выходит далеко за рамки внешней формы. Текст *дуа*, ниспосланный Имамом — Султаном Мухаммад Шахом Ага Ханом III (1877–1957), и подтвержденный последующими имамами, Шах Каримом аль-Хусайни Ага Ханом IV и нынешним имамом Шах Рахимом ал-Хусайни Ага Ханом V, является сокровенной молитвой, наполненной глубоким символическим смыслом. В нем верующий подтверждает свою веру в Единство Бога (*Таухид*), пророческую миссию Пророка Мухаммада и руководство правящего Имама из рода Али. Это ежедневное обновление завета между верующим и Богом, где Имам выступает как духовный проводник.

Чтобы совершать *дуа*, исмаилиты ходят в Джамоатхона — общинные дома, если они есть, а если их нет, как в случае Москвы, тогда *дуа* читается дома.

Количество исмаилитов в Москве и Московской области может составлять 40–45 тыс. человек¹.

Теоретические основания: сенсорные исследования и концепт Дома

Теоретической основой нашей работы служит теория сенсорных исследований (sensory studies) Дэвида Хауза². Он утверждает, что чувственное восприятие (зрение, слух, обоняние, вкус, осязание) не является универсальным биологическим фактом, а культурно формируется и структурируется. Хауз критикует модель сведения культуры лишь к «тексту», которая, по его мнению, привела к отрыву антропологии от телесного и чувственного опыта в пользу визуального и вербального анализа. Он называет это «ловушкой текста», которая фактически отрезала антропологов и антропологию от мира за пределами текста (Howes 2003: 26). Именно в контексте высказывания Хауза становится ясно, насколько наши предпочтения в еде, одежде или музыке связаны с нашей культурой.

С этим перекликается мнение российской исследовательницы — философа и социолога Н. Н. Зарубиной о том, что «особое место в исследованиях повседневности принадлежит концепту Дома» (Зарубина 2011: 53). Австрийский социолог А. Шютц

¹ О конфессиональной идентичности и переписи населения в России, см. статьи С. В. Соколовского и А. О. Никитичевой (Соколовский 2010: 398–399; Никитичева 2022).

² О роли канадского ученого Дэвида Хауза в антропологии восприятия и анализе одной из последних его работ см.: (Соколовский 2024: 206–209).

определяет дом как «исходную точку, а также конечную цель... нулевую точку системы координат, которую мы приписываем миру, чтобы сориентироваться в нем... Там, где мне случается быть, находится мое «прибежище»; там, где я намерен остановиться, — мое «место проживания»; там, откуда я пришел и куда я хочу вернуться, — мой «дом»» (Шютц 2003: 209). В этом смысле показательно, что информанты называют офис РОО «Нур»¹ «родным домом».

Автор: «Скажите, пожалуйста, почему Вы приходите в РОО “Нур”?»

Инф. (жен., 33 г.): «Потому что это уже как родной дом для меня. По воскресеньям я привожу сюда своего ребенка на курсы ахлок (Этика и познание) и математики. К тому же тут проходят разные семинары и курсы. Недавно я посещала курсы “Лучшая жизнь”, которые были организованы специально для женщин нашей общины. Там нам рассказали, как стать более целеустремленной и уверенной в жизни. Я раньше стеснялась при людях излагать свои мысли. Теперь чувство ушло. Я здесь познакомилась с новыми людьми, мы подружилась. Если у меня возникают какие-то вопросы относительно религии, я могу спросить и мне дадут ответы. Поэтому здесь родное место для меня».

Автор: «У Вас своя квартира в Москве или снимаете?»

Инф.: «Мы в Реутово купили квартиру в ипотеке. Теперь 20 лет будем платить за нее. Но зато, потом у ребенка будет своя квартира».

Автор: «Вы соблюдаете религиозные обряды? Я имею в виду дуа читаете?»

Инф.: «Да, я дома читаю дуа. Если получается, то всей семьей, нас всего три человека в семье — я, муж и ребенок. Чаше я и ребенок читаем одни. Вернее, я читаю, а ребенок сидит рядом и делает вид, что читает. Он еще маленький. Ему всего восемь лет. Хотя текст дуа он знает наизусть, но смысл еще не понимает. Я ему подарила книжку, где есть перевод текста дуа на русский язык. Теперь, надеюсь, он поймет, что написано там».

Автор: «Как проходит Ваш обычный день? Когда встаете утром, что делаете до вечера, когда ложитесь спать?»

Инф.: «Я думаю, мой день мало отличается от других людей, которые, как и я, работаю (смеется). Рано встаем, муж в 7 часов утра уже выходит из дома на работу. Он работает на стройке и там строго по времени. Я сына вожу в школу, потом к 9 часам иду на работу. Я работаю в клининге. Хоть и закончила на Памире университет, но тут мой диплом мне не помогает. Я закончила таджикскую филологию. Здесь я убираю офисное помещение. Утром работаю примерно 2–3 часа и вечером после шести ещё 1–2 часа. Работа не сложная, она удобная для меня, потому что могу еще заниматься ребенком. Пока работаем без отпуска. Потому что ипотека. Поэтому отдыхая, когда бываю в

¹ Региональная общественная организация «Нур» это российская организация, которая в основном объединяет таджикских исмаилитов — выходцев из Горно-Бадахшанской автономной области (ГБАО) Республики Таджикистан. Своей миссией она считает интеграцию исмаилитов в российское общество при условии сохранения своей религиозной идентичности. Подробнее о проектах организации, см.: [@roonoorofficial](https://www.instagram.com/roonoorofficial)

Нуре. Мне особенно нравится здесь в Нуре наш памирский дом¹. Он хоть маленький, но там я себя чувствую, как в родительском доме на Памире. Там как будто другая энергия. Там у меня душевное спокойствие» (ПМА 1, май 2025).

Как становится ясно из интервью, для информанта небольшой «памирский дом» в стенах РОО «Нур» — то место, где она себя чувствует спокойно, как в родительском доме. «Оно (место — *Т. К.*) подразумевает указание на стабильность», — как писал М. Серто (*Серто* 2013: 218). Действительно, когда исмаилиты приходят в офис «Нур», где для их удобства построили небольшой традиционный памирский дом, они все говорят, что, находясь в этом маленьком по размерам доме, они чувствуют стабильность.

В силу специфики географии ГБАО (горная местность и малолесистый массив) в фольклоре таджикских исмаилитов мы не видим противопоставление своего, безопасного «дома» антидому, «лесному дому» — чужому, дьявольскому пространству, о котором писал Ю. Лотман (*Лотман* 1992: 457). Роль «лесного дома» в фольклоре таджиков Памира выполняет «пещерный дом», где согласно народным сказкам, обычно живут драконы (*Сказки* 1976: 326–327).

Сенсорный опыт и культурные практики

Ранее было сказано, что чувственное восприятие культурно формируется. На примере исмаилитов Москвы это можно наглядно показать. В помещении РОО «Нур» работает небольшая столовая, где старшее поколение предпочитает пить *ширчай* — чай с молоком, а дети, которые приходят туда, предпочитают, как и их сверстники в Москве, пищу. Как справедливо отмечает российский философ Б. В. Марков: «Еда — это не только принятие пищи..., но и образы, звуки, запахи и вкусы» (*Марков* 2017: 234). Информанты более старшего поколения говорят о том, что когда они пьют *ширчай*, то это напоминает им вкусы и запахи из детства, когда они жили в Таджикистане.

Это наблюдение верно и относительно других чувств. Повседневность влияет на чувственные восприятия человека. Возьмем, например, религиозные песнопения — *мадхияхони* исмаилитов Москвы. Обряд *мадхияхони*², что в переводе с ряда иранских языков означает «восхваление», считается у таджикских исмаилитов обязательным, в частности, в похоронно-погребальном церемониале. Процесс восхваления может продолжаться от 30 минут до двух и более часов. Данные религиозно-дидактические песнопения исполняют на струнных инструментах — *рубabe* или *танбуре*. Прав лингвист Б. Б. Лашкарбеков, который писал о создающейся атмосфере: «Содержание прозаических произведений, манеры пения и мелодия, производят огромное впечатление на присутствующих...» (*Лашкарбеков* 2001: 44). Эти песнопения могут исполняться по разным поводам, не только во время похоронно-погребального обряда. Другими словами, их можно услышать, когда исмаилиты собираются вместе. Часто эти песнопения звучат из магнитофонов в личных автомобилях исмаилитов.

¹ Так называемый памирский дом — это жилище, которое сохранилось в ГБАО Республики Таджикистан, а также среди горных таджиков Китая, Афганистана и Пакистана. Уложенная на стропилах крыша памирского дома — плоская, имеющая традиционно незастекленное четырехугольное отверстие. Внутри дома кровля представляет собой ступенчатый, суживающийся кверху свод, сложенный из четырехугольных квадратных рам. Последняя, самая маленькая рама венчает этот ступенчатый потолок, образуя светодымовое отверстие. Подробнее об архитектуре этого дома см.: (*Мамадназаров* 1980).

² Подробнее об этом обряде см.: (*Лашкарбеков* 2001: 42–44; *Van Den Berg* 2007: 219–230).

Становится ясно, что песнопения сформулировали у людей с раннего детства привыкание к ним и соответствующее восприятие. Непосвященному человеку будет очень сложно слушать таких сказителей на протяжении двух часов. Те же, кто с детства слушал их, получают большое удовольствие от прослушивания песнопений.

Исполнители используют произведения религиозно-дидактического характера известных восточных поэтов-классиков Шамси Табриза, Джалаледдина Руми, Хафиза или произведения, написанные таджикскими исмаилитскими поэтами, — Шофитуром, Мубораком Вахони и др. Содержание этих песнопений достаточно разнообразно. В них есть исторические предания из жизни Пророка Мухаммада, его двоюродного брата и зятя — первого имама Али, о героизме имама Али. В песнопениях также превозносятся этически-моральные нормы, такие как уважение, смирение, целостность, честность, щедрость, которым ислам учит всех, кто практикует веру ислама, независимо от того, какую интерпретацию они дают исламу.

Автору статьи приходилось неоднократно наблюдать за зрителями во время таких песнопений. Зрители истинно восхищаются мелодиями, получают эстетическое и духовное удовлетворение. После таких выступлений зрители — члены сообщества с воодушевлением покидают помещение, где увидели и услышали представление. Наши полевые материалы подтверждают этот факт.

Автор: «Скажите, пожалуйста, вам нравится обряд мадхияхони?»

Инф. (муж, 50 лет): «Да, я всегда с удовольствием слушаю мадхия. Это доставляет мне такое удовольствие, что даже сложно это сравнить с чем-то. История нашего Пророка, нашего первого имама Али всегда вдохновляет меня и обнадеживает меня. Хотя тексты написаны давно, но они актуальны и сегодня. Эти тексты учат нас делать добро людям, которые в нем нуждаются. Еще мне нравится мастерство исполнителей. Они очень хорошо исполняют эти мадхия».

Автор: «Вы с детства слушаете такие религиозные песнопения?»

Инф.: «Да, я еще был ребенком, когда жил на Памире, у нас дома собирались исполнители и пели эти песни. Потому что мой отец тоже был любителем (жанра мадхия — Т. К.). Хотя он сам не пел, но он всегда с радостью принимал дома таких мастеров. Я всегда с интересом слушал их. Конечно, в детстве не все понимал, о чем они пели. Но все равно это было интересно. К тому же их игра на рубабе мне нравилась. У нас дома всегда был рубаб, отец иногда сам играл на рубабе. Мне нравился смотреть, как он настраивает струны рубаб» (ПМА 1, май 2025 г.).

Конечно, современная исмаилитская молодежь менее охотно слушает такие песнопения. Они предпочитают современных российских исполнителей. Автор многократно становился свидетелем того, как исмаилитские подростки и молодежь с удовольствием слушают и подпевают исполнительнице песни «Матушка-земля» Татьяне Куртуковой. Тем более, исмаилиты абсолютно положительно относятся к музыке и танцам¹.

¹ Следует напомнить, что 49-й имам исмаилитов — Его Высочество Ага-Хан IV в 2018 г. основал международную премию в области музыкального искусства.

Служение обществу и современная идентичность

Сегодня мусульманскому сообществу надо заново пересмотреть этические нормы, которые возложены на них. Служение мусульманской традиции имеет глубокие корни. Можно вспомнить историю пророка Мухаммада, когда в 622 г. под его руководством появилась «Мединская Конституция». Там было прописано, что каждый мусульманин должен помогать другому мусульманину, особо подчеркивалась помощь многодетным семьям. Другими словами, служение — это не выбор человека-мусульманина, а это его обязательство. Обязательство не только по отношению к другим мусульманам, но и представителям других религий и конфессий. Более того, это его обязательство действует и по отношению к животному миру, по отношению к окружающей среде. Ибо, мы — люди, являемся *Ашарф-ул-махлук*, то есть наивысшими творениями Всевышнего.

Нынешний имам исмаилитов — Его высочество Ага-Хан V также в своих наставлениях говорит о важности служения обществу, где живут исмаилиты. «Наша традиция служения является источником силы, безопасности и визитной карточкой общины с сильным моральным и этическим компасом. Эта особенность, по которой наш Джамоат¹ хорошо известен и признан. Это делает меня очень счастливым, и я глубоко благодарен. И я даю мои наилучшие благословения для этого служения», — говорил имам в своем наставлении во время своей интронизации (*Тахт-нишини*) в Лиссабоне 11 февраля 2025 г. (Личный архив автора).

Именно поэтому исмаилиты Москвы через РОО «Нур» несколько раз в году участвуют в разных социально значимых проектах Московского региона. Например, 16 февраля 2024 г. в офисе РОО «НУР» прошел День донора крови. Данная инициатива была проведена совместно с ГБУЗ «Центр крови им О. К. Гаврилова». В мероприятии участвовали около 120 членов сообщества. Данное мероприятие проходит уже седьмой год подряд, и неравнодушные активисты члены таджикской исмаилитской общины принимают участие в акции. На этот раз было собрано порядка 35 литров крови, которая может спасти жизни десятков людей. Участники и организаторы отметили важность этой благородной инициативы для общества. Также 7 февраля и 7 июня 2025 г. в стенах РОО «Нур» проходил день донора, где участвовали больше 200 человек. Наши полевые материалы показывают, что исмаилиты Москвы достаточно осознанно участвуют в разных проектах гражданского содействия и сопричастности:

Автор: «Какие социально значимые проекты в Нуре тебе нравятся?»

Инф. (дев., 28 л.): «Программа сивик². Особенно кровь сдавать. Я чувствую себя живой. Что-то реальное делаю. Еще мне нравится проект “Лучшая жизнь”. Отправила свою маму на этот проект».

Автор: «Почему?»

¹ Имеется ввиду наша община.

² Ismaili CIVIC — это глобальная программа, в рамках которой община мусульман-исмаилитов-шиитов по всему миру объединяется вокруг многовековой традиции служения человечеству, осуществляя добровольную деятельность для улучшения качества жизни сообществ, в которых они проживают, независимо от вероисповедания, пола и происхождения. Эта международная инициатива отражает этику гражданской активности и достойного гражданства, воплощая основные ценности ислама: служение, мир, сострадание и заботу об уязвимых. В этой связи, надо сказать о возрастающей роли муниципальных служащих в сфере взаимодействия с общественными организациями. Данная тема выходит за рамки нашей статьи. О методических рекомендациях в сфере этномониторинга и аналитической деятельности см.: (Мартынова и др. 2017: 511–514).

Инф.: «Она в основном была занята бытом. Раньше хорошо играла в теннис. После проекта она стала больше уделять себе внимания. Получается не родители меня привели сюда, а я привела их в Нур. Психологически тоже. Она стала более лояльно относиться к жизни. Думаю, в проекте психологи хорошо поработали с ней» (ПМА 2, октябрь 2025).

Надо констатировать тот факт, что нынешний исмаилитский имам в наставлениях к своим последователям говорит о том, что они не должны жить в изоляции. В частности, имам говорит: «Мой Джамоат обладает способностью быть открытым и гостеприимным. У нас щедрые, отзывчивые сердца. В Фармане¹, который я дал по случаю моего *Тахт-нишини*, я подчеркнул, насколько для меня важно, чтобы не только наши слова, но и наши действия и поведение были инклюзивными. Я хочу поговорить с вами о членах ваших семей, которые не являются исмаилитами. Эти члены семьи являются частью нашей общины и частью нашей семьи. Их следует приветствовать, ценить и включать в жизнь нашего Джамоата» (Личный архив автора).

Сегодня в век цифровой индустрии с многочисленными и доступными способами визуализации своей повседневности, люди часто выставляют напоказ свою религиозную или этническую идентичность. Обычно маркером этой идентичности выступает культура. Как пишет американский политолог С. Хантингтон: «Для большинства людей культурная идентификация — самая важная вещь» (Хантингтон 2003: 14). Нам исследователям интересно, говоря словами исламоведа — профессора университета Осло С. Бектовича, «как мусульмане осознают себя мусульманами» (Bectovic 2011:1122). Продолжая эту его мысль, надо отметить, что мусульмане-исмаилиты, настроены на то, чтобы их служение в обществе охарактеризовало их конфессиональную идентичность. Хотя визуализация своей «мусульманскости» влияет и на исмаилитов Москвы. Они тоже в разных социальных сетях стараются показать свою исмаилитскую идентичность в виртуальном мире. Появляются разные тубетейки с символикой исмаилитского сообщества, такие как герб и флаг исмаилитов. Хотя, в тексте Конституции исмаилитов ясно написано, что без письменного разращения Ага Хана нельзя использовать его личные символы в личных или коммерческих целях. Однако такие юридические моменты зачастую игнорируются самими же его последователями, и они специально их надевают на голову и фотографируются. Виртуальный мир сегодня играет важную роль в идентификации своих идентичности/ей. Этому есть простые объяснения. Во-первых, как уже говорилось выше, способы показать свою виртуальность с каждым днем приумножаются. Во-вторых, легче визуализировать свою идентичность, чем продемонстрировать ее на практике. Другими словами, сложнее реально помогать нуждающимся на улице, чем надевать на голову атрибутику и показывать свою религиозность.

Часто исмаилиты, как и другие шииты в своих аватарках или страничках в соцсетях ставят рисунок льва или легендарного меча — Зульфикара, символы первого имама Али. В этой связи можно привести высказывания российского этнолога В. А. Шнирельмана, который пишет: «Но о каком прошлом идет речь? Прежде всего о том, которым можно гордиться без всяких оговорок, то есть о таком, когда народ был свободен, независим, устраивал победоносные военные походы против врагов, имел значительные самостоятельные культурные достижения (изобретение металлургии, письменности, создание богатой фольклорной традиции и т. д.) и, в

¹ Буквально: указ, наставление.

оптимальном варианте, свою достаточно древнюю государственность» (*Шнирельман* 2002: 130). Хотя цитата посвящена этническому мифотворчеству, однако что-то подобное наблюдаем и в религиозном мифотворчестве.

Согласно исмаилитской доктрине, цепь имамата непрерывно идет от первого имама Али к нынешнему пятидесятому имаму Шах Рахиму ал Хусайни, другими словами, нынешний здравствующий имам как бы «обновляет» эту цепочку наследных имамов. Нынешним исмаилитам, согласно этой доктрине, надо внимать на высказывание нынешнего имама, который является исключительно сторонником мирного решения всех проблем. Для Ага Хана компьютер заменяет Зульф리카ра — знания против войн. Однако, как показывают наши наблюдения, некоторые исмаилиты предпочитают визуализировать свою приверженность рисунками льва или меча, чем усердие в учебе. Опять же это легко объяснить, ибо учение — трудоемкая работа, а не разовая акция. «Повседневность умирает в безумии, если не черпает силы из мифа», — пишут российские философы И. Т. Касавин и С. П. Щавелев (*Касавин, Щавелев* 2004: 86). Возможно, поэтому некоторые средневековые символы показывают свою живучесть.

Между Домом и Джамоатхона: архитектура частного и общественного

Повседневность исмаилита в первую очередь выстроена вокруг двух ключевых центров: дома и Джамоатхона (молельного дома). Как уже подчеркивалось выше, у исмаилитов Москвы нет Джамоатхона. Поэтому дом или квартира становится пространством приватной религиозности, где сохраняются, в том числе и религиозные традиции. Здесь, вдали от чужих глаз, передается язык (часто ваханский, рушанский, таджикский или шугнанский)¹, готовится традиционная пища, соблюдаются семейные обряды и конечно, практикуются религиозные обряды как *дуа* и *зикр*. Это мир, где живет «тихий ислам», основанный не на громких декларациях, а на глубоко личном благочестии и этике.

Дуа как форма исполнения религиозного обряда имеет чрезвычайно важное значение в жизни исмаилитов. Один из современных ярких представителей антропологии восприятия Симон Стьернхольм так пишет про *дуа*: «Этот вид молитвы (*дуа* — *Т. К.*) получил значительно меньше внимания учёных, чем намаз и *зикр*..., но, возможно, является ключевой благочестивой практикой для многих миллионов мусульман по всему миру и может легко практиковаться даже чаще, чем пять ежедневных намазов-салатов. *Дуа* часто произносится индивидуально и в частном порядке, но может также иметь место в более общественных и коллективных ситуациях, например, в начале или в конце религиозного мероприятия, ужина или благочестивого учебного кружка. В тайном *дуа* центральное место занимают отношения человека с Богом, не в последнюю очередь в отношении того, насколько слышны (или нет) его мольбы, а также в стремлении обратиться к Богу напрямую, лично, часто спонтанно. *Дуа* может быть способом ощутить диалог с Богом, формулируя конкретные желания, а также защищая себя от вредоносного влияния» (*Stjernholm* 2025: 22–23).

Так как у исмаилитов Москвы нет Джамоатхона, пространство квартиры также

¹Русский язык является основным языком коммуникации исмаилитов Москвы.

играет сакральную роль — места единения с Творцом. Современный текст *дуа*¹ у исмаилитов обновился после 11 февраля 2025 г., когда нынешний имам — Ага-Хан V официально отметил начало своей миссии как глава глобальной общины. Текст состоит из шести частей. Каждая часть начинается словами «Во имя Бога милостивого и милосердного», причем последняя включает имена 50 исмаилитских имамов — от Али до Шах Рахима ал Хусайни — Ага-Хана V.

Мои практикующие информанты говорили о том, что есть четыре условия чтения *дуа*. Во-первых, чтение должно быть сознательное, то есть, читая арабский текст, надо понять перевод и суть текста на русском или таджикском языке. Во-вторых, чтение должно быть с любовью к Богу и к Иمامу. В-третьих, чтение должно быть бескорыстное. Другими словами, важнее просить у Бога и Иمامа духовное просветление, нежели материальные блага. В-четвертых, чтение должно быть медитативное, чтобы за чтением *дуа* душа и тело были спокойными. Важным условием чтения *дуа* является то, чтобы практикующий исмаилит не грешил и не занимался непристойными делами. Мольба молящегося не обнуляет неэтические поступки его.

Анализируя текст *дуа*, можно делать вывод о том, что практикующий исмаилит, ежедневно читая его, проходит символический духовный путь, от пункта А к пункту Б. Этот путь индивидуален для каждого, но тем не менее выделяются некоторые главные магистральные дороги. Для начала у верующего появляется осознание *от общего к частному*: от вселенского признания Единого Бога к конкретной связи с живым Иمامом. Далее *от внешнего к внутреннему*: от внешних формул свидетельства к мольбе о внутреннем понимании. Общеизвестно, что в исмаилитском понимании ислама есть два термина: *захир* — экзотерическая оболочка, доступная всем и *батин* — таинственная, эзотерическая сущность, скрытая за покровом *захира*. Если исмаилиты собираются в *джамоатхона*, тогда *от индивидуального дуа делается переход к коллективному*. Личная мольба всегда включена в контекст общины и руководства Иمامа. Таким образом, чувствуется *иерархия духовного руководства* и ясно прослеживается цепь: Бог → Пророчество (Мухаммад) → Имамат (живой Имам) → Институты (общинные структуры) → Община (джамоат) → Верующий.

Социокультурный портрет московской исмаилитской общины неоднороден. Значительную ее часть составляют трудовые мигранты из Таджикистана, чья повседневность — это история сохранения своей религиозной идентичности при условиях адаптации и интеграции в российский социум. Их жизнь — это наглядная иллюстрация социальных изменений, связанных с миграционными процессами в современной России.

Параллельно с этим в Москве формируется прослойка исмаилитов — успешных предпринимателей, врачей, IT-специалистов, давно интегрированных в городскую среду. Для них исмаилитская этика, с ее акцентом на образование, рациональное познание и служение обществу, становится драйвером социального лифта. Их повседневность — это синтез требований глобального мира и религиозных принципов. Они являются живым мостом между традиционной общиной и российским обществом, меняя его представления об исламе.

¹ Первый раз современный текст дуа на арабском языке читался исмаилитами Сирии в 1956 г., с благословения тогдашнего духовного лидера глобальной общины исмаилитов Ага-Хана III — Иمامа Султан Мухаммад Шаха.

Несмотря на культ образования в жизни исмаилитов Москвы, тем не менее среди них есть люди, которые предпочитают пользоваться средневековыми астрологическими знаниями. К примеру, исмаилиты Москвы всерьез думают, что обряд бракосочетания — *никах* надо делать в «счастливый» час, который зависит от расположения звезд. Причем чтобы «поймать» счастливый час они из Москвы звонят в Таджикистан и там просят, чтобы халифа (служитель культа) или еще кто-то из религиозных авторитетов взглянув в религиозную исламскую книгу и определил счастливый день. То, что Москва и, к примеру, таджикский город Хорог находятся на разной широте и долготе, это мало кого волнует. Более того, исмаилитские имамы всегда были противниками использования астрологии в материальной и духовной жизни своих последователей. Например, исмаилитский фатимидский имам-халиф аль-Махди, 12 октября 909 г., после торжественной интронизации в Сиджилмассе (на территории современного Марокко), двинулся на восток в Кайраван (на территории современного Туниса). Астрологи предупредили его о неблагоприятном созвездии — восходящем Марсе, созвездии Девы, — но имам не поверил в астрологию. Он проигнорировал предупреждение и ответил астрологам: «Мы выступаем во имя Бога и Его победы! Марс и империя наши!» (Halm 2001: 86).

Это то, что некоторые исследователи называют двоеверием. Российский исследователь Л. В. Беловинский изучая феномен двоеверия пишет: «В целом народную веру нужно охарактеризовать как двоеверие. Учитывая, что богослужение в храмах проходили на непонятном народу церковнославянском языке и на нем же издавались книги религиозного содержания, читавшиеся немногочисленными грамотеями, следует подчеркнуть полное невежество массы крестьянства в вопросах православной религии» (Беловинский 2008: 4). То же самое с некоторыми оговорками относиться и к исмаилитам.

О связи религии и языка достаточно четко упоминается в тексте Корана, где говорится, что Бог ниспослал эту книгу «в виде арабского Корана» (Коран 12: 2). Тем не менее, это не означает, что мусульмане всего мира должны в своих религиозных обрядах использовать только арабский язык. Важнее, с какими намерениями верующий обращается к Богу, а Ему все языки понятны!

Арабский язык — основной язык религиозных обрядов остается непонятным для масс. Исмаилиты нашли выход из сложившейся ситуации. Религиозные тексты переведены на государственный язык страны проживания. В нашем случае тексты переведены на русский язык. Арабский текст сопровождается русским переводом. Примером двоеверия может служить и существование отдельные элементы двух различных религиозных верований, в нашем случае — исламские и доисламские. Еще в 1980-е гг. российский религиовед и этнограф В. Н. Басилов писал: «Традиции шаманства сохраняются среди таджиков и узбеков. Здесь оно издавна отличалось большим разнообразием. У шаманов и шаманок разные духи-помощники, неодинаковые приемы гадания и лечения. Вместо бубна (а то и наряду с ним) употребляются как ритуальные предметы плетень, сито, деревянная разливательная ложка, посох, зеркало, чаша с водой» (Басилов 1984: 206).

Заключение

Можно поспорить с авторами учебника о повседневности в арабо-мусульманском мире, в котором они пишут: «Если вы не считаете себя религиозным человеком, не относите себя ни к христианам, ни к мусульманам, ни к иудеям, не входите

ни в какую религиозную секту, а являетесь убежденным атеистом, то при общении с арабами для вас лучше всего будет об этом умолчать, не раскрывать и уж тем более не рекламировать свои воззрения и свой образ мыслей» (*Шагаль* и др. 2008: 132). Во-первых, кто тот человек, который определяет религиозные воззрения, к примеру, суфиев или исмаилитов как секта? Во-вторых, сами арабы тоже разделены на разные мазхабы¹ в современном мире, давно вышли за пределы Аравийского полуострова и живут в европейских и американских странах, где большое количество людей себя называют атеистами. Как быть в этом случае? Допустим, норвежец, который живет в Осло и себя считает атеистом и у него сосед по волеи судьбы араб-беженец из Ирака или Сирии, то норвежец должен всячески скрывать свои нерелигиозные убеждения? При этом арабу разрешили исполнять все свои религиозные обряды.

Сегодня важно принять воззрения разных людей, независимо от того, что эти воззрения являются религиозными или не религиозными. Глобальная миграция объединило людей разных религий и культур, и игнорировать это разнообразие является недопустимой ошибкой. Тем более это разнообразие зафиксировано в Коране. «О люди! Мы создали вас мужчиной и женщиной и сделали вас народами и племенами, чтобы вы знали друг друга», — говорится в нем (Коран 49: 13).

Таким образом, повседневность мусульман-исмаилитов Москвы — это не статичный слепок традиции, а живой, пульсирующий процесс постоянной адаптации и диалога. Она разворачивается в напряжении между приватным домом и публичным офисом, между опытом трудового мигранта и статусом интегрированного профессионала, между локальной московской реальностью и глобальным исмаилитским пространством.

Эта повседневность является микрокосмом крупных социокультурных сдвигов: глобализации, миграции, цифровизации и поиска новой религиозности в условиях секулярного мегаполиса. Исмаилиты Москвы своим примером демонстрируют, что современная мусульманская идентичность может быть динамичной, открытой к диалогу и ориентированной на созидание. Их жизнь в российской столице — это воплощение принципа плюрализма, который проповедует их духовный лидер: «Мы — разнообразная община, и мы ценим это как силу. Аллах сотворил нас всех из единой души, и Он создал каждого из нас непохожим на других. Различия — это знак божественного милосердия. Я желаю, чтобы мы были открытыми, инклюзивными и терпимыми к нашим различиям» (Отрывок из наставлений Ага-Хана V своим последователям в Кении от 27 августа 2025 г. Личный архив автора).

Живя в таком мегаполисе, как Москва, исмаилиты общаются с представителями разных культур и традиций. Межкультурные коммуникации², естественно, влияют на их повседневность. Меняются вкусовые и культурные предпочтения исмаилитов. На примере еды и музыки мы показали это влияние. При этом надо отметить, что не только исмаилитская молодежь принимает вкусовые и культурные предпочтения коренного населения, но и происходит рецепция — коренные жители принимают какие-то предпочтения новоприбывших. Наши наблюдения в столовой при РОО «Нур» показывают, что русские учителя, которые ведут образовательные программы для исмаилитских детей, с удовольствием заказывают традиционные таджикские блюда — такие как плов, шурпа, курутоб и т. д.

¹ Подробнее об этом, см.: (*Казьмина, Пучков* 2008: 144–145).

² Интернет-коммуникации также влияют на повседневную культуру исмаилитов Москвы, однако этот вопрос остается за рамками данной статьи.

Через призму скромной, но насыщенной повседневности исмаилитов мы можем лучше понять не только специфику одной общины, но и сложный, многогранный характер самой современной Москвы.

Источники и материалы

Коран 1990 — Коран. Пер. И. Ю. Крачковского. Душанбе, 1990.

Сказки 1976 — Сказки народов Памира. Перевод с памирских языков. Сост. и коммент.

А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М.: Наука, 1976. 536 с.

Личный архив автора — Личный архив автора.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. 2025 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. 2025 г.

Научная литература

Асад Т. Идея антропологии ислама // *Islamology* 2017. Т. 7. № 1. С. 41–60. <http://dx.doi.org/10.24848/islmlg.07.1.02>

Басилов В. Н. Избранники духов Москва: Политиздат, 1984. 207 с.

Беловинский Л. В. Культура русской повседневности: Учеб. Пособие. М.: Высшая школа 2008. 767 с.

Зарубина Н. Н. Повседневность в контексте социокультурных трансформаций российского общества // *Общественные науки и современность* 2011. № 4. С. 52–62.

История культуры повседневности: учебное пособие. Под ред. В. П. Большакова, С. Н. Иконниковой. М.: Проспект, 2016. 496 с.

Казьмина О. Е., Пучков П. И. Конфессии мира: вероучения, ритуал, организационное устройство, численность последователей и современное распространение. М.: Отражение, 2008. 276 с.

Касавин И. Т., Щавелев С. П. Анализ повседневности. М.: Канон+, 2004. 432 с.

Лашикарбеков Б. Б. Касыды, махдия и мунаджаты, посвященные имаму Али, и их место в духовной жизни народов Памира // *Имам Али и духовное возрождение (материалы Международной конференции по иранистике)*. М.: Гуманитарий, 2001. С. 42–44.

Лотман Ю. М. Избранные статьи в трех томах. Т 1. Статьи по семиотике и типологии культуры. Таллинн: «Александр», 1992. 479 с.

Мамадназаров М. Народная архитектура Западного Памира. Душанбе: Знание, 1980. 20 с.

Марков Б. В. Культура повседневности. Учебное пособие. 2-е изд., доп. СПб.: Питер, 2017. 368 с.

Мартынова М. Ю., Степанов В. В., Тишков В. А. Методические рекомендации в сфере этномониторинга и аналитической деятельности // *Этнологический мониторинг: разработка фундаментальных подходов этнополитического мониторинга для оптимизации межнациональных отношений и предотвращения конфликтов в России*. Под ред. М. Ю. Мартыновой и В. В. Степанова. М.: ИЭА РАН, 2017. С. 511–514.

Никитичева А. О. Этнический и религиозный факторы Всероссийской переписи населения в понимании местных мусульман Московской области // *Этнографическое обозрение*. 2022. № 4. С. 192–208. doi.org/10.31857/S0869541522040108

Опарин Д. Религиозный авторитет и этика повседневности в мусульманской миграционной среде // *Laboratorium: журнал социальных исследований*. 2020. № 12 (1). С. 81–105. <https://doi.org/10.25285/2078-1938-2020-12-1-81-105>

Пушкарева Н. Л. «История повседневности» и «история частной жизни»: содержание и соотношение понятий // *Социальная история. Ежегодник 2004*. М.: РОССПЭН, 2005. С. 93–112.

Пушкарева Н. Л. Повседневная жизнь в России: междисциплинарный подход. 13–15 мая 2010 г., Блумингтон (Штат Индиана), США // *Антропологический форум*. 2011. № 14. Online С. 457–470.

Пушкарева Н. Л., Любичанковский С. В. Понимание истории повседневности в современном историческом исследовании: от школы анналов к российской философской школе // *Вест-*

- ник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2014. № 1. С. 7–21.
- Серто М. Изобретение повседневности. Искусство делать / Пер. с фр. Д. Калугина, Н. Мовниной. СПб: Изд-во Европейского университета, 2013. 330 с.
- Соколовский С. В. Вторая всероссийская перепись населения: категоризация населения и политика идентичности // *Ab Imperio*. 2010. № 4. С. 393–414.
- Соколовский С. В. Антропология восприятия Дэвида Хауза (Рец. на: David Howes. *Sensorium. Contextualizing the Senses and Cognition in History and Across Cultures*. Cambridge: Cambridge, 2024. 86 p. ISBN: 978-1009517225) // *Сибирские исторические исследования*. 2024. № 3. С. 206–209. <https://doi.org/10.17223/2312461X/45/9>
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций / Пер. с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. М.: «Издательство АСТ». 2003. 603 с.
- Шагаль В. Э., Сканава А. А., Тарасенко О. В. Культура повседневности в арабо-мусульманском мире. Учеб. пособие. М.: Отражение, 2008. 395 с.
- Шнирельман В. А. Идентичность и образы предков: татары перед выбором // *Вестник Евразии* 2002. № 4. С. 128–147.
- Шютц А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / Пер. с англ. А. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой. М.: Институт Фонда «Общественное мнение», 2003. 336 с.
- Bectovic S. “Studying Muslims and Constructing Islamic Identity.” // *Ethnic and Racial Studies* 2011. Vol. 34 No. 7. P. 1120–1133, <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528782>
- Halm H. *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London: I. B. Tauris, 2001. 112 p.
- Howes D. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2003. 283 p.
- Stjernholm S. *Sensing Islam. Engaging and Contesting the Senses in Muslim Religiosity*. London: Bloomsbury Publishing Plc, 2025. 176 p.
- Van Den Berg G. The ‘Sura of the Gift’ in the Oral Tradition of the Ismailis of Tajik Badakhshan // *The other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*. Ed. by Monsutii A., Naef S. & Sabahi F. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers, 2007. Pp. 219–230.

References

- Asad, T. 2017. *Ideia antropologii islama* [The Idea of the Anthropology of Islam]. *Islamology* 7(1): 41–60. <http://dx.doi.org/10.24848/islm1g.07.1.02>
- Basilov, V. N. 1984. *Izbranniki dukhov* [Chosen by Spirits]. Moscow: Politizdat. 207 p.
- Bectovic, S. 2011. Studying Muslims and Constructing Islamic Identity. *Ethnic and Racial Studies* 34(7): 1120–1133. <https://doi.org/10.1080/01419870.2010.528782>
- Belovinskii, L. V. 2008. *Kul'tura russkoi povsednevnosti: Uchebnoe posobie* [Culture of Russian Everyday Life: A Textbook]. Moscow: Vysshaya shkola. 767 p.
- Bolshakov, V. P., and S. N. Ikonnikova (eds.). 2016. *Istoriya kul'tury povsednevnosti: uchebnoe posobie* [History of the Culture of Everyday Life: A Textbook]. Moscow: Prospekt. 496 p.
- Certeau, M. 2013. *Izobretenie povsednevnosti. Iskusstvo delat* [The Invention of Everyday Life. Arts de faire]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta. 330 p.
- Halm, H. 2001. *The Fatimids and their Traditions of Learning*. London: I. B. Tauris. 112 p.
- Howes, D. 2003. *Sensual Relations: Engaging the Senses in Culture and Social Theory*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 283 p.
- Huntington, S. 2003. *Stolknovenie tsivilizatsii* [The Clash of Civilizations]. Moscow: AST. 603 p.
- Kasavin, I. T., and S. P. Shchhavelev. 2004. *Analiz povsednevnosti* [Analysis of Everyday Life]. Moscow: Kanon+. 432 p.
- Kazmina, O. E., and P. I. Puchkov. 2008. *Konfessii mira: veroucheniia, ritual, organizatsionnoe ustroistvo, chislennost' posledovatelei i sovremennoe rasprostranenie* [Religious Denominations of the World: Doctrines, Rituals, Organizational Structure, Number of Followers and Contemporary Distribution]. Moscow: Otrazhenie. 276 p.

- Lashkarbekov, B. B. 2001. Kasydy, madkhia i munadzhaty, posviashchennye imamu Ali, i ikh mesto v dukhovnoi zhizni narodov Pamira [Qasidas, Madhiyas and Munajats Dedicated to Imam Ali and Their Place in the Spiritual Life of the Peoples of the Pamir]. In *Imam Ali i dukhovnoe vozrozhdenie (materialy Mezhdunarodnoi konferentsii po iranistike)* [Imam Ali and Spiritual Revival (Proceedings of the International Conference on Iranian Studies)]. Moscow: Gumanitariy. 42–44.
- Lotman, Yu. M. 1992. *Izbrannye stat'i v trekh tomakh. Tom 1. Stat'i po semiotike i tipologii kul'tury* [Selected Articles in Three Volumes. Vol. 1. Articles on Semiotics and Cultural Typology]. Tallinn: Aleksandra. 479 p.
- Mamadnazarov, M. 1980. *Narodnaia arkhitektura Zapadnogo Pamira* [Folk Architecture of the Western Pamirs]. Dushanbe: Znanie. 20 p.
- Markov, B. V. 2017. *Kul'tura povsednevnosti. Uchebnoe posobie* [Culture of Everyday Life. A Textbook]. Saint Petersburg: Piter. 368 p.
- Martynova, M. Yu., V. V. Stepanov, and V. A. Tishkov. 2017. Metodicheskie rekomendatsii v sfere etnomonitoringa i analiticheskoi deiatel'nosti [Methodological Recommendations in the Field of Ethnic Monitoring and Analytical Activities]. In *Etnologicheskii monitoring: razrabotka fundamental'nykh podkhodov etnopoliticheskogo monitoringa dlia optimizatsii mezhnatsional'nykh otnoshenii i predotvrashcheniia konfliktov v Rossii* [Ethnological Monitoring: Developing Fundamental Approaches to Ethnopolitical Monitoring to Optimize Interethnic Relations and Prevent Conflicts in Russia], ed. by M. Yu. Martynova and V. V. Stepanov. Moscow: IEA RAN. 511–514.
- Nikiticheva, A. O. 2022. Etnicheskii i religiozniy faktory Vserossiiskoi perepisi naseleniia v ponimanii mestnykh musul'man Moskovskoi oblasti [Ethnic and Religious Factors in the Russian Census as Local Muslims of the Moscow Region Understand Them]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 192–208. <https://doi.org/10.31857/S0869541522040108>
- Oparin, D. 2020. Religiozniy avtoritet i etika povsednevnosti v musul'manskoi migratsionnoi srede [Religious Authority and Ordinary Ethics in Muslim Migration Contexts]. *Laboratorium: zhurnal sotsial'nykh issledovaniy* 12(1): 81–105.
- Pushkareva, N. L. 2005. «Istoriia povsednevnosti» i «istoriia chastnoi zhizni»: sodержanie i sootnoshenie ponatii ['History of Everyday Life' and 'History of Private Life': The Content and Correlation of Concepts]. In *Sotsial'naia istoriia. Ezhegodnik 2004* [Social History. Yearbook 2004], ed. by K. M. Anderson, L. I. Borodkin, A. K. Sokolov. Moscow: ROSSPEN. 93–112.
- Pushkareva, N. L. 2011. Povsednevnaia zhizn' v Rossii: mezhdistsiplinaryi podkhod 13–15 maia 2010 g., Blumington (shtat Indiana), SSHA [Everyday Life in Russia: An Interdisciplinary Approach, May 13–15, 2010, Bloomington (Indiana), USA]. *Antropologicheskii forum* 14: 457–470.
- Pushkareva, N. L., and S. V. Liubichankovskii. 2014. Ponimanie istorii povsednevnosti v sovremennom istoricheskom issledovanii: ot shkoly annalov k rossiiskoi filosofskoi shkole [Understanding the History of Everyday Life in Modern Historical Research: From the Annales School to the Russian Philosophical School]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* 1: 7–21.
- Schütz, A. 2003. *Smyslovaia struktura povsednevnogo mira: ocherki po fenomenologicheskoi sotsiologii* [The Structures of the Life-World]. Moscow: Obshchestvennoe mnenie. 336 p.
- Shagal, V. E., A. A. Skanavi, and O. V. Tarasenko. 2008. *Kul'tura povsednevnosti v arabo-musul'manskom mire. Ucheb posobie* [The Culture of Everyday Life in the Arab-Muslim World. A Textbook]. Moscow: Otrazhenie. 395 p.
- Shnirelman, V. A. 2002. Identichnost' i obrazy predkov: tatory pered vyborom [Identity and Images of Ancestors: Tatars Facing a Choice]. *Vestnik Evrazii* 4: 128–147.
- Sokolovskiy, S. V. 2010. Vtoraia vserossiiskaia perepis naseleniia: kategorizatsiia naseleniia i politika identichnosti [Second Russian Census: Categorization of the Population and Identity Politics]. *Ab Imperio* 4: 393–414.

- Sokolovskiy, S. V. 2024. Antropologiya vospriyatiya Devida Khauza (Retsenziya na Sensory Anthropology by David Howes [Review of David Howes. Sensorium. Contextualizing the Senses and Cognition in History and Across Cultures. Cambridge: Cambridge, 2024. 86 p.]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 3: 206–209.
- Stjernholm, S. 2025. *Sensing Islam. Engaging and Contesting the Senses in Muslim Religiosity* London: Bloomsbury Publishing Plc. 176 p.
- Van Den Berg, G. 2007. The ‘Sura of the Gift’ in the Oral Tradition of the Ismailis of Tajik Badakhshan. In *The other Shiites. From the Mediterranean to Central Asia*, ed. by Monsutti A., S. Naef, and F. Sabahi. Bern: Peter Lang AG, International Academic Publishers. 219–230.
- Zarubina, N. N. 2011. Povsednevnost’ v kontekste sotsiokul’turnykh transformatsii rossiiskogo obshchestva [Everyday Life in the Context of Sociocultural Transformations of Russian Society]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* 4: 52–62.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/240-252

Научная статья

© Э. Ф. Рязанова

В ПОИСКАХ СВОИХ МЕСТ: РЕЛИГИОЗНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ И ДОСУГОВЫЕ ПРАКТИКИ МУСУЛЬМАН В ГОРОДСКОЙ СРЕДЕ (НА ПРИМЕРЕ МОСКВЫ)

В данной статье анализируется как городские пространства становятся местом досуговых практик, где мусульмане из разных этнокультурных групп конструируют повседневность и в значительной степени снижают межэтническое напряжение. Футбольное поле и детская площадка выступают как объединяющее пространство города, связывая иммигрантское сообщество и местных жителей. На примере городской среды анализируются повседневные активности, ценности и ритуалы, взаимодействие досуга с проявлением религиозной идентичности, а также экономические барьеры. Делается вывод о том, как мусульмане совмещают культурные и религиозные практики вне городских пространств, демонстрируя гибкость религиозной идентичности в контексте повседневного досуга. Полученные данные показывают, что пространство досуга становится площадкой для формирования доверия, взаимопомощи и интеграции в российское общество.

Ключевые слова: религиозная идентичность, досуг, мусульмане, иммигранты, пространство, Urban Ислам

Ссылка при цитировании: Рязанова Э. Ф. В поисках своих мест: религиозная идентичность и досуговые практики мусульман в городской среде (на примере Москвы) // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 240–252.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/240-252

Original article

© Elvina Ryzanova

IN SEARCH OF THEIR PLACES: RELIGIOUS IDENTITY AND LEISURE PRACTICES OF MUSLIMS IN THE URBAN ENVIRONMENT (THE CASE OF MOSCOW)

This article analyzes how urban spaces become venues for leisure practices, where Muslims from different ethnocultural groups construct their everyday life and, to

Рязанова Эльвина Фаритовна — к. и. н., научный сотрудник Отдела Урала и Поволжья, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский просп., 32А). Эл. почта: elvinaryazanova@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1860-4163>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

some extent, reduce interethnic tensions. A soccer field and a playground serve as unifying urban spaces, linking the immigrant community and local residents. The paper examines everyday activities, values, rituals, leisure interactions involving religious identities, as well as barriers in ordinary urban settings. It is concluded that Muslims combine cultural and religious practices outside of urban spaces, demonstrating the flexibility of religious identity in the context of everyday leisure. The findings demonstrate that leisure spaces provide a platform for building trust, mutual support, and mutual adaptation.

Keywords: *religious identity, leisure, Muslims, immigrants, space, urban Islam*

Author Info: Ryazanova, Elvina F. — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: elvinaryazanova@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1860-4163>

For citation: Ryazanova, E. F. 2026. In Search of Their Places: Religious Identity and Leisure Practices of Muslims in the Urban Environment (The Case of Moscow). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 240–252.

Funding: The study was supported by the Russian Science Foundation grant No 25-28-01536. <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

Введение

Настоящее исследование посвящено анализу особенностей формирования религиозной идентичности и досуговых практик у молодых мусульман-иммигрантов, проживающих в Москве. Мегалополисы выступают как сложные арены процессов социализации, самоидентификации и поиска своего места в современном обществе. В условиях городского пространства, которое, с одной стороны, открывает много возможностей для самореализации молодых людей, с другой же стороны, оно является средой, где нужно находить баланс между комфортным проживанием, повышением качества жизни и сохранением внутренних ценностей.

Согласно мнению российского историка Ф. Асадуллина (Асадуллин 2018: 44), на глазах современников происходит медленная, но одновременно и радикальная трансформация западного общества, характеризующаяся возникновением новой социально-коммуникативной и культурной парадигмы, в рамках которой многонациональное мусульманское сообщество, представленное арабами, турками, иранцами, сомалийцами, албанцами и другими, выступает в качестве одного из ключевых «промоутеров» преобразования городского европейского пространства. По мнению Ф. Асадуллина такое понятие как «евроислам» можно считать городским феноменом, который является неотъемлемой частью городской культуры, более того многие аспекты исламской идентичности проникли в бытие и ментальность жителей европейских городов в целом. Введенный в научный оборот Ф. Асадуллином термин «Urban Islam» (городской Ислам) позволяет более точно и научно рассматривать феномен Ислама в городском пространстве, через призму урбанистики, что интегрируется с современными направлениями исследований, именуемыми как «Urban Study» (Асадуллин 2018: 47). В этом контексте понятие «Urban Islam» становится полноценной категорией, отражающей московское мусульманское пространство и открывающей широкие горизонты для дальнейших исследований.

В настоящее время в Москве по заявлениям главного имама Московской соборной мечети Ильдара Аляутидинова проживает 3–3,5 млн мусульман, из них 2 млн — это жители города (этнические мусульмане, граждане РФ), остальные — приехавшие на заработки из стран СНГ (РИА Новости 2021). При этом численность мусульман постепенно увеличивается за счет прибывающих мигрантов, исповедующих ислам. Важно понимать, что в зависимости от того, где родились молодые мусульмане, у них будут совершенно разные как досуговые практики, так и религиозная идентичность. Более того, большинство российских этнических мусульман никаким образом не транслируют во внешний мир свою религиозную идентичность. В досуговых практиках и в повседневной жизни такие молодые люди придерживаются светского образа жизни, их занятия и увлечения подвержены современной моде. Но в данном исследовании я изучала досуговые практики молодых мусульман-иммигрантов и этнических мусульман, которые хоть как-то внешне выражают свою религиозную идентичность, носят платок и т. д., поскольку, как я предполагала, изучение этой категории людей дает возможность проанализировать и понять каким образом выстраивается их повседневность в Москве.

В российской историографии существует огромный пласт литературы, посвященный разным аспектам изучения мусульманского пространства. К примеру, Дмитрий Опарин исследует роль миграции в формировании локальных мусульманских пространств Москвы, где религиозные авторитеты-мигранты не просто встраиваются в мусульманские институты столичного региона, но формируют местные мусульманские пространства, создают свои организации, выстраивают свои иерархии и определяют религиозную повседневность прихожан (Опарин 2022: 114).

Однако, досуговые практики мусульман-иммигрантов изучены мало, более того автор проводил исследование в неформальной обстановке, где информанты делились сведениями о своей жизни и задачах, которые им приходится решать в мегаполисе. Объектом изучения досуговых практик я выбрала два места, которые меньше всего анализировались российскими исследователями: это детские площадки и стадион для занятий спортом.

Детские площадки как пространство досуговых практик женщин-мусульманок

Последние 6 лет я проводила много времени на детских площадках одного из жилых комплексов в Новой Москве, в поселении Внуковское. Жилому комплексу около 10–12 лет, то есть это новый микрорайон.

В современных городах повсеместно существуют детские пространства, они могут быть разных типов — от школьных стадионов до детских площадок. Специфика детских площадок состоит в том, что это общественные места, доступ в которые открыт максимально широкому кругу лиц, а значит, они могут создавать условия для межэтнических контактов, которые, в свою очередь, могут способствовать социальной интеграции мигрантов. Судя по имеющимся в научной литературе данным, роль детских площадок, в частности, и общественных мест в целом в интеграции мигрантов неоднозначна. С одной стороны, они способствуют преодолению негативных стереотипов и формированию новых социальных связей между мигрантами и немигрантами, а с другой сталкивают на ограниченном пространстве людей, различающихся своими представлениями и убеждениями, порождают конфликты и порой

усиливают отрицательные установки мигрантов и местных жителей в отношении друг друга. Можно предположить, что влияние детской площадки на социальную интеграцию мигрантов сильно зависит от конкретных условий, однако исследований по данной проблеме на российском материале мало.

В статье представлен анализ части эмпирических данных, собранных в ходе моих полевых наблюдений с 2019 по 2025 г. В 2018 г. родился мой сын, и мы стали активным участником процесса социальной жизни на детской площадке. Эмпирическую базу исследования составляют 2400 часов, а то больше включенного наблюдения на детских площадках (2 часа в день, 20 дней в месяц и 5 лет) микрорайона Солнцево-парк, в том числе серия из 25 полуструктурированных интервью с информантами-женщинами, мигрантками и местными жителями, в возрасте от 20 до 45 лет. Среди женщин-мигранток, молодых мусульманок были приезжие из Узбекистана, Таджикистана, Киргизии.

Отличительной частью этого жилого комплекса является, что он долгое время находился на периферии, рядом аэропортом Внуково, станция метро отрылась в 2023 г., то есть до этого времени многие квартиры покупались и сдавались в аренду, что позволило вырасти здесь трем крупным сообществам: это армянское, киргизское и узбекское.

Теперь об инфраструктуре детских площадок. Условно их можно разделить на дошкольные, где разные небольшие горки, песочницы, качели, и для школьников, с различными снарядами, какими-то лабиринтами. И конечно важно отметить тот факт, что детские площадки в Москве представляют из себя отличные пространства с необыкновенной архитектурой и инфраструктурой. Казалось бы, что дети дошкольного возраста должны ходить на площадку по своему возрасту, но этого не происходит. Потому что на ней уже сосредоточена жизнь матерей из иммигрантского сообщества. Как это все выглядит? Рядом с домом находится площадка, и на ней мы можем увидеть только детей мигрантов, причем это будут в большинстве киргизы. Есть армянские площадки, причем не сами армяне так называют место локации детей, это российские граждане между собой употребляют такое слово как «армянская». К примеру: «Ну тогда давай на армянской площадке увидимся» (ПМА 2024). Есть смешанные площадки, где в большинстве проводят время дети и родители разных этничностей и «около мусульманские», так как большинство детей на этих площадках киргизы и узбеки. Важно, конечно, проводить и демографический срез. Площадка 2019 г. и площадка 2024 г. отличаются по количеству детей невооруженным взглядом. На это влияют и миграционные процессы, и демографическая ситуация среди российских граждан.

Взаимодействие на детских площадках располагает к общению: мамы (реже папы или другие родственники) проводят на детских площадках довольно много времени, при этом у них есть общие интересы и темы для обсуждения, что создает основу для формирования социальных связей. Даже только что переехавшая из другого района, города или региона мама с высокой вероятностью в скором времени обзаводится новыми знакомствами с другими мамами. О приобретении знакомств в кругу местных родителей в данном районе рассказывали переехавшие в него как в советское, так и в постсоветское время из других московских районов или из других регионов.

Итак, начну свое повествование с песочницы: по моим наблюдениям проще детям играть на мультикультурной площадке, так как мамы-иммигрантки принимают мало активного участия в интеграцию детей в российское общество.

Когда ты находишься в условной песочнице, где играют «россияне и иммигранты», дети сами могут определить свои границы и ощутить, как себя вести, что можно делать и так далее. Это происходит до тех пор, пока не включается мама не иммигрантка, которая вмешивается в детский процесс, и начинается конфликт. Так во время интервью с российскими женщинами, я могла услышать фразу:

«Нет, мы не любим песочницы где приезжие, дети там невоспитанные, отбирают игрушки, не соблюдают правила поведения» (ПМА 2025).

Женщины-мигрантки редко отмечали негативное отношение со стороны местных жителей. И точно так же российские женщины редко говорили о дискомфорте, который возникает, когда они находятся на одной детской площадке, и о негативном отношении к ним со стороны иноэтничных мам. Однако, иногда психологический дискомфорт связан в первую очередь с нарушениями в коммуникации, с отсутствием общего языка общения. Женщины-мигрантки, живущие в Солнцево-парк и занимающиеся домашним хозяйством и детьми, действительно, судя по результатам наблюдения, иногда плохо говорят по-русски или совсем не знают русский язык, но на детской площадке они не одиноки, приходят туда с подругами. В основном, таджички — это жены мужчин, работающих на стройке или в курьерской доставке, в возрасте от 22 до 30 лет, у всех по три, редко два ребенка. Киргизки-домохозяйки работают в индустрии красоты: делают маникюр, наращивают ресницы, оказывают разного рода парикмахерские услуги. Узбечки, (было проведено интервью с 7 женщинами) чаще всего работают и предоставляют услуги клининга, сидят с детьми на площадках бабушки (мамы по материнской или отцовской линии), при этом одна бабушка может присматривать за детьми 3–4 семей. Отцы работают на стройке. Отличительной чертой 2023–2024 г., является то, что появляется больше женщин, носящих хиджаб, как правило это таджички. При наблюдении мной было замечено, что на детской площадке присутствуют оба родителя. Обычно мама совершенно не понимает русский язык, отец как-то пытается говорить на русском языке. Иногда отец-таджик активно играет и занимается с ребенком, вся коммуникация проходит на таджикском языке, мать в это время обособленно стоит в стороне.

В возрасте от 3 до 6 лет дети начинают посещать детский сад. На площадке устанавливаются социальные связи. Российские дети играют со своими одноклассниками из детского сада. Иммигранты также общаются с детьми из своего этнического сообщества.

Школьники 1–6 классов, которые не заняты в кружках и в свободное время после школы посещающие детские площадки, начинают общаться между собой активно. Скорее всего это связано с тем, что дети ходят в школу и могут являться одноклассниками. Более того, в этом возрасте дети из иммигрантских семей начинают говорить хорошо на русском языке.

Языковой барьер препятствует возможному взаимодействию с вновь прибывшими молодыми мигрантами-родителями, даже поверхностному, разговорам гуляющих на одной детской площадке родителей из числа местного населения и мигрантов. А отсутствие такого взаимодействия не дает возможности последним улучшить свои языковые компетенции. Более того, из-за отсутствия общего языка общения возникают непонимание и конфликты, когда люди воспринимают поведение представителей другой национальности как агрессивное.

Детские площадки в московских спальных районах — это те немногие общественные пространства, которые предполагают регулярное, частое и длительное нахождение

рядом друг с другом мигрантов и местных жителей, гуляющих с детьми. Специфика роли родителя диктует необходимость следить за ребенком и периодически проверять, где он находится и все ли в порядке, потому полностью «закрыться» от происходящего на площадке оказывается невозможно. Для части родителей, например, для внутренних мигрантов из числа «этнического большинства», детские площадки оказываются тем общественным пространством, которое способствует их интеграции. Для другой части «этнического меньшинства», особенно для плохо владеющих русским языком и носящих хиджаб, они превращаются в пространства сегрегации и зачастую конфликта. Таким образом, немодерируемые контакты мигрантов и немигрантов на детских площадках не приводят к позитивному взаимодействию и формированию социальных связей.

Когда я наблюдала за поведением на детских площадках за приезжими мамами, то для меня стало очевидным, что мамы придерживаются общения по этническому принципу: узбечки общаются с узбечками, киргизки с киргизками, исключение составляют женщины более взрослого поколения, молодость которых прошла во времена СССР. Они прекрасно входят в коммуникацию между собой и с бабушками-москвичками. Темой для их разговоров могут быть различные нарративы из эпохи Советского Союза, в том числе и ностальгия. Для примера приведу отрывок из интервью с женщиной 50 лет, гражданкой Узбекистана. Далее по тексту А-автор, И-информант.

А: «Расскажите про свою жизнь».

И: «Я сижу с внуками, их у меня 4. Мы живем вместе, я, дочка, ее муж, сын и невестка, все работают. Дети не посещают детский сад, я целый день с ними».

А: «Как проходит день у ваших детей?»

И: «Целыми днями на работе, света белого не видят».

А: «Есть какие-то увлечения хобби?»

И: «Нет, нет, это у нас в молодости были увлечения, жизнь была другая, а мои могут кино посмотреть, комедии в свободное время».

А: «А дети религиозные, вы празднуете религиозные праздники?»

И: «Да, в семейном кругу, в мечеть не ходим, только дома все, иногда из Подольска семья сестры моей приезжает, мы плов готовим, большой стол накрываем» (ПМА 2025).

Следующее интервью с молодой женщиной 32 лет из Кыргызской Республики. У информантки один сын, муж работает на скорой помощи фельдшером.

А: «Как Вы проводите свободное время?»

И: «Работаю фотографом, делаю сайты на заказ, обучаюсь все время, чтобы было больше клиентов».

А: «Сколько у вас детей?»

И: «Один ребенок, учится в 5 классе».

А: «А Вы религиозный человек?»

И: «Как сказать, скорее всего не очень» (ПМА 2025).

В этом отрывке мы видим, что девушка свободное досуговое время использует для получения новых навыков и знаний. При разговоре с информанткой было видно,

что она красиво и грамотно говорит на русском языке, увлечена воспитанием сына, много читает литературы.

Третий рассмотренный диалог, рассказывает о девушке, свободное время которой посвящено религиозным практикам. Информантке 27 лет, родом из Узбекистана, проживает в Москве 5 лет, носит хиджаб, трое детей, киргизка.

А: «Как вы проводите свободное время?»

И: «Читаю Коран, заучиваю молитвы, собираюсь с подругами, которым интересна религия».

А: «А как вы пришли к религии?»

И: «В Москве, долгое время было плохое настроение, сложно было, дети совсем маленькие, одиночество, по дому скучала сильно, постепенно начала читать Коран, общаться с девушками, кому религия тоже интересна».

А: «А ваш супруг религиозный человек?»

И: «Нет, не особо, он мусульманин, но намаз не читает» (ПМА 2025).

В ходе наблюдения стало очевидно, что социальный бэкграунд каждой приезжающей мусульманки-иммигрантки играет большую, а часто и решающую роль в успешности интеграции, чем собственно этническая или религиозная принадлежность. Образованные женщины-мусульманки, имевшие до переезда сформированные досуговые и профессиональные практики любого характера, переносят эти привычки в московскую повседневность. На детских площадках они могут читать книги, обсуждать свои увлечения, использовать время прогулки для саморазвития. Мегаполис не разрушает, а обогащает их прежние интересы, предоставляя доступ к лекциям, курсам, культурным событиям и профессиональным сообществам. В интервью с такими информантками (как киргизка-фотограф, делающая сайты) отчетливо видно, что их увлечения из прошлой жизни получают развитие и новую форму именно в Москве. Русский язык у них, как правило, хороший или отличный, а социальные контакты не замыкаются исключительно на этнической общине.

Если человек приезжает в Москву с плохим знанием русского языка, низким уровнем формального образования и без устойчивых светских досуговых практик, то вся его повседневная жизнь и общение вынужденно замыкаются на общине. Детская площадка в этом случае не становится пространством для культурного обмена или языковой практики, а превращается в территорию воспроизводства прежних паттернов поведения без их обогащения. Такие женщины не имеют ресурса на самообразование, их круг общения ограничен родственницами и соотечественницами, а хобби либо отсутствуют, либо сводятся к сугубо домашним или религиозным практикам, которые не требуют взаимодействия с городской средой и носителями русского языка. Более того, как отмечали некоторые местные жители, порой они не понимают поведения приезжих женщин. Имеется ввиду, когда они громко слушают музыку на родном языке, громко обсуждают между собой новости, грызут семечки и так далее. Такое поведение, нехарактерное для местных жителей может вызывать диссонанс и недовольство.

Таким образом, социальный капитал, привезенный с собой (образование, языковая компетенция, привычка к чтению и обучению), оказывается более важным фак-

тором интеграции, чем количество прожитых в Москве лет. Мегаполис действует как усилитель исходных навыков и умений человека. Имеется ввиду, что для «активных женщин», интересующихся образованием и саморазвитием он открывает новые возможности культурного обогащения и профессиональной реализации, а для «пассивных женщин» усугубляет изоляцию, даже если физически они находятся в том же самом жилом комплексе и на тех же детских площадках.

Футбольный стадион как пространство досуговых практик мусульман–мужчин

Футбольное поле в городских кварталах часто выступает не только ареной спортивной активности, но и пространством встреч людей различного происхождения. В ходе игры в футбол фиксируются повседневные практики: неформальные турниры, совместное времяпровождение и взаимная помощь в бытовых задачах. Эти процессы формируют досуг, где он перерастает в механизм социального взаимодействия, снижения стереотипов и расширения сетей поддержки. Для участников место выступает площадкой досуга, где можно свободно проводить время, особенно в условиях ограниченных финансовых возможностей. Важно отметить, что экономическая функция футбольного поля и связанные с ними инфраструктуры предоставляют доступ к физической активности тем, кто ограничен в средствах. Это способствует формированию физического благополучия и поддержке здоровья в условиях городской экономики.

Мое наблюдение заключалось в том, что вокруг поля есть беговые дорожки, я бегала по ним и следила за игрой. Иногда можно было встретить такую картину, что многие иммигранты играли футбол босиком. Когда я начинала спрашивать игроков или самих информантов, которые играли в футбол без обуви, то они отвечали, что так привыкли играть в футбол с детства или же их финансовые возможности не позволяют купить им спортивную обувь. Может показаться, что разговор о финансовых возможностях моих информантов носит отрицательные эмоции (грусть или сожаление), но в разговоре с молодыми людьми иммигрантами таких эмоций не наблюдалось. В их словах чувствовалась уверенность в том, что играть босиком в футбол это временная трудность, которую они вскоре решат. Молодые узбеки в возрасте от 22 до 34 лет (7 человек) работали на стройке (2), курьерами (3), официантами (2). Свободное время они проводили только на футбольном поле, остальное время было уделено трудовым будням. Религиозная идентичность данных информантов никак не проявлялась в открытом пространстве, с их слов, они являлись не практикующими мусульманами, но на главные мусульманские праздник Курбан Байрам и Ураза Байрам обязательно старались сходить в мечеть, если не получалось, то провести празднование этих праздников в кругу своих земляков. Кроме того, на поле было проведено интервью с российскими мусульманами, приведу отрывок. Информанту 29 лет, пилот гражданской авиации, лакец.

А: «Как проходит коммуникация игроков»?

И: «У нас есть общий чат, мы там списываемся с ребятами из Солнцево-Парк, еще свой чат есть, где только наши ребята из Дагестана».

А: «А в общем чате есть иммигранты»?

И: «Нет, нет их, они так приходят, не хватает если человек, заходят в команду, иногда бывает много людей, тогда мини турниры делаем по 30 минут играем».

А: «А в вашей группе все лакцы»?

И: «Нет я один, два кумыка моих коллеги и два аварца, мы все работаем в аэропорту Внуково».

А: «Не бывает напряжения между местными игроками и иммигрантами?»

И: Нет, не бывает, футбол — это игра, где нужны люди, иногда конечно бывает тяжело играть с мигрантами, они не умеют, толкаются, но те, кто давно ходит на это поле, правила хорошо знают» (ПМА 2025).

Данный пассаж показывает, что футбольное поле является местом коммуникации и игры мужчин и их детей. Некоторые информанты приходили играть в футбол совместно с семьей. На стадионе можно часто наблюдать картину, как отец семейства со старшими сыновьями играет в мяч, а жена с более маленькими по возрасту детьми гуляет по стадиону, иногда гуляет с коляской и говорит по телефону.

Религиозная идентичность

В процессе социальных взаимодействий, идентичность конструируется индивидом и показывает то, как человек осмысливает себя, свое место в мире в процессе сравнения себя с другими. По мнению Е. И. Филипповой, «идентичность стала тем универсальным концептом, с помощью которого принято описывать современное общество и его структуру, социальные отношения, коллективные и индивидуальные поиски смысла бытия» (Филиппова 2010: 45). Каждый человек обладает целым набором идентичностей (гражданская, религиозная, т. д.). Идентичности можно представить, как систему культурно-исторических координат. Координаты, изобретенные обществом, могут изменяться либо корректироваться в зависимости от политических и других факторов. Одной из форм социальной идентичности становится религиозная. Как считает С. Астапов, религиозная идентичность является долговременной в отличие от других идентичностей (Астапов 2016: 30).

По мнению религиоведа М. П. Мchedлова, «религиозная идентичность человека формируется в результате соотнесения себя с определенной религией и определяется значением веры и ролью религиозных институтов в его сознании и поведении. Религиозную идентичность можно рассматривать как результат самоотождествления личности или референтного сообщества с определенным религиозным учением или его частью» (Мchedлов 2009: 350).

Как считает М. М. Мchedлова, религиозная идентичность проявляется во внутренней и внешней религиозности. Внутренняя религиозность — это личностный религиозный опыт индивида, Вера как таковая. Внешняя религиозность проявляется в соблюдении религиозных правил, предписанных той или иной религией. Уровень вовлеченности индивида в религиозную жизнь помогает судить о степени религиозной самоидентификации. «Отмеченные показатели, характеризующие степень этой вовлеченности и ее значение для личного жизненного опыта, позволяют судить не только о глубине религиозной веры и мировоззренческой убежденности, но и о том, какое место религия и ее институционализированные формы играют в жизни людей, принадлежащих к тем или иным религиозным институтам», — отмечает автор (Мchedлова 2017: 400). Религиозная идентичность состоит из широкого спектра проявления религиозности (атеизм, неверие, индифферентность, а также религиозный фанатизм). О. Е. Казьмина пишет: «Религиозная самоидентификация часто важна не только для

верующих, но и для тех, кто себя таковыми не считает, но ассоциирует себя с определенной религиозной традицией прежде всего в силу именно культуры» (Казьмина 2009: 38). В современном обществе религиозная идентичность отвечает за общечеловеческие моральные ценности, помогает в становлении нравственных ценностей.

Религиозная идентичность является одной из разновидностей социальной идентичности. Ее следует рассматривать в качестве представления индивидом себя, как носителя определенного религиозного мировоззрения и принадлежности себя к определенной религиозной группе, а также отграничение себя от других религиозных групп или религий. Религиозная идентичность не статична, она может изменяться в течение жизни индивида, преобладать над другими социальными идентичностями, оказываться доминирующей или наоборот, отходит на второй план. Также можно сказать о рецессивной религиозной идентичности, которая никак не будет проявляться в соблюдении норм и стандартов поведения той или иной религиозной организации, но присутствовать тем или иным образом в религиозном сознании. В исследовании я ограничила круг определений дискурса и использовала совокупность таких значений как: нарратив, история, образы, метафоры, воспоминания. Данные значения в сумме предоставят возможность определить ход событий в биографии информанта.

Анализ биографических интервью моих информантов показал, что религиозная идентичность для них является долговременной, устоявшейся с самого рождения. Родившись в мусульманской семье, каждый из них прошел имянаречение (оно обычно происходит в первый месяц жизни ребенка, строго до 40 дней). Как известно, религиозная идентичность может олицетворять для индивида либо его причастность к определенной религиозной группе, либо следование вероучению и выполнение практик, предусмотренных данной группой, либо и то и другое вместе. Некоторые из моих информантов не следовали предписаниям вероучения, (подробнее рассмотрим примеры ниже) однако на мой вопрос «Кем вы себя считаете, кем себя чувствуете?» все уверенно отвечали, что они мусульмане. При проведении интервью «лицом к лицу» легко уловить настроение информанта, его эмоциональное состояние и характер разговора. Именно при этом вопросе у моих информантов улавливалось недоумение, и неловкость, они как-будто не понимали, почему я задаю такой, на их взгляд, «глупый вопрос», ведь и так очевидно, что они мусульмане.

Исследование демонстрирует что досуговые практики молодых мусульман в мегаполисе зависят от внешних факторов, таких как наличие свободного времени, внутренняя мотивация и финансовые возможности. Более того, в какой-то степени можно сказать, что занятия спортом, коллективные игры и другие досуговые мероприятия характерны для людей, чья религиозная идентичность является невыраженной. При интервью с женщинами и мужчинами разных национальностей, выяснилось, что свободное досуговые практики молодых мусульман Москвы можно условно разделить на 4 категории:

- свободное время проводится в социальных сетях и за общением с родственниками по видео связи. При этом информантки отмечали, что на общение с родственниками уходит около 2–3 часов в сутки, так же в свободное время организовывается досуг в парке вместе с семьей;
- свободное время посвящено дополнительному заработку или поиску возможностей для дополнительного заработка;
- свободное время проводится за саморазвитием, это может быть спорт, какие-то увлечения, наподобие вязания или рисования;

- свободное время посвящено религиозным практикам, обучению религиозной грамотности.

Кроме того, выяснилось, что религиозная идентичность становится более выраженной у тех информантов, кто плохо социализирован в Москве, для кого переезд в столицу РФ стал неким стрессом и триггером для запуска ностальгии по их странам происхождения.

Выводы

Настоящая работа исследует футбольное поле и детскую площадку как пространственные практики, через которые мигранты из разных этнокультурных групп конструируют досуг, устанавливают добрососедские связи, в какой-то степени снимают межэтнические напряжения. Эмпирические данные показывают неоднозначную роль детских площадок в интеграции мигрантов. С одной стороны, эти общественные пространства создают предпосылки для ежедневных межэтнических контактов. С другой стороны, в отсутствие целенаправленной модерации они чаще становятся зонами маленьких конфликтов и недовольства местных жителей поведением иммигрантов, чем зонами конструктивного взаимодействия. В исследованном микрорайоне Солнцево-парк детские площадки не выполняют интегративной функции для этнических иммигранток-мусульманок с низким уровнем владения русским языком. Отсутствие или слабое владение русским языком у родителей-иммигрантов ведет к минимальной поверхностной коммуникации с местными жителями. Более того, возрастает количество негативных стереотипов наподобие «невоспитанные дети», «агрессивное поведение» и так далее. Вследствие длительного периода невзаимодействия «местных и приезжих» происходит изоляция женщин внутри этнических групп, что еще больше замедляет изучение русского языка.

Обращение к религиозным практикам в Москве для женщин иммигранток становится психологическим ответом на одиночество, тоску по родине и социальную изоляцию. Религия начинает выполнять функцию создания нового круга общения не только по этническому признаку, но и по религиозному. Благодаря религиозному образу жизни, как отмечали некоторые информантки, у них появилась более структурированная повседневность, выстроенная вокруг религиозных практик и праздников.

Важно отметить так называемый поколенческий разрыв внутри мигрантского сообщества. Женщины старшего поколения, чья социализация прошла в СССР, демонстрируют значительно большую коммуникативную гибкость. Они легко вступают в диалог с московскими бабушками, используют общие советские нарративы и ностальгию как ресурс для установления контактов. Молодые мамы-мигрантки такой возможности лишены, но основная причина как говорилось выше это отсутствие знания русского языка.

На примере спортивной площадки были проанализированы повседневные активности, ценности и ритуалы, связь досуга с проявлением религиозной идентичности, а также с экономическими барьерами. Это позволило сделать вывод, что такие спортивные пространства функционируют как скелеты городской социальной жизни, способствующие интеграции и физической активности при ограниченном доступе к финансовым ресурсам.

Религиозная принадлежность отмечается как фактор идентичности, однако участие в спортивных практиках на поле не требует религиозной регламентации в быту. В ряде случаев участники совмещают культурные и религиозные практики вне поля, что демонстрирует гибкость религиозной идентичности в контексте повседневного досуга. Полученные данные также показывают, что пространство досуга становится площадкой для формирования доверия, взаимопомощи и взаимной адаптации. Не останавливает игра в футбол и экономическая ситуация, не имея возможности купить специальную обувь, порой в футбол играют босиком. Эти механизмы работают на уровне повседневной жизни, а не только в рамках организованных спортивных мероприятий. Более того, можно говорить о том, что данные пространства можно использовать как место интеграции иммигрантов в российское общество.

Источники и материалы

ПМА-2024 — Полевые материалы автора, Москва, поселение Внуковское, 2024 г.
ПМА-2025 — Полевые материалы автора, Москва, поселение Внуковское, 2025 г.
РИА Новости 2021 — Муфтий Москвы рассказал, сколько мусульман проживает в столице // РИА Новости. 19.11.2021. <https://ria.ru/20211119/musulmane-1759757148.html> (дата обращения: 15.11.2025).

Научная литература

Асадуллин Ф. Urban islam как новый этнокультурный феномен современного европейского мегаполиса: от ретроспективы к перспективному видению проблемы // *Islamology*. 2018. Т. 8. № 1. С. 43–56.
Астапов С. Н. Конструирование религиозной идентичности // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2016. № 10. С. 29–32.
Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и новая религиозная ситуация в России. М.: Изд-во Московского ун-та, 2009. 302 с.
Мчедлов М. П. (отв. ред.). Вера. Этнос. Нация. Религиозный компонент этнического сознания / отв. ред. М. П. Мчедлов. М.: Культурная революция, 2009. 368 с.
Мчедлова М. М. Религиозная идентичность. Идентичность: Личность, общество, политика. Энциклопедическое издание / отв. ред. И. С. Семененко. М.: Издательство «Весь Мир», 2017. 992 с.
Опарин Д. А. Мусульманское пространство московского региона и миграция: фрагментация, диверсификация, интеграция // Сибирские исторические исследования. 2022. № 3. С. 111–126. <https://doi.org/10.17223/2312461X/37/7>
Филиппова Е. И. Территории идентичности в современной Франции. М.: ФГНУ «Росинформагротех», 2010. 300 с.

References

Asaduliin, F. 2018. Urban islam kak novyj etnokul'turnyj fenomen sovremennogo evropejskogo megapolisa: ot retrospektivy k perspektivnomu videniyu problemy [Urban Islam as a New Ethnocultural Phenomenon of a Modern European Metropolis: From Retrospect to a Prospective View of the Problem]. *Islamology (Islamology)* 8(1): 43–56.
Astapov, S. N. 2016. Konstruirovaniye religioznoj identichnosti [Constructing Religious Identity]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 10: 29–32.
Filippova, E. I. 2010. *Territorii identichnosti v sovremennoj Frantsii* [Territories of Identity in

- Modern France]. Moscow: FGNU «Rosinformagrotekh». 300 p.
- Kazmina, O. E. 2009. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i novaya religioznaya situatsiya v Rossii* [The Russian Orthodox Church and the New Religious Situation in Russia]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 302 p.
- Mchedlov, M. P. (ed.). 2009. *Vera. Etnos. Natsiya. Religioznyj komponent etnicheskogo soznaniya* [Faith. Ethnicity. Nation. Religious Component of Ethnic Consciousness]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya. 368 p.
- Mchedlova, M. M. 2017. Religioznaia identichnost' [Religious Identity]. In *Identichnost': Lichnost', obshchestvo, politika. Entsiklopedicheskoe izdanie* [Identity: Personality, Society, Politics. Encyclopedic Edition], ed. by I. S. Semenenko. Moscow: Ves' Mir. 992 p.
- Oparin, D. A. 2022. Musul'manskoe prostranstvo moskovskogo regiona i migratsiya: fragmentatsiya, diversifikatsiya, integratsiya [Muslim Space of the Moscow Region and Migration: Fragmentation, Diversification, Integration]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniya* 3: 111–126. <https://doi.org/10.17223/2312461X/37/7>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/253-270

Научная статья

© Ю. О. Молчанова

САКРАЛЬНОЕ В ОБЫДЕННОМ: МАТЕРИАЛЬНОСТЬ И РИТУАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ МУСУЛЬМАН МОСКВЫ В КОНТЕКСТЕ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

В данной статье исследуется связь между сакральностью и материальностью в контексте повседневных ритуальных практик мусульман Москвы, с акцентом на исполнение намаза — обязательной пятикратной молитвы. Автор анализирует, как ежедневное выполнение этого ритуала структурирует повседневность мусульманина и как выполнение намаза обуславливается материальными элементами (коврик для молитвы, одежда, пространство) и телесными практиками. В рамках исследования рассматривается понятие сакрального и его актуальность в исламском контексте. Изучается взаимодействие сакрального и профанного применительно к мусульманской повседневности, а также роль материальной культуры в формировании религиозного опыта. Особое внимание уделяется тому, каким образом материальность становится условием сакрализации времени молитвы, а также роли пространства и предметов, необходимых для исполнения намаза. В исследовании участвовали практикующие мусульмане-сунниты и шииты, которые демонстрировали регулярность в выполнении намаза и ценностное отношение к практическому выполнению религиозных предписаний в целом. Анализ показывает, что намаз — не только религиозная обязанность, но и аффективное действие, устанавливающее глубокую связь человека с божественным и способствующее выстраиванию сценариев повседневности верующего мусульманина, а также формирующее его жизненное пространство. Исследование основано на этнографических данных, исламских богословских источниках и антропологических подходах.

Ключевые слова: намаз, сакральное, профанное, материальность, мусульмане, ислам

Ссылка при цитировании: Молчанова Ю. О. Сакральное в обыденном: материальность и ритуальные практики мусульман Москвы в контексте повседневности // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 253–270.

Молчанова Юлия Олеговна — младший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: volim9102@gmail.com

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/253-270

Original article

© Yulia Molchanova

THE SACRED IN THE MUNDANE: MATERIALITY AND RITUAL PRACTICES OF MOSCOW MUSLIMS IN EVERYDAY LIFE

This article explores the relationship between the sacred and the material in the everyday ritual practices of Muslims in Moscow, with a focus on the performance of the salah (namaz) — an obligatory five daily prayers. The author analyzes how this ritual shapes a Muslim's everyday life and how the performance of namaz is influenced by material elements (prayer mat, clothing, space) and bodily practices. The study examines the concept of the sacred and its relevance in the Islamic context, considering the interaction between the sacred and the profane in the daily lives of Muslims, as well as the role of material culture in shaping religious experience. Special attention is given to how materiality becomes a condition for the sanctification of prayer time, as well as the role of space and objects necessary for performing namaz. The research involved practicing Sunni and Shia Muslims who demonstrated regularity in their prayer practices and a value-driven approach to the practical execution of religious prescriptions in general. The analysis shows that namaz is not only a religious obligation but also an affective act that establishes a deep connection between the individual and the divine, contributing to the construction of the everyday scenarios for a believing Muslim and shaping their life space. The study is based on ethnographic data, Islamic theological sources, and anthropological approaches.

Keywords: *namaz, sacred, profane, materiality, Muslims, Islam*

Author Info: Molchanova, Yulia O. — Junior Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: volim9102@gmail.com

For citation: Molchanova, Yu. O. 2026. The Sacred in the Mundane: Materiality and Ritual Practices of Moscow Muslims in Everyday Life. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 253–270.

Funding: The study was conducted with the support of the Russian Science Foundation grant 25-28-01536. <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

Введение

Москва — мультикультурный мегаполис, который притягивает людей не только из различных частей России, но и из-за рубежа. Транслокальность и миграции (как внешние, так и внутренние) приводят к тому, что в современном мире становится крайне важной культурная сенситивность или же культурная компетентность, способствующая выстраиванию эффективной межкультурной коммуникации и взаимодействия. Приращение знания о специфике культурного поведения представителей отдельных социальных общностей в настоящее время уже не просто желательно — это одно из обязательных условий обеспечения эффективного диалога и гармоничного сосуществования в условиях поликультурной среды. При этом различия среди представите-

лей конфессиональных общностей проявляются не только на уровне вероучительных догматов, мировоззренческих парадигм и религиозных ритуалов: они могут обнаруживаться в мельчайших аспектах повседневной жизни. Один из таких примеров — ежедневная пятикратная молитва мусульман (перс. — *намаз*, араб. — *салам*). Городская среда, если мы не говорим о территории традиционного проживания адептов ислама, зачастую не располагает пространствами для выполнения данной религиозной практики, тогда как обязательность и своевременность молитвы выступает одним из фундаментальных принципов исламской веры. Таким образом, приверженность личным религиозным предписаниям в условиях городской среды может приобретать характер существенного вызова, обусловленного необходимостью соблюдения канонических норм даже в отсутствии соответствующих инфраструктурных условий.

Нужно помнить, что совершение намаза — часть *сгеда* ислама; для многих мусульман отправление молитвы — своего рода «граница между верой и неверием» (ПМА 2025). В этом смысле их утверждения не расходятся с нормой *фикха* — исламского права, в рамках которого намаз попадает в категорию *фард* — обязательного действия. И если на первый взгляд различия в повседневной жизни среднестатистических жителей Москвы мало различимы, то ежедневная пятикратная молитва — это как раз то, что отличает обыденность практикующего мусульманина не только от повседневности представителя другой религии, но и от не практикующего мусульманина, так как необходимость молиться вовремя ставит перед молящимся проблему поиска условий для молитвы, а эти условия способствуют выстраиванию рутины вокруг времени для соблюдения *фаджра* (утренней молитвы), *зухра* (полуденной молитвы), *асра* (предвечерней молитвы), *магриба* (вечерней молитвы) и *иша* (ночной молитвы). По сути, намаз структурирует день мусульманина, упорядочивает его вокруг индивидуальной или коллективной религиозной практики, для соблюдения которой необходим выбор места и времени. Выполнение намаза требует подготовки не только тела молящегося (ритуального очищения), но и уверенности в ритуальной чистоте пространства. Все это выражается в материальной среде, которая неразрывно сопровождает молитву верующего мусульманина. Эта материальность проявляется не только в конфигурации физических действий, положения тела молящегося в пространстве, но и в артефактах различного назначения и функциональности, о коих мы поговорим далее.

В данном исследовании нам бы хотелось рассмотреть, как намаз, будучи ежедневной ритуальной практикой мусульман, связан с материальностью; каким образом материальность обеспечивает и сопровождает «сакрализацию» пространства с одной стороны и, с другой, выступает носителем «сакральности» (если таковая в принципе присуща исламскому религиозному дискурсу). В фокусе нашего внимания оказались практикующие мусульмане Москвы и предметность, сопровождающая их ежедневный обиход из-за необходимости должного исполнения намаза. Среди информантов представлены как сунниты, так и шииты. Главной отличительной чертой информантов выступала регулярность, с которой они совершают/отправляют ежедневный намаз: все они стараются ежедневно соблюдать порядок, регламент совершения намаза и молиться своевременно. Их практика — не дань некой традиции; намаз для них — аффективно и ценностно «заряженное» действие, устанавливающее связь с божественным. И, прежде чем перейти непосредственно к молитве и ее предметности, нам бы хотелось остановиться на понятии, без которого ее трудно помыслить в авраамической религиозной парадигме, — на понятии сакрального.

Сакральное и священное в научных и исламских дискурсах

Термин «сакральное» происходит от латинского слова «sacer», которое в свою очередь означает «священный, святой», а также «посвященный божественному». Под сакральным обычно подразумевается нечто, не принадлежащее профанному, табуированное (Fowler 1911). Именно латинский эквивалент с его этимологией, обозначающий то, что мы могли бы назвать «священным», «святым», используется обычно в академической литературе. Для того, чтобы прояснить для себя, в каких контекстах можно применять концепцию сакрального (особенно, когда мы говорим о незападных религиозных традициях), мы кратко остановимся на истории осмысления этого понятия в религиозных текстах и трудах философов религии, а потом перейдем к социологии и антропологии.

Концепция сакрального первоначально рассматривалась преимущественно в контексте западного философского и богословского дискурса. Одной из первых систематических попыток осмысления сакрального в теологии и феноменологии религии стал труд Рудольфа Отто «Священное» (Otto 2008), в котором автор вводит понятие «нуминозного» как объекта мистического опыта. Сам же мистический опыт для автора — это соприкосновение с *mysterium tremendum* (тайны ужасающей) и *mysterium fascinans* (тайны восхищающей). Исследователь истории религии Мирча Элиаде также уделял особое внимание феномену сакрального, посвятив ему эссе «Священное и мирское» (Элиаде 1994), на страницах которого автор детально рассматривает переживаемый религиозным человеком опыт нуминозного. В его труде мы замечаем ставшее традиционным противопоставление сакрального и мирского: первое трактуется как нечто инаковое, радикально отличное от повседневной реальности, второе — как пространство относительной безопасности, свободное от ужаса и благоговения, порождаемого взаимодействием с нуминозным: «священное — это то, что противопоставлено мирскому» (Элиаде 1994: 17). В его понимании история религий представляет собой описание иерофаний — проявлений сакрального, которые «прорываются» в повседневность, вторгаясь в социальную структуру общества или сознание индивида. Таким образом, иерофания — не просто явление, а качественный разрыв с обыденным миром, инициирующий трансформацию восприятия действительности.

Когда речь идет об антропологии и социологии, то среди первых исследователей, использовавших понятие «сакрального» в социологическом дискурсе о религии, можно назвать одного из классиков социологической мысли — Э. Дюркгейма. О подходе к проблеме сакрального узнаем из его работы «Элементарные формы религиозной жизни» (Дюркгейм 1998). Социолог отмечал, что социальная «ткань» бытия обществ делится на то, к чему есть особое ценностное и эмоциональное отношение, что выделяется из остальных социальных институтов и уберегается от осквернения с одной стороны, и на его противоположность — профанное — с другой стороны. Упрощая, можно заключить, что именно это — наличие подобной демаркации — как полагал Э. Дюркгейм, является сущностной характеристикой религии, а вовсе не наличие верований в божественное. При этом сам Дюркгейм не определял сакральное, но описывал его свойства, а именно: не-утилитарность и причастность общей социальной «ткани». В подобной парадигме, границы сакрального размываются, что отмечалось и в трудах исследователей «после Дюркгейма».

Социолог и антрополог Р. Кайуа вторил и М. Элиаде, и Э. Дюркгейму, когда писал в одном из своих трудов (Кайуа 2003), что сакральное — это именно то, что про-

тивостоит профанному. В результате, общим местом стала идея, что сакральное и профанное понимаются через друг к друга, противопоставляясь друг другу: трудно понять, что есть одно, не рассмотрев его в связи с другим. В таком случае, возникает вопрос, что же такое профанное. К примеру, у Р. Кайуа есть довольно лаконичный и, на наш взгляд, удобный ответ на него: профанное — это область, где верующий занимается делами, не имеющими «последствий для его спасения» (Кайуа 2003: 151). Тут вдумчивый читатель отметит, что идея посмертного спасения не универсальна для религиозных систем. Однако она актуальна для нашего исследования, так как в исламе присутствует довольно обширная сотериологическая дискурсивная область, дающая «верующему» не только картину посмертной жизни, но и «подсказки», как добиться того самого «спасения», а именно: исповедание Таухида (единобожия) и исполнение воли Аллаха, которая заключается в соблюдении установлений шариата.

Краткий обзор классической литературы позволяет заключить, что сакральное — это не просто аспект, связанный с божественным или «горним» миром, но явление, дискурсивно принципиально противопоставленное мирскому. Сакральное, или священное, проявляет свою инаковость *по отношению* к обыденной реальности. Вместе с тем, профанное и сакральное находятся во взаимодополнительных отношениях, формируя диалектическую систему религиозной жизни как коллективов, так и индивидуумов. В этом контексте с ними тесно связаны такие категории как «чистое» и «нечистое», где первое нередко (но не всегда!) относится к сферам сакрального, а второе — к профанному. Чистое и нечистое также вступают в особую диалектику, взаимно определяя и обуславливая друг друга. Так, например, приобщение к сакральному традиционно предполагает проведение обрядов очищения, которые призваны защитить священную сферу от возможного осквернения, исходящего от нечистого. Трудность состоит в том, что в большинстве работ, посвященных сакральному, нет его концептуального осмысления по принципу «сакральное — это...», а формат данного исследования не позволяет нам рассмотреть детально развитие понятия сакрального во всей литературе, посвященной ему, поэтому мы упростим себе задачу. В этой работе для нас сакральное — это то, что когнитивно, аффективно и ценностно устремляет верующего мусульманина и мусульманку к божественному, при этом оно: а) регламентировано правилами (в том числе регламентирующими способы и уместность «защиты» от нечистого) б) рассматривается информантами как способ приближения к божественному. При этом сакральное в исламском контексте нельзя отделить от мирского, повседневного, что мы увидим далее.

Исламская богословская литература по-своему интерпретирует класс предметов и процессов, которые мы могли бы условно назвать «сакральными». Исламская традиция не только практическая, она во многом зиждется на текстуальности, в рамках которой догматы, идеи и философия ислама осмыслились и интерпретировались. Конечно же это привело к разработке богатого языка исламского богословия, в котором не могли не найти место концептуализация и осмысление священного, связанного с божественным, того, что свято для мусульманина.

Основным языком исламской текстуальной традиции долгое время был арабский. Если посмотреть практически в любой русско-арабский словарь (Борисов 1967), то там понятие «священного» будет передаваться через прилагательное *muqaddas*, а однокоренное *al-quddus* — одно из имен Бога, которое можно перевести как «Пресвятой», «Наичистейший».

Если применять понятие сакрального к исламскому контексту, то можно выявить тенденцию к ее максимальному присутствию в повседневности практикующего мусульманина. Дело в том, что в исламских текстах трудно выделить ригидное деление рутинной жизни мусульманина на то, что можно полностью отнести к профанному с одной стороны и к «посвященному божественному» — с другой, так как считается, что вся жизнь мусульманина должна быть посвящена поклонению Аллаху. Обращенностью к божественности жизнь мусульманина как бы «освящается», если соблюдаются при этом принципы намерения, дозволенности (*халаль*) и запретности (*харам*) (между этими двумя оппозициями есть «переходные» категории, обозначающие желательное или порицаемое, но мы их оставим за скобками). В этой парадигме даже совокупление супругов может рассматриваться как вид поклонения, достойный награды свыше. К примеру, в одном из хадисов, входящих в сборник «Сахих» Муслима находим следующее: «...побуждение к добру — милостыня, запрещение недозволенного — милостыня, и в совокуплении (с женой) — награда как за милостыню». Они (имеются в виду сподвижники пророка Мухаммада — Ю. М.) спросили: «Посланник Аллаха, нам даётся награда даже когда мы удовлетворяем свою страсть?!» Он ответил: «разве не совершит грех тот, кто удовлетворит (свою страсть) запретным образом? Но точно также если он сделает это дозволенным образом, ему достанется награда» («Сахих» Муслима 2025).

Связь с божественным, воплощавшаяся через следование божественному велению и устремленность к нему, охраняется не только дозволенностью того или иного поступка с точки зрения шариата: не стоит забывать, что в исламе важна роль ритуальной чистоты (*тахара*). Ее противоположность, нечистое (*наджас*) — то, чего мусульманину стоит сторониться с точки зрения фикха. В эту категорию могут входить некоторые категории животных, веществ, физических выделений и т. д. Когда речь идет о совершении намаза, то удаление от нечистого выступает одним из условий его¹ проведения. Именно соблюдением баланса между чистым и нечистым во многом обуславливается «материальный» аспект ритуальных практик: необходимость обеспечить ритуальную чистоту тела и пространства — то, с чем соблюдающий мусульманин сталкивается каждый день.

В этом отношении можно сказать, что взаимоотношения между сакральным и профанным в исламском контексте также диалектичны, но сакральное может «вторгаться» в обыденность мусульманина в теории почти постоянно. Беря это во внимание, мы склонны говорить о сакральности как о некой относительной категории. Если ее рассматривать как «вторжение» религиозных символических элементов в обыденность индивидуума, которая когнитивно и аффективно «связывает» верующего с божественным, то она может отличаться по своей «заряженности» этими элементами. Однако, когда речь идет о субъективном восприятии и когнитивных интенциях, мы встаем перед необходимостью задать вопрос о различиях между теми или иными ритуальными практиками в восприятии информанта. Условно говоря: есть ли разница между чтением Корана на арабском языке во время Рамадана и чтением *ду'а* при входе в уборную? И то, и другое — акт поклонения, но отношение верующего к

¹ Это не касается *ду'а* — личной, не регламентированной молитвы, которая не требует ритуального очищения и может произноситься на любом языке, а не только на арабском. Мы не стали рассматривать *ду'а* в этой работе как раз, потому что его выполнение не требует защиты тела и пространства от ритуальной нечистоты и связанным с этой необходимостью материальным аспектом.

ним может субъективно отличаться по степени благоговения перед божественным. Если чтение Корана (на арабском языке) вызывает необходимость верующего соблюдения ритуальную чистоту, то чтение ду'а этого не требует (во всяком случае с точки зрения богословов, принадлежащих суннитским мазхабам).

Намаз — ежедневная пятикратная молитва, которая также требует ритуальной чистоты, подготовки тела и пространства. Выполнение намаза регламентировано и требует от верующего не только умственной концентрации на божественном, но и соблюдения материальных условий. В данной работе мы бы хотели подробнее остановиться на этих требованиях и на том, к чему эти требования приводят в контексте повседневности, как они способствуют (или не способствуют) «вторжению» сакрального в повседневную жизнь мусульманина. Так как речь пойдет о материальности и практиках, мы бы хотели бы кратко остановиться на материальном повороте в изучении религии.

Сакральность в повседневности через призму материальности

В конце XX в. в западных академических кругах появилась идея создать журнал, который будет специализироваться на материальной культуре религии. Замысел был осуществлен в 2005 г. в Лондоне (хотя научное направление, междисциплинарно рассматривающее этот аспект религии, начало развиваться уже в 90-х гг. XX в.) (Arab et al. 2023). Название журнала было и остается лапидарным — «Material Religion». Сейчас он выпускается пять раз в год; его аудитория — исследователи данной области культуры, истории религии, антропологи, искусствоведы, археологи, музеологи и т. д. В задачи журнала входит рассмотрение материальных проявлений религии: в артефактах, иконографии, архитектуре и т. п. Появление подобной оптики маркирует важность изучения не только ортодоксии и ортопраксии, но и то, как они воплощаются и поддерживаются телами, вещами и пространствами.

Однако все же нельзя сказать, что акцент на материальности — нечто новое для гуманитарных наук. Археологи, искусствоведы, историки, антропологи, этнографы, социологи всегда уделяли внимание материальности, ее описанию и ее роли в социальной реальности тех или иных сообществ. Под материальностью здесь подразумеваются не только вещи, сопровождающие ритуальные практики, но тела и пространства — постольку, поскольку именно через телесные практики религиозное нередко воплощается и объективируется, становясь «заметным», декларируемым. Тело может выступать «проводником» сакрального, оно может как бы посвящаться божественному. К примеру, выполнение намаза требует от верующего не только мысленной устремленности к Богу, но и определенных телесных практик (*ваджи-бат*): стояния (*кийам*), поясного (*руку'*) и земного (*саджда*, *суджуд*) поклонов, сидения (*джалса*) и т. п. Важность этих действий такова, что если верующий, который не страдает болезнями и не находится в условиях, при которых они становятся необязательными, их не выполнит, то намаз может считаться не совершенным.

Таким образом, материальный подход рассматривает то, как религия «...реализуется материально» (Meyer et al. 2010: 209), а не только выражается материально: в материальном аспекте религиозное можно рассматривать, как конфигурацию тел, материальных вещей (артефактов), пространств, практик (Meyer et al. 2010). Материальная культура отсылает нас к контекстам, истории использования тех или иных

вещей в религиозных практиках, их восприятию и способам взаимодействия с ними агентами, их функциональности и способности изменять характеристики пространства и времени. К примеру, Коран для мусульманина — это не только книга, которая должна быть читаема, изучаема и транслируема, но еще и книга, к которой нельзя прикоснуться без омовения, с которой нельзя небрежно обходиться. Его нельзя ставить на нижние полки шкафов, его нельзя класть под стопки книг — он всегда должен быть на самом верху (ПМА 2025) как «прямая речь Аллаха», несотворенная, но нашедшая свою вещественность в сотворенном — бумаге, чернилах, форме и т. д. При этом, необходимо подчеркнуть, что речь здесь идет о Коране на арабском языке (*мусхафе*). Соприкосновение с русским переводом не требует от верующего ритуальной чистоты, хотя также требует благоговейности и почтения: ни один мусульманин или мусульманка в здравом рассудке не позволят себе небрежность по отношению к «переводам смыслов» Корана.

В сущности, исследуя материальные проявления сакрального, мы пытаемся проследить, как вещь и пространство выступают агентами сакральности, формируют друг друга или оберегают сакральное от контаминации профанным в ситуации соприкосновения с нечистым. Предмет может сакрализировать пространство и практики в смысле сохранения их ритуальной чистоты и отделения от профанного, посвящения того или иного действия только божественному. Очевидно, что важность тех или иных артефактов, их характер и функциональность, могут существенно отличаться в зависимости от религии. Так, важная в христианстве иконографическая традиция, будет нелегитимна с точки зрения ряда суннитских групп, основывающихся на запрете изображать живое и даже хранить изображения живых существ в помещении. В этом смысле компаративистские исследования могут представить общее и различное в проявлениях «ядер» религиозных систем — мифологем, символов, аффектов и устремлений верующих, которые и конституируют сакральность.

Важным в религиозном значении с точки зрения материальности выступают пространства, ведь материальность всегда представлена именно «в них», а когда речь идет о пространстве в религиозных контекстах, то можно говорить не только о территориальности, но и о качественных различиях между пространствами в плане их пригодности для сакрального в восприятии информанта. В этом плане трудно поспорить с М. Элиаде в том, что для религиозного человека пространство может иметь множество качественных «разрывов», лишаясь однородности. У христианина подобный разрыв может происходить, к примеру, при посещении храма. Вход в храм сопровождается определенным ритуалом: необходимость три раза перекреститься известна многим даже не посещающим храм людям. То же самое можно сказать в отношении входа еврея в синагогу или в собственный дом, когда он целует мезузу. Не является ли это отголоском освящения домашнего пространства посредством «памятования» о Боге? В религиях пространства и в самом деле освящаются, отделяются, подготавливаются, очищаются с помощью разного рода действий, молитв, артефактов и т. п. При изучении религии пространство таким образом может рассматриваться как область, где религиозное чувство объективируется, где сакральное вступает во взаимодействие с профанным, а нередко отделяется от него, и как то, что создается и конституируется верующими людьми (для легитимного соприкосновения с божественным) (Knott 2015). К примеру, Ким Нот писала в своем труде (Knott 2015), посвященном сакрализации пространства, что оно в этом смысле может выступать как среда, методология и результат.

Там, где речь заходит о пространстве, нередко на сцену выходит и время (Engler, Stausberg 2021) которое увязывается также с телами, за которыми стоит агентность. Это актуально, когда мы рассматриваем повседневность, которая в той или иной степени структурируется временными отрывками, причем характеристика времени и его восприятие может существенно различаться для верующих представителей различных групп (впрочем, как и для неверующих). Атеист может структурировать свой будний день, исходя из цифр, которые показывают часы. Звонок будильника в 7:30 может значить ровно только время подъема на работу. В случае соблюдающего мусульманина и мусульманки цифры, которые показывают часы, могут переживаться по-разному в зависимости от времени года и положения солнца, потому что время чтения намаза зависит именно от положения солнца. Верующий мусульманин сопоставляет намаз с цифрами, а цифры — с положением солнца. Время намаза сегодня приводится на многих мусульманских сайтах и в приложениях, которые, помимо прочего, еще и могут найти направление к Каабе, *кибле*, в сторону которой должен стоять молящийся.

Материя в религиозном контексте существенно может влиять на чувства и когнитивные установки индивидуума во многом через соматические эффекты, которые нередко предполагают взаимодействие с вещами, способными, с точки зрения информанта, сакрализировать пространство. То же можно сказать и об аффективном эффекте, который способно оказать на них взаимодействие с «нечистым». Прикосновение к нечистому может вызвать брезгливость на физиологическом уровне даже в ситуации, когда ранее подобного не наблюдалось (к примеру, в случае неопита, который до принятия ислама не испытывал брезгливости от прикосновения к собаке). Прикосновение, например, к свинине как к нечистому виду мяса в исламе может вызвать чувство не только нарушения ритуальной чистоты, но и физиологической (даже если подобное прикосновение не оставило никаких следов). Таким образом, религия почти всегда материальна, телесна и пространственна.

Намаз и повседневность: тела, вещи, пространство и время в большом городе

Намаз сопровождает повседневность практикующих мусульман и может выступать тем, что ее структурирует и отличает от повседневности не только представителей других конфессий или нерелигиозных людей, но и т. н. «этнических» мусульман. Необходимость «читать намаз» может выступать первым, с чем сталкиваются индивидуумы, когда принимают ислам, произнося *шахаду* — свидетельство веры мусульманина: ежедневная пятикратная молитва — один из «столпов ислама», а исламская литература изобилует текстами о том, как и когда надо молиться. Эта область принадлежит *фикх* '*ибадат* — «литургическому» разделу исламского права.

Намаз считается обязательным для любого половозрелого мусульманина и мусульманки. От его исполнения освобождаются умалишенные и дети, не достигшие половой зрелости. Во втором случае, однако, считается, что опекуны ребенка должны все равно призывать подопечного с семи лет к его совершению. Это обосновывается идеей ответственности родителей и опекунов за воспитание детей с учетом исламских ценностей. Нельзя читать намаз женщине во время менструаций и послеродовых кровотечений. Запрещено выполнять намаз в состоянии измененного сознания: во время алкогольного и наркотического опьянения. И если женщина после менструаций и послеродовых кровотечений не обязана восполнить пропущенные

молитвы, то мусульманин и мусульманка, пропустившие намаз без уважительной причины, должны это сделать.

Нельзя сказать, что практики исполнения намаза абсолютно аналогичны у всех последователей ислама: некоторые моменты зависят от ветви ислама и *мазхаба* — правовой школы. Нередко в мечетях выполнение намаза определенным способом может выступать маркером принадлежности к той или иной группе мусульман, своеобразным механизмом идентификации условного «своего» и «чужого». Подобное нам доводилось наблюдать в мечети на Большой татарской улице в Москве, на этаже, предназначенном для женщин (ПМА 2019), когда некоторые информантки относили незнакомую им молящуюся девушку к шиитам, обращая внимание на специфическое поднятие рук в конце намаза. То же актуально и в отношении использования четок после намаза для осуществления *зикра* — кратких славословий Аллаха (*тасбих*). Для одной из моих информанток-сунниток, молодой девушки из Дагестана, использование четок молящейся было маркером ее принадлежности к суфизму: «я читала, что по сунне мы должны после намаза делать зикр на пальцах, четки используют суфисты (*суфийи* — прим. Ю. М.)» (ПМА, Р., ж., 24 года). «Зикр на пальцах» — это когда мусульманин и мусульманка отсчитывают количество славословий, используя для этого кончик и две фаланги пальца (по три славословия на один палец). Тем не менее использование четок для зикра дозволенным считают и шииты (ПМА, Д., ж., 35 лет).

Использование четок вообще становилось предметом дискуссий, в рамках которых представители одной группы мусульман вменяли в вину другим склонность к *бид'а* — порочным нововведениям. Подобные споры в цифровую эпоху можно наблюдать на различных форумах в интернете, в группах в социальных сетях и т. д. С точки зрения, к примеру, салафитов, модификация ритуалов непозволительна, если речь идет о практике, которая теоретически могла осуществляться во время жизни пророка Мухаммеда, но им не осуществлялась¹. Сторонники этого мнения нередко ссылаются на 21 аят 33 суры Корана: «Был для вас в посланнике Аллаха хороший пример тем, кто надеется на Аллаха и последний день и поминает Аллаха много» (Коран 1990: 333). И хотя использование четок обычно не становится поводом к *такфиру* (обвинению в неверии), но эмоциональную заряженность подобным спорам придает, так как никто из мусульман не хочет быть причиной «искажения религии». Таким образом, материальное «сопровождение» молитвы становится еще и маркером идентичности и конструирования границ по принципам «свой-другой».

Кому-то все это может показаться избыточным формализмом, но исполняя намаз «как положено», мусульманин стремится поклоняться Богу именно так, как того «хочет сам Аллах». Считается, что своеволие — причина падения Иблиса, не желавшего выполнить волю Бога и поклониться Адаму по приказу Творца: «...отсюда идет стремление к точности, как Аллах хочет, чтобы мы Ему поклонялись; отсюда и споры между суннитами и шиитами... в этом смысл в стремлении к точности». (ПМА, ж., 35 лет). Узнать, «как Аллах хочет», чтобы верующий Ему поклонялся, мусульманин может из Корана и хадисов — преданий о словах и поступках пророка Мухаммада. Но проблема в том, что исламские дискурсы и нарративы разнообразны. При «отсеивании» и актуализации того или иного сообщения хадисоведами —

¹ Именно поэтому они не рассматривают использование микрофона при трансляции азана, в отличие от перебирания четок, как недозволенное нововведение: микрофонов просто не было во времена пророка Мухаммада и его сподвижников.

богословами, изучающими предание — учитывались многие факторы, описание в пределах данной статьи которых нам не представляется возможным. Эти факторы также вызывали споры и дискуссии, что делает *‘илм ал-хадис* — богословскую науку о хадисах — не только крайне важной, но и крайне сложной для постижения. Рядовой мусульманин обычно полагается на *фетвы*, религиозные постановления богословов, когда ищет информацию о легитимных способах поклонения.

Одним из основных условий совершения намаза выступает *ниййат* — намерение прочесть намаз, которое может выражаться вслух, а может быть сформулировано верующим мысленно. Также намаз требует, как это уже было сказано выше, соблюдение ритуальной чистоты и подготовки пространства. И здесь мы уже входим в область материального, которая и является предметом статьи.

Ритуальная чистота человека в исламе противостоит состоянию ритуальной нечистоты (*джанаба*, *хадас*) и обеспечивается с помощью малого или полного омовения: *вуду’* и *гусл* соответственно. Кратко можно сказать, что малое омовение мусульманин обязан осуществить после справления большой и малой нужды, крепкого сна, выхода газов, прикосновения к нечистому, выхода гноя и кровотечения и др. Полное омовение осуществляется после сокоупления, выхода семени, по окончании менструаций и послеродовых кровотечений у женщин. Помимо этого, в академической литературе, посвященной исламу, также можем увидеть следующее: «гусл полагается производить после различных осквернений (*джанаба*), покаянных и искупительных актов, а также перед праздниками, постами, пятничной молитвой, бракосочетанием и другими значительными событиями» (*Ислам* 1991: 5). Однако в случае праздников, бракосочетаний и пятничных молитв многими мусульманами гусл рассматривается не как обязательная, а как желательная практика. Причем, в случае пятничного намаза, согласно одному из наших информантов, помимо полного омовения мужчине-мусульманину следует также умаститься благовониями, чтобы «братьям было комфортно находиться во время намаза рядом». (ПМА, М., м., 31 год). В этой ситуации гусл может выступать как одно из средств «защиты» социальной солидарности, которая важна в исламе. В хадисах поощряются отношения и способы ингруппового взаимодействия, которые способствуют укреплению *уммы* — общины мусульман. Телесная чистота в подобной парадигме — не только индивидуальная сфера взаимоотношений верующего с сакральным, но и уважение, выражаемое «братьям по вере», а для некоторых информантов — это еще и способ *да‘ава* — призыва к исламу, в рамках которого постулируется, что чистота (не только духовная, но и физическая) остается отличительной чертой мусульманина, свидетельствующей «об истинности этой религии» (ПМА, М., м., 31 год). Таким образом концепция чистоты вводится в ценностную систему, становится этической установкой религиозного человека.

Для омовения необходима вода или, в ее отсутствие, чистый песок, нужный для проведения ритуала *тайаммум*. Чтобы не нарушить состояние ритуальной чистоты после тайаммума, следует остерегаться того же, чего избегают после применения *вуду’*.

В условиях московского повседневного быта соблюсти ритуальную чистоту для чтения намаза даже в общественном месте, на первый взгляд, нетрудно, так как ритуал малого омовения можно совершить в уборной. Так одна наша информантка поделилась тем, что регулярно совершает малое омовение перед намазом в уборной в офисе. Она планирует каждый свой день так, чтобы иметь возможность совершить омовение и исполнить намаз вовремя, что структурирует ее рутину вокруг этой ритуальной

практики и, по ее мнению, «очень организует ее жизнь». (ПМА, Д., ж, 35 лет). Она работает в офисе в установленном графике. Но здесь может возникнуть вопрос: что делать людям мобильным? Москва — динамичный город, экономика которого требует наличие специалистов, пребывающих в постоянном движении: таксистов, курьеров и т.п. Среди представителей этих профессий — мусульмане, которым постоянно приходится сталкиваться с необходимостью ритуального очищения и поиска места для молитвы. К примеру, один из наших информантов — молодой таксист, который регулярно соблюдает порядок совершения молитв. По его свидетельству, ему не всегда удается зайти в помещение с открытыми для посторонних людей уборными, чтобы «взять омовение» (ПМА, М., м., 31 год), поэтому он вынужден возить с собой наполненную водой бутылку, чтобы в перерыве «между клиентами взять омовение и помолиться» (ПМА, М., м., 31 год). Видит ли он в этом проблему? Скорее нет, чем да, так как, по его высказыванию, он уже привык к тому, что «вода всегда должна быть в машине» (ПМА, М., м., 31 год). За четыре года работы в такси он уже выработал «свои» схемы рутинизации жизни, в рамках которых приходится в том числе и договариваться с хозяевами, к примеру, «заведений вроде чайханы» (ПМА, М., м., 31 год), чтобы те пустили его, человека с улицы, в уборную для ритуального очищения.

Вторым важным условием для намаза выступает чистота пространства. Мусульманину нельзя исполнять намаз в «нечистых» местах, в список которых входят кладбища, уборные и бани, совершать намаз нельзя даже в ванной, в которой нет туалета. Одним из средств защиты молитвы от «нечистоты» выступает коврик для намаза (араб. — *саджжада*, тадж. — *чойнамоз*). Коврик, по большому счету, используется в качестве места для земного поклона. Однако, если обратиться к исламским богословским текстам, можно отметить, что постоянное использование специального коврика или подстилки (*хумра*) во время намаза не было характерным для пророка Мухаммада и его сподвижников, из-за чего некоторые салафиты считают, что постоянное использование коврика — порочное «нововведение». Согласно хадисам, пророк Мухаммад молился на земле (*Сахих Бухари* 2025), глине, циновке (*Сахих аль-Бухари* 2025). В связи с этими данными многими богословами и простыми мусульманами использование коврика не рассматривается как обязательное условие для выполнения намаза даже на улице, потому что «основа в месте для молитвы — чистота, если не доказано обратное, если не видно наджаса». (ПМА, Р., ж, 24 года). Однако, наши информанты предпочитают молиться, используя что-либо в качестве подстилки для земного поклона даже в местах, где нет сомнения в ритуальной чистоте пространства: к примеру, дома, или в офисе, где постоянно моются полы. Иногда это продиктовано не с столько стремлением к благочестию, сколько банальным неудобством твердой поверхности пола для поклона. На улицах информанты и вовсе не могут представить себе молитву без какой-либо подстилки. К примеру, наш информант-таксист, молясь на улице, использует иногда собственную верхнюю одежду, чтобы во время земного поклона исключить соприкосновение лба и рук с возможными нечистотами: «сейчас везде люди гуляют с собаками, поэтому нужно что-то, чтобы было чисто» (ПМА, М., м., 31 год).

Коврик также используется и шиитами, но ими же в намазе для земного поклона используется предмет, который в персидской традиции называется «мохр», а в арабской «*турба*», представляющий прессованную почву или глину, куда молящийся кладет лоб в земном поклоне. Считается, что мохр должен быть выполнен

из земли Кербелы (священного города для шиитов, где похоронен имам Хусейн — Ю. М.), а лучше — из земли, набранной рядом с могилой Хусейна» (ПМА, Д., ж., 35 лет). Впрочем, для земного поклона подходит любая вещь из природного материала (земля, глина, древесина, лист растения, сухая салфетка, даже цветок и т. п.) (ПМА 2025). Использование мохра нередко становится маркером принадлежности к шиитской ветви ислама. Мохр «выделяет» информантов шиитов из общей группы верующих в рамках «суннитских» пространств: к примеру, мечетей или молебных комнат, где большинство прихожан — сунниты. Это во многом наделяет его идентификационным потенциалом, делая «знаком-атрибутом» шиитской молитвы, в ситуации, когда шииты в меньшинстве по сравнению с суннитами, он становится маркером принадлежности к традиции и дискурсивным практикам, конституирующим ислам шиитского толка. Однако его важность возрастает еще и в силу аффективного восприятия земли с могилы Хусейна, из которой иногда создаются мохры. Хусейн для шиитов — символ мученической смерти и преданности истине. Он горячо почитается шиитами, как и все, что связано с его образом.

Еще одним средством конституирования пространства для намаза может выступать *сутра* — преграда, которую мусульманин или мусульманка ставят перед собой во время намаза. Использование сутры характерно для суннитов. Преграда не обеспечивает ритуальную чистоту пространства, но она ограждает молящегося от потенциально проходящего перед ним человека. Дело в том, что считается: если перед молящимся пройдет человек, собака или осел (некоторых видов животных, в частности кошек это не касается), то намаз «не засчитывается» (ПМА, Р., ж., 24 года). Сутра — любой предмет без изображений живых существ, который может быть замечен человеку со стороны. В качестве сутры могут использоваться статичные объекты: стены, деревья, ограды и т. п. Одна из наших информанток в качестве сутры постоянно использует свою дамскую сумку, а на работе — стену кабинета (ПМА, Р., ж., 24 года). Для информанта-таксиста сутра выступает еще и средством защиты от «посторонних» взглядов, так как ему часто приходится читать намаз на улице. С этой целью он использует машину, деревья или кусты.

Шииты не используют сутру, так как считают, что проходящий перед молящимся человек не делает молитву «не действительной». «Не действительной» ее делает отсутствие смирения, внимания, излишние движения, отклонение от *киблы* (ПМА, Д., ж., 35 лет). В мечетях считается, что сутрой выступает впереди стоящий ряд молящихся. Одно из объяснений функций сутры — оберегание концентрации молящегося во время молитвы от того, что может ее нарушить. Но на наш взгляд подобное объяснение не очень убедительно, так как нарушить концентрацию молящегося может прохождение перед ним, к примеру, домашней кошки, но это не нарушает молитву согласно *фикху*. Функциональность сутры, скрывающаяся за ее ценностью по причине приверженности тому, что делал пророк Мухаммад, на наш взгляд, — хорошая область исследований, эксплицирующих религиозные способы и схемы «очерчивания» пространств. Сутра — способ «защитить» молитву, не относящийся к ритуалам очищения пространства. Ее используют, чтобы перед молящимся «никто не прошел, потому что тогда намаз будет не действительным» (ПМА, М., м., 31 год). С точки зрения суннитских нарративов прохождение перед молящимся во время его молитвы считается строго порицаемым, так как это может нарушить концентрацию, его смирение и устремленность к Аллаху. Тут опять же большое значение приобре-

тает социальный аспект, которому ислам придает значительную роль. Считается, что верующие должны быть «помощниками» друг другу в приближении к Аллаху, они должны «призывать к одобряемому и запрещать порицаемое». Вера мусульманина, таким образом, редко сугубо индивидуалистична, она имеет коллективные измерения, пронизывая социальные взаимоотношения, делая даже их способом поклонения божественному. В этом смысле, использование сутры — социоцентрично, оно обусловлено тем, что мусульманин нередко молится там, где есть некто Другой.

Если обратиться к ритуальным функциям тел, то, помимо ритуальной чистоты, мусульманин и мусульманка, приступая к молитве, должны соблюдать правила, касающиеся внешнего вида. В исламском фикхе есть понятие «аурат» (*'авра*, «нагота»), которое означает части тела, которые должен скрывать перед посторонними мусульманин и мусульманка. Аурат мужчины включает в себя участки тела между пупком и коленями, а в случае женщины аурат — все ее тело, кроме лица и кистей рук. Покрытие аурата — условие исполнения намаза. К примеру, считается, что намаз, совершенный женщиной без скрывающего волосы платка, «не принимается Аллахом» (ПМА, Р., ж, 24 года). На одежде не должно быть нечистот, изображения живых существ, и одежда не должна быть прозрачной. Многие шиитские богословы предостерегают молящихся от ношения во время намаза одежды, «оскверненной» шерстью животных (не только, к примеру, собак, но и даже кошек) даже в маленьких количествах. Последнее — следствие шиитского запрета приступать к намазу в шерстяной одежде. Поэтому, если мусульманин суннит может не прервать намаз, если об него начнет ласкаться кошка, то шиит это скорее всего сделает, чтобы поменять одежду. Одна из наших информанток-шииток подобный запрет на молитву с наличием шерсти на одежде называла одной из причин, почему она не может завести питомца (ПМА, Д., ж, 35 лет).

Одежда для мусульманина — не только средство скрыть наготу, но и социальный маркер, механизм выстраивания и демонстрации идентичности, а также — еще один способ приближения к Аллаху. К примеру, именно поиск «довольства Всевышнего» может выступать причиной ношения бороды мужчиной-мусульманином, так как борода — часть «сунны», т. е. пророческого «примера», «образца». Для мужчины, как уже было отмечено выше, также считается желательным надеть хорошую одежду для пятничного намаза (*джум'а* намаза), чтобы другим мусульманам было приятно и комфортно с ним находиться (ПМА, М., м, 31 год) во время коллективной молитвы. Если говорить о гендерных нормах, выводящихся из исламских нарративов, то можно отметить, что мужчина — главный актер публичного пространства. Необходимость выстраивать тесные ингрупповые взаимодействия вынуждает его заботиться о том, чтобы людям с ним было максимально комфортно выстраивать контакты. При этом к его внешнему виду предъявляется мало требований, среди которых — покрытие аурата, опрятность и чистота.

Мусульманка же, конечно, не «изгоняется» из социальных процессов и общественной жизни, однако ее тело — приватно. Женщина может украшать себя только в пространстве дома, среди родственников, мужа или среди других женщин, поэтому посещение коллективных молитв тем более в «украшенном» виде, считается нежелательным. В домашнем пространстве, напротив, украшение внешнего вида для молитвы с обязательным соблюдением правил, касающихся аурата, для женщины считается желательным. О чем это может говорить? На наш взгляд, можно отметить, что здесь одежда выступает механизмом отделения профанного времени от сакрального (повседневности от

праздников и пятницы), рутины с ее утилитаризмом и прагматизмом от праздничности. Учитывая это, становится понятным, почему информанты говорят о желательности использования красивой одежды и благовоний для намаза. И дело не только в том, что это способ получения дополнительной награды, т. е. *саваба* (ПМА, Д., ж, 35 лет) с точки зрения сотериологической прагматики, но это еще демонстрация инаковости времени молитвы по отношению к остальному времени, его торжественности в контексте обыденности, выступающей оппозиционной категорией по отношению к праздничному. Это способ качественного изменения времени в дополнение к качественному изменению пространства для общения с трансцендентным. Помимо этого, украшение внешнего вида для намаза — это выражение особенного почта по отношению «к Тому, перед Кем стоишь» (ПМА, Р., ж, 24 года). Но, опять же, работающие мусульманин и мусульманка редко имеют возможность менять одежду специально для намаза. В повседневности речь идет чаще всего именно о поддержании ее пригодности для того, чтобы молитва «была принята Аллахом» (ПМА, М., м, 31 год). И если мужчине это условие не трудно выполнить, то в ситуации с работающей мусульманкой, не носящей *хиджаб*, но соблюдающей своевременное выполнение намаза, необходимость прикрывать аурат может усложнять ситуацию. Одна из информанток поделилась тем, что во времена, когда она не носила хиджаб, ей приходилось возить в сумке палантин, чтобы прикрыть волосы, или дополнительную одежду, чтобы скрыть руки от кистей до локтей: «однажды я читала намаз в примерочной в ТЦ, накинув на голову платок, который всегда брала с собой. Повезло, что еще зима была и я была почти покрытая» (ПМА, Р., ж., 24 года).

Таким образом, намаз — это не просто ежедневная молитва. Это целая конфигурация телесных движений, вещей, пространства и времени, которая конституирует повседневность практикующего мусульманина и которая фундирована сакрализацией обыденности. Эта молитва не всегда может быть «перенесена» на другое время по желанию мусульманина и мусульманки, что приводит к способам выработки сценариев повседневности, ее структуризации вокруг ритуального «ядра». Необходимость молиться в положенное время может выступать даже одной из причин, почему информант или информантка не могут найти работу: не каждый работодатель спокойно относится к тому, что его сотрудник несколько раз в день молится, не каждое место подходит для намаза, не каждая деятельность позволяет информантам выделить время для молитвы. Тем не менее, нередко практикующий мусульманин и мусульманка приходят к адаптации своей повседневной жизни под необходимость выполнения пятикратной молитвы, решая вопросы, связанные не только с ее «духовными» аспектами, но и с материальными.

Заключение

«Мусульманская молитва — это комбинация физических действий, вербальных высказываний и внутренних чувств» (Паунтни 2025: 361), пронизывающая повседневность практикующего мусульманина и выстраивающая ее. Если спросить практикующего мусульманина о том, что отличает его жизнь от жизни немусульман или не практикующих мусульман, то, с большой долей вероятности, он ответит: «поклонение Аллаху».

В Москве нет мечетей и молельных комнат «на каждом углу», но ежедневная необходимость молиться, где застанет время, способность обеспечить ритуальную чистоту

пространства с помощью подручных средств, «децентрализирует» сакральную пространственность обыденности религиозного мусульманина. Да, при чтении намаза молящийся человек должен быть обращен телом в сторону Каабы в Мекке, но это направление молитвы не «привязывает» мусульманина к некоему аналогу церкви, «насыщенному» сакральным. Мечеть или молельная комната для наших информантов — это место, где мусульманин может спокойно помолиться, находясь «среди своих». И нельзя сказать, что мечети и молельные комнаты определяют их повседневность: молиться часто приходится вне их. Исключением можно считать разве что пятничный намаз для мужчин, который в это смысле выступает эффективным механизмом выстраивания социальной солидарности, вовлеченности в социальные связи и выстраивание сетей. Считается, что коллективная молитва мужчины не просто обязательна (для женщин она не обязательна), но увеличивает награду мусульманина перед Аллахом в Раю, в то время как для женщины лучшим местом для намаза выступает дом. Тем не менее, когда мы писали о повседневности московских мусульман, в нашем исследовании основной формой поклонения Аллаху выступала именно индивидуальная молитва. Особенно это актуально по отношению к работающим мусульманам и мусульманкам. Москва — как и любой крупный мегаполис — это город атомизированных индивидуумов, его экономика настроена на индивидуализм. В этом отношении верующий мусульманин и мусульманка во время молитвы нередко остаются «наедине со своим Господом» гораздо чаще, чем с Ним и большим коллективом¹.

Вещи — необходимые средства для обеспечения ритуальной чистоты тела молящегося и пространства, в рамках которого мусульманин или мусульманка выполняют намаз. Они могут выступать как агенты и носители сакрального (как, например, *мусхаф* — физический экземпляр Корана на арабском языке) либо же как средства отделения сакрального от осквернения профанным. Таким образом, мусульманская молитва материальна, она «оберегается» от осквернения с помощью физических практик молящегося, артефактов, которые выступают не только механизмом защиты чистоты сакральности, но и иногда становятся маркером принадлежности к той или иной традиции в рамках ислама, «обрастая» ценностными коннотациями.

Рыночная экономика откликается на потребности мусульман в ковриках, мохрах, одежде для намаза, предлагая сейчас широкий выбор вещей, которые нужны мусульманам для ритуальных практик. В угоду городской мобильности появляются компактные «дорожные» коврики, которые — в отличие от традиционных текстильных — легко складываются и моются. Их можно найти и купить на маркетплейсах, в магазинах при мечетях. С этой точки зрения, быть практикующим мусульманином в Москве — не непосильная задача. Инфраструктура Москвы адаптируется под увеличение количества мусульман. Но в то же время индивидуальные сценарии информантов демонстрируют схемы адаптации повседневности под необходимость молиться вовремя. Многие эффективно справляются с этой работой, но далеко не все.

В то же время, когда речь идет об изучении ислама и мусульман, нужно всегда держать в голове разнообразие форм, которые принимают религиозные практики в различных сообществах. Это одна из причин, почему наша статья не может рассматриваться как «полнокровное» исследование религиозных практик мусульман в повседневности,

¹ Однако, при возможности выполнить намаз коллективно, наши информанты пытаются помолиться с членами своих семей, друзьями, подругами, потому что социоцентричность в исламе считается крайне важной.

она — лишь скромная попытка подойти к ритуальным практикам мусульман. Данная область штудий обширна, и мы надеемся, что она дождется своих исследователей и созданных ими междисциплинарных языков описания и осмысления.

Источники и материалы

- Коран 1990 — Коран: Перевод смыслов / Пер. с араб. И. Ю. Крачковского. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1990. 512 с.
- ПМА 2019 — Полевые материалы автора, 2019.
- ПМА 2025 — Полевые материалы автора, 2025.
- Сахих аль-Бухари 2025 — Сахих аль-Бухари, книга об одежде, (хадисы 5783-5969) [электронный ресурс]. <https://isnad.link/book/sahih-al-buhari/77-kniga-ob-odezhde-hadisy-5783-5969/43-glava-sidenie-na-cinovke-i-tomu-podobnom> (дата обращения: 06.11.2025).
- «Сахих» Муслима 2025 — Сборник хадисов [электронный ресурс]. <https://sunnah.com/muslim:1006> (дата обращения: 06.11.2025).

Научная литература

- Борисов В. М. Русско-арабский словарь: 42 000 слов. М.: Советская энциклопедия, 1967. 1120 с.
- Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология / Пер. с англ., нем., фр. Сост. и общ. ред. А. Н. Красникова. М.: Канон, 1998. 736 с.
- Прозоров С. М. (отв. ред.). Ислам: Энциклопедический словарь. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. 315 с.
- Кайуа, Р. Миф и человек. Человек и сакральное / Пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2003. 296 с.
- Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 272 с.
- Паунтни Л. Антропология. Всё, что нужно знать о происхождении, становлении и развитии человека / Лаура Паунтни, Томислав Марич; перевод с англ. А. А. Костиковой. М.: Издательства АСТ, 2025. 361 с.
- Элиаде М. Священное и мирское. М.: Изд-во МГУ, 1994. 144 с.
- Arab P. T., Hughes J. S., Plate S. B. (ed.). *The Routledge Handbook of Material Religion*. New York: Routledge, 2023. 478 p.
- Engler S., Stausberg M. (ed.). *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge, 2021. 670 p.
- Fowler W. W. The Original Meaning of the Word Sacer // *The Journal of Roman Studies*. 1911. Vol. 1. С. 57–63.
- Knott K. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge, 2015. 288 p.
- Meyer B. et al. The Origin and Mission of Material Religion // *Religion*. 2010. Vol. 40. №. 3. P. 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>

References

- Arab, P. T., J. S. Hughes, and S. B. Plate (eds.). 2023. *The Routledge Handbook of Material Religion*. New York: Routledge. 478 p.
- Borisov, V. M. 1967. *Russko-arabskii slovar': 42 000 slov* [Russian-Arabic Dictionary: 42,000 words]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 1120 p.
- Caillois, R. 2003. *Mif i chelovek. Chelovek i sakral'noe* [Myth and Man. Man and the Sacred]. Moscow: OGI. 296 p.
- Durkheim, É. 1998. Elementarnye formy religioznoi zhizni [The Elementary Forms of Religious Life]. In *Mistika. Religiiia. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniia. Antologiiia* [Mysticism.

- Religion. Science. Classics of World Religious Studies. Anthology], ed. by A. N. Krasnikov. Moscow: Kanon. 736 p.
- Eliade, M. 1994. *Sviashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow: Izdatel'stvo MGU. 144 p.
- Engler, S., and M. Stausberg (eds.). 2021. *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. New York: Routledge. 670 p.
- Fowler, W. W. 1911. The Original Meaning of the Word Sacer. *The Journal of Roman Studies* 1: 57–63.
- Knott, K. 2015. *The Location of Religion: A Spatial Analysis*. New York: Routledge. 288 p.
- Meyer, B. et al. 2010. The Origin and Mission of Material Religion. *Religion* 40(3): 207–211. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2010.01.010>
- Otto, R. 2008. *Sviashchennoe. Ob irratsional'nom v idee bozhestvennogo i ego sootnoshenii s ratsional'nym* [Sacred. Irrationality in the Idea of Divinity and Its Proportion to Rationality]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo SPbGU. 272 p.
- Pauntni, L., and T. Marich. 2025. *Antropologiya. Vse, chto nuzhno znat' o proiskhozhdenii, stanovlenii i razvitii cheloveka* [Anthropology. Everything You Need to Know about the Origin, Formation, and Development of Human]. Moscow: AST. 361 p.
- Prozorov, S. M. (ed.). 1991. *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: An Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 315 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/271-288

Научная статья

© Е. А. Крыков

РУССКИЕ ШИИТЫ-КОНВЕРТИТЫ МОСКВЫ: ОПЫТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ И ВЫСТРАИВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

В статье на материале устных нарративов анализируется феномен русских шиитов как нового явления в постсоветской действительности. На примере новообращённых, проживающих в Москве, автор предлагает аналитическую перспективу, альтернативную секьюритизационному подходу: вместо фокусирования на реальных и мнимых угрозах безопасности страны со стороны новообращённых следует рассматривать живую динамику религиозного перехода и процессы конструирования новой идентичности в городской среде. Из рассмотренных кейсов следует, что обращение в шиитский ислам во многом мотивировано индивидуальными внутренними запросами и духовными поисками, а не политическими настроениями. На основании материалов полевого исследования автор приходит к выводу, что русские шииты не образуют гомогенной группы, а представляют собой сообщество индивидов с разнообразными жизненными траекториями и тактиками, самостоятельно выстраивающих своё новое «я» в рамках новой для себя религиозной практики и (не)успешных попыток встроиться в уже сложившиеся шиитские религиозные сети Москвы.

Ключевые слова: шиизм, конвертиты, религиозная конверсия, религиозные практики, Москва, русские мусульмане

Ссылка при цитировании: Крыков Е. А. Шииты-конвертиты Москвы, опыт взаимодействия и выстраивание идентичности // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 271–288.

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/271-288

Original Article

© Egor Krykov

RUSSIAN CONVERTS TO SHIA ISLAM IN MOSCOW: EXPERIENCE OF INTERACTION AND IDENTITY CONSTRUCTION

Using personal narratives as empirical material, this article analyses the phenomenon of Russian converts to Shia Islam as a brand new occurrence in the post-Soviet context. Studying recent converts residing in Moscow, the author proposes an analyti-

Крыков Егор Андреевич — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда по гранту № 25-28-01536 «Культура повседневности мусульман Москвы: пространства, сети и практики». <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

cal perspective alternative to the securitization approach: rather than focusing on real and perceived threats to the state security allegedly posed by new converts, the author suggests that attention should be paid to the living dynamics of religious conversion and to the processes by which a new identity is constructed in an urban setting. The examined case studies indicate that conversion to Shia Islam is largely motivated by individual inner needs and spiritual quests rather than by political orientations. Based on field research materials, the author concludes that Russian Shias do not constitute a homogeneous group but rather a community of individuals with diverse life trajectories and tactics, who independently constitute their new “self” within a religious practice that is new to them and who experience differing degrees of success in their attempts to integrate into Moscow’s established Shia religious networks.

Keywords: *Shiism, converts, religious conversion, religious practices, Moscow, Russian Muslims*

Author Info: Krykov, Egor A. — Trainee Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: theeternalglow@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8104-8353>

For citation: Krykov, E. A. 2026. Russian Converts to Shia’ Islam in Moscow: Experience of Interaction and Identity Construction. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 271–288.

Funding: The study was conducted with the support of the Russian Science Foundation grant 25-28-01536. <https://rscf.ru/project/25-28-01536/>

Введение

В современной России становится все более востребованным рассмотрение случаев обращения в ислам людей, изначально не воспитанных в мусульманской традиции: само по себе это явление все еще остается недостаточно изученным. Особенно ощущается дефицит эмпирических исследований, материалы которых основываются на наблюдениях за повседневной жизнью новообращенных из конкретных религиозных общин, прежде всего — сообществ Московского региона, так как именно здесь, считаем мы, реализуются характерные для поликультурного мегаполиса начала XXI века подходы жителей к религиозной жизни.

Актуальность подобных исследований также обусловлена тем, что в отечественном общественно-политическом дискурсе понятия «русские мусульмане» и «русский ислам» до сих пор являются концептуально спорными и относительно стигматизированными. При этом в последнее десятилетие в России силами религиозных организаций предпринимаются попытки сформулировать четкое определение «русской идентичности», которое было бы неразрывно связано с православной верой (Патриархия.ру 2014). Подобная смысловая сцепка дает возможность некоторым политикам и активистам публично и ошибочно увязывать категории конфессиональной идентичности с категориями этничности, а, следовательно, предвзято трактовать религиозную конверсию как полный отказ от культурного наследия с последующим изъятием индивида из категории «русскости» (см. Русская община).

Академические же исследования русских мусульман-конвертитов (Излученко 2017: 37–50; Сиражудинова 2017: 14–25) как и российских мусульманских сооб-

ществ в целом часто основаны на позиции секьюритизации ислама. В этой парадигме ислам рассматривается как набор мировоззренческих установок, потенциально приводящих к общественно девиантному поведению и агрессивной оппозиции государственной власти. Исламские конвертиты воспринимаются как потенциальные сторонники наиболее радикальных течений из-за недостаточной осведомленности в исламской теологии и общим запросом на быстрый поиск наиболее “политически опосредованной” информации, что потенциально делает их уязвимыми для манипуляций и превращает в инструмент в чужих руках (террористов или зарубежных разведок) (Силантьев, Мальцев, Саввин 2016: 39–45).

Несмотря на то, что существуют работы, в которых методом нарративного и статистического анализов по открытым источникам и интервью предпринимаются попытки обрисовать картину радикализации русских мусульман и составить обобщенный портрет данной неоднородной группы (см. Силантьев 2020: 339–346), в данной статье мы сосредотачиваемся на включенном наблюдении за реальным опытом новообращенных, их повседневной жизни и практиками вне заранее заданной политической рамки. Обоснование подобного исследовательского выбора было сформулировано в статье С. Рагозиной, где автор справедливо указывает на возможность преодоления искусственных категорий в академических работах. Вместо подобной категоризации сложного и дискурсивно гетерогенного ислама на виды «политического», «народного» и «традиционного» автор предлагает использовать метод «насыщенного описания» К. Гирца в реальном наблюдении за представителями данной религиозной системы (Рагозина 2021:115–135). Этот метод позволяет найти новый язык описания и изучения постсоветского мусульманского пространства без сведения существующего в нем ряда социальных феноменов к проявлениям политизированных, радикализированных и авантюристских по духу идей (Силантьев 2020: 520).

«Русские мусульмане» — это не единая группа, а множество разных сообществ и отдельных людей с разной степенью вовлеченности как в практику, так и религию как систему знаний, уникальным в каждом случае опыта принятия ислама и набором жизненных целей, которые эта религия помогает им достичь (Сафиуллина, Рогаар 2014). Из этого не совсем конкретного понятия можно выделить как русских, принявших традиционный для многих народов России суннизм ханафитского мазхаба, так и последователей суфизма, равно как и сторонников салафитских, ваххабитских и/или джихадистских воззрений. Последняя подкатегория чаще всего и оказывается в фокусе исламоведческих исследований (см. Иванов 2014; Излученко 2014; Яхьяев 2012), что создает «неполную» репрезентацию разнообразного явления.

В этой статье мы сосредоточимся на группе русских шиитов-имамитов — одной из наименее исследованных тем в контексте изучения русских конвертитов вообще. Наш выбор обусловлен тем, что повседневность и религиозная практика данных конвертитов остаются фактически не описанными в работах по антропологии религии и исламоведению (см. Никитичева 2020). Мы рассмотрим и обсудим положение русских шиитов, которые, как покажут далее данные полевой работы, в реалиях постсоветского пространства находятся в сложной ситуации. Предварительно скажем, что существует ряд положительных тенденций по успешной адаптации новообращенных в шиитской религиозной среде, хотя многие респонденты одновременно с этим ощущают себя «чужаками втройне»: в глазах соотечественников они «странные отступники», как будто решившие порвать со своей прошлой жизнью, в

то время как для суннитского большинства они имеют репутацию «еретиков» в силу теологических и ритуальных особенностей шиитского ислама, а для «этнических шиитов» русские оказываются культурными «Другими».

Для рассматриваемых кейсов мы опираемся на интервью с русскими шиитами, мужчинами (12 человек) и женщинами (2 человека), собранные в Москве в период с марта 2024 по август 2025 гг. В работе по просьбе респондентов приводятся не все высказывания, часть важной информации подается посредством сквозного текста. Локации исследования не ограничивались религиозными учреждениями города (хусайнии¹, молельные дома), и включали также собрания нерелигиозного характера и переписки из религиозных чатов в мессенджерах. Из опрошенных не все являются коренными жителями столицы, как и постоянными жителями Москвы, но все наши респонденты имеют возможность пребывать в столичном регионе продолжительное время и являются активно вовлеченными в дела шиитских джамаатов² города. Имея наших респондентов из этических соображений шифруются, а уязвимая информация и те детали биографии, которые могут (по мнению респондента) явно указывать на конкретное лицо, опущены.

В данной работе мы уделяем внимание следующим вопросам: как проявляется субъектность в повседневности конвертитов; каковы особенности осознания нового — исламского и шиитского — образа себя в городских реалиях. Мы бы хотели уйти от редуцирующих классификаций новых мусульман, к которым обращаются некоторые исследователи (см. Сулейманов 2015: 8–39). Наш подход, напротив, продиктован стремлением увидеть за разными конкретными случаями живую, изменчивую и опосредованную практику, в которой динамично переплетаются гибридные формы идентичностей, действий и идей.

Изучение религиозной конверсии: подходы и модели

Для конкретизации нашего исследовательского подхода мы обратимся к наиболее важным теоретическим работам по изучению религиозной конверсии. Считающаяся в настоящее время классической семиуровневая модель конверсии американских социологов религии Дж. Лофланда и Р. Старка рассматривает начало (первые три уровня) конверсионного процесса как возникновение личного кризиса, поиски и первые изменения в мировоззрении, которые подталкивают к трансформации религиозной идентичности (Lofland, Stark 1965: 862–875). Дальнейшие уровни предполагают конверсию, включение в религиозное сообщество с постепенным отторжением конституирующих прошлую религиозную идентичность элементов. Позже Л. Рамбо (Rambo 1999: 256–271) развивает более гибкую семиступенчатую модель (контекст, кризис, поиск, встреча, взаимодействие, переход и последствия перехода), где конвертит может проходить эти этапы далеко не всегда в соответствии с означенным порядком или вообще игнорируя большинство пунктов.

¹ Хусайния — это место, где шииты собираются, чтобы почтить память имама Хусейна и других шиитских имамов. Хусайния отличается от мечети тем, что верующие могут посещать её даже в состоянии ритуальной нечистоты. Кроме того, хусайния может служить заменой мечети для проведения коллективных молитв.

² Джамаат — это община верующих. В джамаат могут входить как прихожане одной мечети, так и те, кто объединился вокруг конкретного наставника и/или преследует общие цели. Например, это может быть изучение религии, Корана, арабского языка и других аспектов веры.

Серьезное знакомство с новой религией часто начинается с поиска доступной информации в социальных сетях и под влиянием СМИ (Gooren 2005: 149–166), а разочарование в новой религии или необходимость приложить значительные эмоциональные и психологические усилия для сохранения приобретенного статуса, напротив, могут привести к запуску процесса «отсоединения» от выбранного религиозного течения (Barbour 1994; Gooren 2010). Также среди новообращенных в ислам часто наблюдается стремление к «чистому» (в понимании практикующего) исламу, не связанному с этническими и региональными особенностями (Deeb 2006).

Исследовательница исламских британских конвертитов Кейт Зебири отмечает, что большинство существующих теорий конверсии сформулированы на материале христианских групп или новых религиозных движений, поэтому, например, многие рассуждения ранее упомянутых Лофланда и Старка слабо применимы в контексте случаев обращений в ислам (Zebiri 2008: 7–8). Автор не отрицает важности предпосылок конверсии, но в то же время предлагает сместить фокус с причин обращения индивида к изменениям и процессам, которые разворачиваются после его формального принятия ислама, а гибкие модели равнозначных этапов конверсии — считать наиболее релевантными для такого типа анализа.

Важной составляющей анализа повседневной жизни новообращенных является также рассмотрение их взаимоотношений с этническими мусульманами и мусульманами-мигрантами. Так в книге Э. Озирек «Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe» (Ozyurek 2014) рассматриваются проблемы, с которыми сталкиваются новообращенные мусульмане в Германии.

На немецком материале также изучала особенности религиозной конверсии Э. Рязанова, исследовавшая повседневность немцев-мусульман и немецких мигрантов 2–3 поколения из исламских стран. Опираясь во многом на теорию нарративного производства морального порядка М. Вольраб-Сар (Wohlrab-Sahr 1999), автор в своем полевом исследовании отмечает, что некоторые новообращенные, рассматривающие свой переход в религию как очищение и следование истине, испытывают смешанные чувства к мигрантам–мусульманам из-за их нежелания интегрироваться в немецкое общество и зачастую несерьезное отношение к обрядовой стороне религии, однако в то же время немецкие мусульмане осознают свою принадлежность к исламской умме и одновременно являются частью немецкого общества (Рязанова 2023: 43–49). Немецкое общество, в свою очередь, видит в новообращенных тех же самых мигрантов, исключенных из разряда немцев, за счет чего немцы–мусульмане часто занимают более низкий статус (Рязанова 2023: 73–79).

Предварительно отметим, что ситуация с русскими шиитами во многом напоминает положение новообращенных мусульман в Германии. И те, и другие не всегда легко вписываются в существующие общины. В обоих случаях есть запрос на «свой» язык религиозного общения, а также стремление к «чистому исламу». Дальнейший разбор кейсов продемонстрирует специфику вовлеченности новообращенных в шиитскую среду.

Мы считаем, что наиболее удачным выбором методологических рамок будет сочетание биографического метода, анализа нарративов конверсии и выявление ситуативной успешности механизмов (социальный капитал, сети, идентичность, религиозные альтернативы) в каждом из разбираемых случаев. Подход «Conversion Narrative» основан на этнометодологических принципах схватывания обыденных ситуаций и

практик в жизни новообращенного как части повествования о личностных изменениях индивида (*Harding* 1987: 167–182; *van der Veer* 1996). Исследование же механизмов выбора при конверсии в условиях религиозного плюрализма по модели Й. Штольца (*Stolz* 2009) помогает раскрыть вариативность конфликта образов жизни конвертита и остальных акторов религиозных сетей. Выделяя теории депривации, регулирования, социализации, культурного производства и этничности как взаимодополняющие причинные механизмы в рамках рационально-ориентированного подхода конвертита, автор утверждает, что атрибуты макро-ситуации (возможности, нормы, культурные ресурсы) влияют на рациональные действия индивидов (основанные на убеждениях, предпочтениях и идентичности), которые формируют новое социальное явление (совокупность русских шиитов в нашем случае) (*Stolz* 2009: 350).

Этот синтетический подход в рамках качественных исследований помогает осмыслить постконверсионные процессы и их роль в формировании религиозной идентичности, глубже понять репрезентации обращения и жизненные истории возникновения проблем принадлежности, этничности, гендерной идентичности, которые человек может стремиться решить через обращение к исламу.

Русские шииты: нарративы конверсии

Анализ нарративов позволяет идентифицировать такие «точки бифуркации» — события, аргументы, переживания или социальные взаимодействия, которые радикально меняют траекторию субъективного поиска с дальнейшим переходом в шиизм. Все опрошенные респонденты объясняли свой переход в новую веру как результат сознательного интеллектуального поиска и (реже) влияния конкретных личных контактов, при этом религиозное обоснование выбора чаще всего формируется как комбинация знаний по истории ислама, апелляция к рациональности и безошибочности новой веры, а также утверждения шиизма как «истины».

Конкретно интеллектуальный поиск в отдельных случаях выражал неудовлетворенность прежней религией, часть респондентов описывает сомнения в православии, а переход объясняется тем, что шиизм ничем не искажен.

«Я родился в православной семье, общался со священниками, но пришел к выводу, что в Церкви я не могу сам задавать серьезных духовных вопросов об Абсолюте. Я начал изучать другие религии, и только шиизм все разложил по местам. А любые другие религии искажены эгрегором идейным, ограничениями народов, культур, традиций и мировоззрений» (ПМА 2024а).

«Вырос в христианской семье. Но в какой-то момент заинтересовался Кораном. Потом углубился в изучение ислама, решил сходить в мечеть¹. Понял, что здесь все совсем по-другому, нет этого присущий православным формализма и пафоса, люди действительно хотят быть тут, общаться с Богом, скорбеть, радоваться, просто быть вместе. В итоге я решил, что пора сделать выбор в сторону чего-то лучшего, и я произнес шахаду» (ПМА 2024с).

В отдельных случаях рассказ о принятии новой веры подавался как история об изначальном скепсисе или «идеологической поломке»:

¹ Шиитская мечеть «Инам» в районе Отрадное находилась рядом с суннитской мечетью «Ярдям». Она действовала с 2000 по 2019 г.

«Когда-то я увидел по новостям сюжет про Ирак, и там шииты себя резали до крови в честь траура по Иمامу Хусейну. Наверное, авторы ролика хотели показать, как там все дико и жестоко, а я вот понял — это живая, сильная, настоящая религия! Не стояние со свечкой, а истина в высшей мере, за которую ни души ни тела не жалко. Я очень хотел узнать больше о шиизме и спустя год или полтора принял его» (ПМА 2025с).

«В конце 1990-х и начале 2000-х было много терактов, ислам часто обсуждался и осуждался. Я тогда училась в университете, спросила у сокурсниц, почему у них такая жестокая религия, где постоянно убивают людей. Они ответили, что это не так, Коран гораздо сложнее и мудрее, чем кажется. Я начала из любопытства читать, и по итогу нашла ответы вообще на все свои вопросы. Страх сменился любовью. Я еще не знала о суннизме и шиизме, просто считала себя мусульманкой, но не носила хиджаб. Это все пришло потом» (ПМА 2024b).

В тех случаях, когда респондент изначально становился суннитом или «просто мусульманином, без делений», шиизм как более приемлемая и привлекательная альтернатива описывался словами «более глубокий», «без противоречий», «таинственный»:

«В Исламе суннитском видел много противоречий, проблем неразрешимых. Помню, вопрос у них с браком и женитьбой особенно меня бесил. Почти все разговоры были про намаз. А мне в религии важно понимать, как и для чего это все. Не просто вот мне сказали “пять раз читай намаз и все”, то есть ты должен глубоко понимать, почему и зачем ты это на самом деле делаешь, следуешь этому. Шиизм духовно глубже в стократ, там все стройно, спокойно, все ясно» (ПМА 2024a).

«Я много читал про историю кавказского сепаратизма, про борьбу с Западом, про исламизм как новую революцию. Потом принял ислам, мне было 16 лет. Изначально был салафитом, был очень активен на всяких форумах. А потом попал на всякие записи и тексты дебатов с шиитами на LiveJournal, VK, после чего понял, что это во многом споры чисто такой “земной” идеологии с действительно глубокой духовной традицией. Читал, начал сомневаться и задаваться вопросами. По итогу в университете я уже был шиитом» (ПМА 2025a).

Эстетическое измерение шиизма, его внешняя привлекательность — интенсивные траурные практики, образность, красота обрядов — оказывается также точкой эмоционального вхождения:

«Я после обращения больше суфизмом баловался. Но когда я смотрел ролики про Ашуру в Дербенте, меня так привлекала вся эта эстетика траура, трагичная торжественность, детали оформления шиитских мечетей, искренность слез, что я волей-неволей думал, что сделал какой-то неправильный выбор» (ПМА 2024с).

«Салафиты вон пытаются вернуться к традициям прошлого в прямом смысле слова. У меня эта идея вызывает отвращение на инстинктивном уровне, люди реально косят под средние века. Шииты же внешне привлекательны. Действительно, верующий шиит выглядит именно так. Шиизм привлекателен не только своим содержанием, но и внешне. Это очень эстетичная религия» (ПМА 2025с).

Практически во всех случаях респонденты постепенно изучали разные религиозные традиции, сопоставляли противоречия и приходили к выводу, что шиитская картина была более согласована с их мироощущением. Это воспроизводится в высказываниях типа «когда я понял это, всё встало на свои места», «религия сильного разума» и т. д.:

«Где-то мантры читают и говорят про Будду. Кто-то верит, что Иисус богочеловек, которого распяли, и ему это нормально. А кому-то суннитское “есть Бог, есть Пророк, есть молитва” окажется недостаточно. Смыслы глубокие кто надо, будет изучать. Если человек знания ищет по сущности своей, он их и будет искать. Разум победит, придя к шиизму, если он сильный» (ПМА 2025f).

При кризисном сценарии шиизм дает респонденту поведенческие ориентиры, что воспринимается как эмпирическое подтверждение ее ценности и «истинности»:

«Раньше я вёл разгульный образ жизни, в подростковом возрасте связался с сомнительными компаниями. Употреблял алкоголь и наркотики, увы. Однажды осознал, что жизнь идёт неправильно, решил изменить себя. Съехал от родителей, потом встретил татарина, который был мусульманином, но каким-то не таким. Узнал, что он практикует шиизм, стало любопытно. В итоге я через него познакомился с местным джамаатом, там же принял шиизм, потому что понял, что истина избавит меня от прошлого себя» (ПМА 2025d).

В сообщениях конвертитов часто фигурируют знакомые-шииты, которые брали на себя роль социального посредника с религиозной средой. В некоторых случаях именно они выступали в качестве катализатора размышлений о религии. При этом целенаправленного обращения в качестве мотива проследить не удастся — инициатором перехода становился сам рассказчик:

«Я раньше не то, чтобы атеист, но не особо верующий был, хотя и крещен, все дела. В ислам меня невольно привел друг-азербайджанец, коллега по работе. Мы как-то никогда об исламе с ним не разговаривали, но потом я увидел, как он молится, спросил его, ну и он рассказал просто про свои обряды. Я заинтересовался всем этим делом, попросил его рассказать больше. А потом я попросил его привести меня в хусайнию, там я и принял шиизм» (ПМА 2024b).

«Я устроился в IT-компанию, подружился там с одним парнем, вроде талыш. Он был не из команды, а обслуживающим персоналом. Но все равно как-то слишком в стороне ото всех. Хотя вот с ним я очень разговорился, подружился. Про ислам он рассказывал много, очень одухотворенно, про Али и про Махди¹. А мне так любопытно стало, что сам начал гуглить» (ПМА 2025a).

«В университете я познакомился с девушкой из Ирана. Она была очень скромная и тихая, но не скрытная. Мы с ней стали хорошо общаться, прониклись симпатией. Я даже ей предложил потом встречаться, но она колебалась, говорила о важности и серьезности такого выбора. Сначала я не очень понимал такую позицию, потом понял, что она гораздо более религиозная, чем я мог подумать. Много обсуждали шиизм, нравственность, в том числе брак. Я очень проникся ее взглядами на жизнь и тем, что давал ей ислам. Поэтому я решил, что приму шиизм и сделаю ей предложение» (ПМА 2025b).

¹ Согласно шиитской теологии, Махди — это последний, двенадцатый имам, который ушел в сокрытие и которого шииты ожидают в конце света.

Выявленные механизмы обращения в представленных случаях характеризуют конверсию преимущественно как результат взвешенного выбора, дополнительно опосредованного через длительные и/или случайно возникшие в жизни индивида личные контакты — друга или коллегу, нередко этнического шиита, который инициирует разговор о вере, что важно, по инициативе будущего новообращенного. Все вышеперечисленные примеры демонстрируют, что респондент выстраивает нарратив стадийного погружения в интересную тему, иногда начиная в качестве скептика. Дополнительной точкой вхождения, как показано в одном из рассказов, может быть дискуссионный материал, блог, чат на тему религиозных споров или лекция проповедника:

«Я начал смотреть канал, где, по-моему, обсуждались вопросы различий религий. Это был канал Курбана Мирзаханова “Доводы”. Я начал с его канала, посмотрел его споры с суннитами, и они выглядели довольно убедительно. Затем появился Арш313, и я начал читать его материалы, очень полезные. Тогда я понял, что шиизм дает ответы, которые я бы никак не мог самостоятельно для себя вывести» (ПМА 2024b).

На основе ответов респондентов выстраивается несколько “точек бифуркации”, которые в рассказе собеседника фигурируют как поворотные и повлиявшие на окончательное решение принять ислам. Во-первых, таковой оказывается знакомство находящегося в поисках индивида с доступным и логически обоснованным доводом. Помимо текста, доводом может оказаться непосредственное знакомство с исламской практикой:

«Меня очень впечатлили люди в Иране. Я был удивлён, что в 5 часов утра или даже раньше, в раннее утро, мечеть была полна народу. Когда я увидел, как все в едином порыве поднимали руки, для меня это было как в сказке. До этого я был христианином, но в церкви я никогда не видел столько людей, которые искренне молились. Это произвело на меня впечатление, что люди не просто так верят в это. Это был первый толчок к тому, чтобы реально задуматься о религии» (ПМА 2025b).

Во-вторых, личный пример знакомого-посредника подталкивает индивида к тому, что осмыслить религиозный опыт как личное переживание конкретной личности, без экстраполяции на внешнюю репрезентацию ислама:

«Как бы по телевизору не показывали ислам страшным и диким, я по личному опыту ни разу не видел, чтобы мои теперешние единоверцы хоть кому-то сделали плохо. Это точно такие же люди, со своими привычками и желаниями, но чей взгляд на вещи гораздо более глубокий» (ПМА 2025c).

В-третьих, иногда поворотным решением осознавать себя в новой религиозной идентичности оказывается не само обращение (произнесение шахады¹), а начало воспроизводства религиозной практики:

«Шахада читается с ощущением, что сейчас произойдет что-то невообразимое. Но поначалу мой образ жизни как будто и не поменялся. Осознала я себя истинной мусульманкой только тогда, когда встала на первый коллективный намаз. Краем глаза я просто повторяла за остальными, но вот чувство единства... оно меня как потоком воды смыло, старой меня, одинокой, потерянной, уже не было» (ПМА 2025e).

¹ «Шахада» — это мусульманский символ веры, произнесением которого человек подтверждает, что нет Бога, кроме Аллаха, и что Мухаммед — пророк и посланник Аллаха.

Религиозные практики конвертитов

Религиозная повседневность русских шиитов является совокупность инкорпорированных практик, ритуалов и норм, через которые религиозная принадлежность воспроизводится в быту. Мы склонны рассматривать определенные практики как опосредующие адаптацию новообращенного, нарративную реконструкцию биографии и перестройку социальных связей. Освоение шиизма русскими новообращёнными часто происходит через взаимодействие формальных предписаний и личных тактик. Как акты творчества они рассматриваются в той мере, в какой московская среда и наличие не-мусульманского окружения вынуждают конвертита к поиску компромисса по ряду вопросов практического вероисповедания. Определенные особенности новой религии — например, благоразумное сокрытие веры в недружелюбной среде (такий¹) — легитимируют такое поведение. Например, исламское имянаречение, которое в суннитской среде чаще всего является публичным актом, в шиитской среде афишируется некоторыми русскими только для своих, а объявляется публично среди немусульман только как мера целенаправленного создания границ общения:

«Иногда мои старые знакомые представляют меня своим девушкам или просто подругам, тогда я предпочитаю называть своё исламское имя (Абдуллах), чтобы они думали, что я татарин или азербайджанец. А за счет того, что у меня густая борода и я всегда ношу темные очки, они сразу принимают меня за нерусского и держат дистанцию. Это то, что мне нужно, так я не буду касаться чужих женщин» (ПМА 2025d).

Фиксируются частые случаи выбора имени по аналогии и созвучию (Миша — Муса, Егор — Джирджис, Евгения — Жаннат). Заметны и сознательные отказы от исламского имени:

«Я искренне рад быть шиитом. Но я все-таки кручусь преимущественно не в среде единоверцев. Если они услышат, что ко мне кто-то в телефоне обращается по исламскому имени, они могут понять, кто я на самом деле. Мне так привычнее, старая среда мне более знакома, я не хочу, чтобы она меня стала отторгать из-за того, что я и не обязан делать — то есть зваться именно арабским именем» (ПМА 2024b).

Из наиболее явно встречающегося в среде русских новообращенных является соблюдение халяльной диеты, полное воздержание от алкоголя, а также участия в застольях даже в качестве непьющего. При этом старые пищевые привычки находят в сознании респондента новое прочтение:

«Всегда любил борщ. Мама его очень вкусно готовила. Даже сейчас, когда я хожу с братьями в чайхану или принимаю у себя гостей, то обязательно ем борщ. Ну и прошу иранскую жену приготовить борщ тоже — я даже научил ее его готовить. Азербайджанцы шутят, что в моменты поедания борща у меня “русский проснулся”» (ПМА 2025c).

«Когда мы приходим в гости, моя мама готовит нам с женой отдельно халяльную пищу. Я рассказал ей, как это делать и где можно найти халяльные про-

¹Шииты могут скрывать свою веру, если им угрожает опасность из-за их убеждений. Это допускается подавляющим большинством шиитских богословов.

дукты. Мы пошли на некоторые уступки с женой, не начинаем допрашивать, действительно ли пища халяльная. Все строится на доверии» (ПМА 2025b).

В вопросе отношений с семьей респонденты демонстрируют наибольшее разнообразие подходов: некоторые признавались, что решение о публичном объявлении о новой вере давалось нелегко, но родители не воспринимали это в негативном ключе, пытались выстроить новые границы и логику взаимодействия, остальные же до сих пор держат факт смены веры в строгой тайне, чтобы потенциально не портить отношения:

«Ну я взрослый человек, мне 40 с лишним лет, женат, дети есть. Ислам я принял не совсем пацаном, я уже давно жил самостоятельно, вот они и поняли, что это просто мой выбор, не дурь какая-то. Даже если они в душе были против, сейчас они точно успокоились» (ПМА 2025b).

«У меня вся семья и родственники христиане, они всю эту тему с исламом воспринимают не очень позитивно, поэтому смысл им там что-то говорить, чтобы потом спорить или доказывать. Я лично вот изучаю и следую, им знать не надо. Так и живем» (ПМА 2024a).

Нами был зафиксирован только один случай, когда принятие ислама бесповоротно испортило отношения с родителями и вынудило респондента прекратить общение с большей частью родственников. Во многом это было связано, как считает респондент, с тем, что семья «сама очень воцерковленная, они бы и любую другую веру восприняли как предательство и путевку в Ад» (ПМА 2025c).

Среди новообращенных тема ежедневных намазов обыгрывается как строго соблюдаемая норма, выполняемая с особым рвением. Ситуации пропущенных намазов, выполненных с опозданием, описываются как «вызывающие тревогу, стыд» (ПМА 2024d). Поиск места для совершения молитвы обусловлен дополнительными трудностями, так как респонденты затрудняются читать намаз по шиитским канонам не только среди не-мусульман, но и в суннитских мечетях. Выбор места осуществляется «по минимальному набору возможностей» из-за бытовых/рабочих ограничений. Как «компромиссный вариант» московскими респондентами, например, выделялась сетевая чайхана «Айва», где можно совершить намаз (ПМА 2024d; ПМА 2025c).

Особое место для новообращенных занимает участие в переводах религиозных текстов на русский язык. Много шиитской литературы переведено на русский язык именно конвертитами. Это воспринимается также как богоугодное дело и часть исламской практики по распространению истины:

«Сначала я по индивидуальным заказам верующих братьев работал как фрилансер-переводчик. Переводил работы с английского, но понял, что лучше переводить с оригинала, так я и больше изначальных смыслов передам, и лучше донесу братьям истину» (ПМА 2025a).

Русский язык респондентами описывается как метафорически бедный в сравнении с арабским или фарси, но при этом настолько точным в способностях описывать сложные абстракции конкретными речевыми средствами, что именно за русскими переводами главных книг шиизма видится будущее религиозного образования в СНГ. В качестве удачных примеров переводов на русский респондентами приводятся Путь Красноречия в переводе Т. Черниенко (Рази 2010) и Тафсир Бурхан в переводе А. Рамина (Бахрани 2021). Также выделяется «остаточный» (со слов некоторых респондентов) литературный и культурный вкус — хорошее знание русской классики (ПМА 2025c).

Частично сохраняются старые музыкальные предпочтения, даже если религия формально считает часть этого «запрещенным». В качестве дозволенной альтернативы респонденты переходят на прослушивание Корана, подкастов о религии, траурных шиитских элегий. Предпринимаются попытки перевода некоторых произведений на русский язык (см. Arsh313).

Онлайн-активность конвертитов также во многом компенсирует затруднения к актуализации своей религиозной идентичности в московской среде: ведение блогов, Telegram-чатов, поддержка «кибер-муджахидов» как транслокальных религиозных лидеров мнения формирует устойчивые виртуальные джамааты и налаживает среди московских шиитов разных национальностей общение, которое бы в оффлайн-среде было бы крайне затруднено (см. Сеитов 2023а).

Так мы переходим к проблеме адаптации русского шиита через включение в религиозные сети, зачастую иноязычные и инокультурные, а также выстраивание личной политики (со)существования в разных средах. Практики русских мусульман сильно зависят от того, насколько успешно они интегрируются в новую религиозную среду.

Шиитские религиозные сети Москвы: контексты интеграции в сообщество

«Шиитские сообщества Москвы появились после распада СССР. Они состоят из параллельных этно-религиозных групп, в основном из Азербайджана, Ирана и Афганистана (преимущественно хазарейцы). Эти группы различаются по социальному составу и статусу. С 2015 г. по инициативе иранской стороны действует Московский исламский центр в Алтуфьево. Финансовая поддержка, привлечение религиозных деятелей и институциональные связи позволяют шиитам следовать своей вере и поддерживать связь с международными шиитскими сетями. Тем не менее, шиитское присутствие в Москве остаётся относительно незаметным для города» (Сеитов 2023b).

Языковая ситуация в джамаатах Москвы создает определенные барьеры для русскоязычных новообращенных, что проявляется в их поиске русскоязычных джамаатов и нередко в практическом уходе из общин:

«От меня все ближайшие дома молитвенные и мечети находятся очень далеко, мне до каждого часа два добираться в лучшем случае. А если я туда и приезжаю, то хорошо, если со мной вообще кто-то начнет говорить, они все как-то о своем да со своими. Так что я все стараюсь практиковать дома, в спокойной обстановке» (ПМА 2024b).

Отмечается сложность погружения в локальные культурные контексты членов общины, ощущение культурной дистанции:

«Мне грустно осознавать, что я не могу общаться с кем-то из них “на равных”. Было бы гораздо интереснее встречаться и обсуждать религиозные вопросы с другими людьми, которые... ну, культурно ближе что ли. Наверное, ощущение границы, не религиозной, а именно культурной, мешает нам стать ближе друг к другу. Они здесь “своя стая”» (ПМА 2025а).

«Я заметил, что у шиитов русский язык все еще не особо в ходу, а в суннитской среде такой проблемы не стоит» (ПМА 2024а).

В общении с русскими шиитками культурная дистанция проявлялась в акцентировании внимания на кардинально отличающейся культуре ухода за женщинами среди

азербайджанцев и иранцев. Несоответствие ожиданий от мужского поведения, идущего вразрез старым представлениям о браке и шариатской норме провоцирует недовольство:

«Я хожу с сестрами в хусейнию, участвую во многих мероприятиях. Мне не нравится, как себя иногда ведет местная молодежь — они привозят в Москву свои представления о семье и отношениях. Шариат учит другому! Я не чувствую, что азербайджанец мог бы стать для меня хорошим мужем» (ПМА 2025е).

Из описаний окружения конвертитками внутри шиитского поля выделяются две контрастные воспринимаемые среды. Первая — среда ориентированных на получение религиозных знаний и самообразование активных верующих среди старых «этнических шиитов» первого поколения мигрантов. Они воспринимаются как люди, для которых шиизм часто сохраняет роль семейной традиции с акцентом на обрядовые практики; это различие порождает споры и взаимные претензии, где конвертиты критикуют знание религии у этнических шиитов, а «этнические» считают конвертитов «вчерашними немусульманами».

Куда более положительно русскими шиитами воспринимается вторая среда второго-третьего поколения этнических шиитов, которая сближается с конвертитками по уровню владения русским языком и общекультурной интеграции: выросшие в российских реалиях и закончившие российские учебные заведения, такие шииты ориентированы преимущественно на русскоязычную религиозную среду и на одни и те же источники знания.

Конверсия для русских нередко сопряжена с «двойным вызовом» — семейным непониманием и трудностями интеграции в этнические джамааты, что вместе с практическими препятствиями объясняет значительную долю отказов:

«Русский человек, принимающий шиизм, бросает вызов обществу. Причём сразу двум. Во-первых, он принимает ислам, что уже означает некоторый разрыв с русским обществом, если и не с его стороны, то точно с “той”. Во-вторых, он бросает вызов мусульманскому обществу, потому что большинство мусульман у нас — сунниты, ну а шииты пока не очень-то привыкли видеть в своих рядах ребят “со стороны”. Выдержать такой вызов может только герой или человек, которому всё равно на общественное мнение» (ПМА 2025с).

Одним из респондентов, практикующих шиизм больше 10 лет, упоминается «испытательный срок» в первые 1–2 года, в течение которого фиксируется высокая текучесть — те, кто преодолевает периоды социальных потерь и духовной перестройки, остаются в религии надолго:

«Принятие ислама — это только начало, большинство людей потом выходят из него так или иначе. Увы, большинство русских сдаются. Из десяти человек девять принимают ислам, но потом год или два спустя сталкиваются с проблемами в семье и среди родственников. Эти проблемы нарастают, и в итоге человек ломается и возвращается к прежнему образу жизни. Хотя если объективно посмотреть, то никто реально на них гонений не устраивает, я вот со своими отцом и матерью же смог договориться, не убили же они меня (ПМА 2025b).

Говоря о тех русских, которые проявляли исключительное рвение по интеграции в шиитское сообщество, некоторые респонденты отмечали, что именно такие с большей вероятностью быстро уходят из ислама с негативными эмоциями:

«Была пара молодая, типичные москвичи. Парень успел сделать татуху “Йа Али!”. Сказал, что они переезжают в Дербент. Я спросил: «Зачем? Там же

другой менталитет, другое общество. Зачем вам это нужно? Вы же москвичи, живите, где привыкли». Они ответили: «Нет, мы переезжаем в Дербент, там бараката¹ больше». Мы им потом даже нашли квартиру. Мы всё делали для них. В какой-то момент они без причины отказались от шиизма и стали негативно высказываться о тех, кто им помогал. Потом просто пропали. Может показаться, что это все случайно вышло. А я считаю, что они точно так же до этого перебрали кучу других религий и когда поняли, что им это не по душе, легко и просто отказались. Как в магазин сходили!» (ПИМА 2025с).

Характерно то, что русские конвертиты, принявшие ислам больше 10 лет назад, уверенно говорили, что именно новые русские лица в шиизме вызывают у них наибольшие подозрения:

«Я думаю, что эта проблема актуальна не только для России, но и для других стран, Западной Европы и Америки тоже. Я уже привык к этому, но все равно с подозрением отношусь к тем русским, кто проявляет интерес к шиизму сегодня. Это уже начинает походить на моду. Да, всегда есть нормальные люди, которые интересуются религией, но в большинстве случаев я сталкиваюсь с неадекватным поведением» (ПИМА 2025d).

На данный момент русские шииты-конвертиты в Москве оказываются в уникальной ситуации «меньшинства внутри меньшинства», где их религиозная и культурная идентичность сталкивается с множеством препятствий: от языкового барьера до этнической замкнутости традиционных джамаатов. Этой ситуации противопоставляются примеры некоторых респондентов, которые успешно интегрировались в шиитские сети. Позитивным трендом также является постепенное формирование русскоязычного поля шиитских джамаатов Москвы, которое может уменьшить культурную дистанцию между русскими конвертитами и мигрантами второго-третьего поколения: русскоязычная среда выступает мостом, воспроизводит практики и дискурсы, ориентированные на новых людей в религии. Одновременно роль русскоязычных образовательных инициатив в лице деятельных «кибермуджахидов» усиливает механизм адаптации и самообучения новых членов общин (Сеитов 2023а: 203).

Заключение

У русских шиитов-конвертитов, опрошенных в Москве, начало духовного пути обычно начинается с внутреннего запроса и продолжается посредством длительного сравнительного изучения религиозных традиций по доступным в публичном пространстве источникам. Одной из «точек бифуркации» в конверсии часто становятся русскоязычные шиитские ресурсы или непосредственная встреча с практикующим верующим, где рациональные доводы сопряжены с сильными индивидуальными ритуально-эмоциональными переживаниями.

Принятие шиизма открывает индивиду последовательность включений: освоение религиозных практик, приобретение языковых компетенций, вхождение в религиозно-сетевые связи. Границы между «старой» и «новой» идентичностью, как показывают ответы респондентов, остаются проницаемы, но по мере углубления практики наблюдается постепенная реконфигурация привычек и ценностей. Важно, что городская повседневность в большинстве случаев сохраняет некоторые

¹ В пер. с арабского «божественная благодать».

«старые» социальные связи не-исламского окружения; религия встраивается в триады «работа — семья — религия». Случаи полной изоляции в не-исламской среде практически не встречаются, а сокрытие веры (такой) в кругу «светских» друзей и родственников применяется как практическое поддержание прежних социальных связей и не требуется, если окружение оценивается респондентом как толерантное.

Соотношение этнической и религиозной идентичностей в ответах респондентов, если обращаться напрямую к их нарративам конверсии на предмет «сторонних» действующих лиц, оказывается текучим и варьирует по двум основным сценариям. В ряде случаев наблюдается доминирование исламской идентичности, интенсивная практическая вовлеченность и плотные связи с мусульманской средой; идеальная конфигурация предполагает не только интеграцию в русскоязычные джамааты, но и включение в ирано-азербайджанские сети, овладение языком и трансформацию образа жизни, при этом религиозные нормы доминируют над культурным бэкграундом без явного отвержения этнического «я», чуть реже сопровождается умеренной автостереотипизацией русской культуры как предмета исправления через ислам и усилением социальной дистанции от не-мусульманского окружения:

«А зачем мне акцентировать свое внимание на происхождении? Нет же такого, что я раньше держал ложку по-русски, а теперь по-шиитски. Вот то, что больше не пью и не прелюбодействую, это хорошо. Это в нашем обществе давно надо исправлять. Я считаю, что ничего “исконно русского” в водочных увеселениях нет, мы только выиграем, если найдем в исламе для себя иной образ жизни» (ПМА 2024а).

«Многие думают, что трагедия неофита сводится, например, к моей вот истории: семья и общество отвернулось от меня, потому что я новообращенный, тяжело быть русским мусульманином. Общество в принципе давным-давно отвернулось от всех шиитов, равно как и убило когда-то имама Хусейна. Проблемы новообращенных — это те же проблемы, что и у всех шиитов» (ПМА 2025с).

«Я понимаю, что быть русским мусульманином-шиитом сложно. Мой сын, Егор, тоже шиит. Он ещё учится в школе, но, возможно, скоро столкнётся проблемой выбора жены, думаю, будет искать русскую шиитку, как и он сам» (ПМА 2024d).

В иных случаях наблюдается надлом и выход: идентичность остаётся нестабильной — от романтической идеализации до «постконверсионного синдрома» (Рязанова 2023: 71–73) — и перспективы интеграции ограничены; возможны компромиссные стратегии («я мусульманин только в соответствующей среде»), акцентуация этнической самости и самоэкзотизация, ментальная сегментация ролей, а в крайнем исходе — частичный или полный уход из религии.

Иллюстративный подвариант компромисса заключается в минимальном наборе обрядов при активном самообразовании, комфортное существование в обеих социальных средах и согласованные семейные отношения, где религиозность не становится всеобъемлющим требованием для себя и окружающих: «Для меня важный вопрос — что значит быть шиитом. Знаешь, как нам быть? Я думаю, нам следует помнить о нашем Имаме и быть преданными ему, ожидая его наставлений. Но лично мне не хватает усердия в исполнении своих обязанностей. Будучи не самым лучшим практиком, я понимаю, что настоящий шиит — это тот, кем я сейчас не являюсь. Сейчас в моей жизни не хватает этих элементов, но и трагедии я в этом не вижу» (ПМА 2025b).

Источники и материалы

Бахрани 2021 — Тафсир Бурхан / Переводчик Амин Рамин. Санкт-Петербург, 2021.

Иванов 2014 — Радикальный ислам среди русских Поволжья и его последствия // Российский институт стратегических исследований. Аналитика [электронный ресурс]. 22.01.2014. <https://riss.ru/news/analysis/radikalnyy-islam-sredi-russkikh-povolzhya-i-yego-posledstviya/> (дата обращения: 21.09.2025).

Патриархия.ру 2014 — Декларация русской идентичности // Патриархия.ру [электронный ресурс]. 12.11.2014. <https://www.patriarchia.ru/article/96011> (дата обращения: 08.09.2025).

ПМА 2024a — Материалы полевых исследований автора. Онлайн-интервью с Александром (Али), 27 лет. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2024.

ПМА 2024b — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Даниилом (не брал исламское имя), 34 года. Записано Е. Крыковым в Хусейние Фатима Захра (а), ул. Иловайская д. 1 стр. 1, Москва. 2024.

ПМА 2024c — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Денисом (Абу Талиб). Записано Е. Крыковым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2024.

ПМА 2024d — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Евгенией (Жаннат), 45 лет. Записано Э. Сеитовым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2024.

ПМА 2025a — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Хасаном (русское имя не указано по просьбе респондента), 30 лет. Записано Е. Крыковым в Хусейние Фатима Захра (а), ул. Иловайская д. 1 стр. 1, Москва. 2025.

ПМА 2025b — Материалы полевых исследований автора. Онлайн-интервью с Антоном (Али), 40 лет. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2025.

ПМА 2025c — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Владимиром (Алиреза), 43 года. Записано Е. Крыковым при личной встрече в кафе-баре «Иран» (бывш. «Парсэ»), ул. Миклухо-Маклая, 11, Москва. 2025.

ПМА 2025d — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Максимом (Абдуллах), 33 года. Записано Е. Крыковым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2025.

ПМА 2025e — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Еленой (Зейнаб), 29 лет. Записано Э. Сеитовым в Исламском Центре, Алтуфьево, Москва. 2025.

ПМА 2025f — Материалы полевых исследований автора. Интервью с Алексеем (Хасан), 31 год. Зафиксировано Е. Крыковым в мессенджере Telegram. 2025.

Рази 2010 — Путь красноречия / Перевод с арабского и комментарии Тараса Черниенко. Казань: «Идел-пресс», 2010.

Русская община — «Оскорбил православную веру». О Мансуре Гнееве // YouTube [электронный ресурс]. <https://www.youtube.com/shorts/uSC6qhrUeqw> (дата обращения: 04.09.2025).

Сафиуллина, Рогаар 2014 — Ева Рогаар: Русский ислам интеллектуален // Islam News [электронный ресурс]. 12.11.2014. <https://islamnews.ru/eva-rogaar-russkij-islam-intellektualen> (дата обращения: 27.08.2025).

Arsh313 — Альбом латвий на русском языке // Arsh313 [электронный ресурс]. <https://arsh313.com/albom-latmij-na-russkom-yazyke/> (дата обращения: 10.09.2025).

Научная литература

Излученко Т. В. Русские мусульмане: радикализация религиозных взглядов в исламе // Исламоведение. 2014. № 2. С. 26–31.

Излученко Т. В. Неэтнические мусульмане как фактор радикализации ислама // Вестник Бурятского государственного университета. Философия. 2017. № 2. С. 37–50.

Никитичева А. О. Русские мусульмане Подмоскovie: аспекты самопонимания и роль в общинах // Ислам в современном мире. 2020. Т. 16. № 3. С. 145–164. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-3-145-164>

Рагозина С. А. «Насыщенное описание» и интерпретация культур: чем сейчас полезен подход К. Гирца в изучении ислама в России // Шаги / Step. 2021. Т. 7. № 2. С. 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>

- Рязанова Э. Ф. Немцы-мусульмане в современной Германии. Кто они? М.: ООО «Садра», 2023. 184 с. (Серия: Религия в современном мире).
- Сеитов Э. «Кибермуджахиды» для «киберуммы» // Виртуальный ислам на постсоветском пространстве: киберсреда и религиозные авторитеты / под ред. З. Хабибуллиной и Э. Муратовой. Баку: AVE Print, 2023а. С. 175–205.
- Сеитов Э. Шиитские сообщества Москвы как пример параллельных этнорелигиозных джаматов // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2023б. № 41 (2). С. 101–128. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>
- Силантьев Р. А., Мальцев В. В., Саввин А. В. Основные причины вовлечения новообращённых мусульман России в экстремистскую и террористическую деятельность // Исламоведение. 2016. № 2. С. 39–45.
- Силантьев Р. А. Русские мусульмане. М.: ФГБОУ ВО МГЛУ, 2020. 478 с.
- Сиразудинова С. Неофиты в структуре радикального ислама // Россия и мусульманский мир. 2017. № 6. С. 14–25.
- Сулейманов Р. Русские мусульмане: классификация групп, проблема радикализма, отношение к ним в России // Мусульманский мир. 2015. № 4. С. 8–39.
- Яхьяев М. Я. Причины радикализации ислама в современном мире // Исламоведение. 2012. № 2. С. 4–14.
- Barbour J. *Version of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. Charlottesville: University Press of Virginia, 1994. 238 p.
- Deeb L. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press, 2006. 263 p.
- Gooren H. Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Situational Factors // *Journal of Missiological and Ecumenical Research*. 2005. Vol. 34. № 2. P. 149–166.
- Gooren H. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan, 2010. 263 p. <https://doi.org/10.1163/1572543054068514>
- Harding S. Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion // *American Ethnologist*. 1987. Vol. 14. № 1. P. 167–182. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00100>
- Lofland J., Stark R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // *American Sociological Review*. 1965. Vol. 30. № 6. P. 862–875. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Ozyurek E. *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. New York: Oxford University Press. 2014. 1–171. <https://doi.org/10.1177/003776899046003003>
- Rambo L. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change // *Social Compass*. 1999. Vol. 46. № 3. P. 259–271.
- Stolz J. Explaining religiosity: towards a unified theoretical model // *The British Journal of Sociology*. 2009. Vol. 60 (2). P. 345–376. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01234.x>
- van der Veer P. (ed.) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge, 2016. 287 p.
- Wohlrab-Sahr M. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. New York: Campus Verlag, 1999. 403 p.
- Zebiri K. *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: One World, 2008. 280 p.

References

- Barbour, J. 1994. *Version of Deconversion: Autobiography and the Loss of Faith*. Charlottesville: University Press of Virginia. 238 p.
- Deeb, L. 2006. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press. 263 p.
- Gooren, H. 2010. *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. New York: Palgrave Macmillan. 263 p.
- Gooren, H. 2005. Towards a New Model of Conversion Careers: The Impact of Personality and Situational Factors. *Journal of Missiological and Ecumenical Research* 34(2): 149–166. <https://doi.org/10.1163/1572543054068514>

- Harding, S. 1987. Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion. *American Ethnologist* 14(1): 167–182. <https://doi.org/10.1525/ae.1987.14.1.02a00100>
- Izluchenko, T. V. 2014. Russkie musul'mane: radikalizatsiia religioznykh vzglyadov v islame [Russian Muslims: Radicalization of Religious Views in Islam]. *Islamovedenie* 2: 26–31.
- Izluchenko, T. V. 2017. Neetnicheskie musul'mane kak faktor radikalizatsii islama [Non-Ethnic Muslims as a Factor of Islam's Radicalization]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofii* 2: 37–50.
- Lofland, J., and N. Skonovd. 1981. Conversion Motifs. *Journal for the Scientific Study of Religion* 20(4): 373–385. <https://doi.org/10.2307/1386185>
- Nikiticheva, A. O. 2020. Russkie musul'mane Podmoskov'ia: aspekty samoponimaniia i rol' v obshchinakh [Russian Muslims in the Moscow Region: Aspects of Self-Understanding and the Role in Communities]. *Islam v sovremennom mire* 16(3): 145–164. <https://doi.org/10.22311/2074-1529-2020-16-3-145-164>
- Ozyurek, E. 2014. *Being German, Becoming Muslim: Race, Religion, and Conversion in the New Europe*. New York: Oxford University Press. 171 p. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691162782.001.0001>
- Ragozina, S. A. 2021. “Nasyshchennoe opisanie” i interpretatsiia kultur: chem seichas polezen podkhod K. Girtsa v izuchenii islama v Rossii [“Thick Description” and Interpretation of Cultures: Why Geertz's Approach is Useful Now in the Study of Islam in Russia]. *Shagi / Step* 7(2): 115–135. <https://doi.org/10.22394/2412-9410-2021-7-2-115-135>
- Rambo, L. 1999. Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change. *Social Compass* 46(3): 259–271. <https://doi.org/10.1177/003776899046003003>
- Ryazanova, E. F. 2023. *Nemtsy-musul'mane v sovremennoi Germanii. Kto oni?* [German Muslims in Contemporary Germany: Who Are They?]. Moscow: Sadra. 184 p.
- Seitov, E. 2023a. “Kibermudzhakhidy” dlia “kiberummi” [“Cyber-Mujtahids” for the “cyber-Umma”]. In *Virtual'nyi islam na postsovet'skom prostranstve: kibersreda i religioznye avtoritety* [Virtual Islam in the Post-Soviet Space: Cyber Environment and Religious Authorities]; ed. Z. Khabibullina and E. Muratova. Baku: AVE Print. 175–205.
- Seitov, E. 2023b. Shiitskie soobshchestva Moskvyy kak primer parallel'nykh etnoreligioznykh dzhamaatov [Shi'i Communities of Moscow as an Example of Parallel Ethno-Religious Jamaats]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 41(2): 101–128. <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2023-41-2-101-128>
- Silantieva, R. A. 2020. *Russkie musul'mane* [Russian Muslims]. Moscow: FGBOU VO MGLU. 478 p.
- Silantieva, R. A., V. V. Maltsev, and A. V. Savvin. 2016. Osnovnye prichiny vovlecheniia novoobrashchennykh musul'man Rossii v ekstremistskuiu i terroristicheskuiu deiatel'nost' [Main Reasons for Involvement of New Converts to Islam in Russia in Extremist and Terrorist Activity]. *Islamovedenie* 2: 39–45.
- Sirazhudinova, S. 2017. Neophity v strukture radikal'nogo islama [Neophytes in the Structure of Radical Islam]. *Rossiia i musul'manskii mir* 6: 14–25.
- Stolz, J. 2009. Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model. *The British Journal of Sociology* 60(2): 345–376. <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01234.x>
- Suleimanov, R. 2015. Russkie musul'mane: klassifikatsiia grupp, problema radikalizma, otnoshenie k nim v Rossii [Russian Muslims: Classification of Groups, the Problem of Radicalism, Attitude to Them in Russia]. *Musul'manskii mir* 4: 8–39.
- van der Veer, P. (ed.). 1996. *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge. 287 p.
- Wohlrab-Sahr, M. 1999. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA* [Conversion to Islam in Germany and the USA]. New York: Campus Verlag. 403 p.
- Yakhyayev, M. Ya. 2012. Prichiny radikalizatsii islama v sovremennom mire [Causes of Radicalization of Islam in the Contemporary World]. *Islamovedenie* 2: 4–14.
- Zebiri, K. *British Muslim Converts: Choosing Alternative Lives*. Oxford: One World. 280 p.

ВОСТОКОВЕДЕНИЕ

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/289-301

Научная статья

© Е. А. Болашенко

АКЦИЯ “ТОЧИКОНА МЕПУШЕМ!” («ОДЕВАЕМСЯ ПО-ТАДЖИКСКИ!»): МНЕНИЯ ЗА И ПРОТИВ

В современном Таджикистане особое внимание уделяется внешнему виду граждан. В 2018 г. в стране были изданы иллюстрированные памятки по рекомендованной одежде: инструкция для учащихся и преподавателей (“Дастурамали либосҳои тавсиявӣ барои хонандагону донишҷӯён ва омӯзгорони муассисаҳои таълимии Ҷумҳурии Тоҷикистон”), а также отдельная инструкция для девушек и женщин (“Дастурамали либосҳои тавсиявӣ барои духтарон ва занон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон”). С начала 2020-х гг. каждую весну с 1 марта по 31 мая в Таджикистане проводится акция “Тоҷикона мепушем!” («Одеваемся по-таджикски!»), инициированная Комитетом по делам женщин и семьи. Жительниц страны призывают носить национальные костюмы из атласа и адраса и платья с яркой вышивкой — чаканы. Репортажи о девушках в национальных нарядах, организованно проходящих по улицам городов в разных частях страны, появляются как на государственных и региональных телеканалах, так и на веб-сайтах учебных заведений. Мы рассмотрим доводы сторонников и противников этой инициативы, определим, какие слои населения оказались в наибольшей степени затронуты ею, и обозначим трудности воплощения изначальной идеи в реальность. Также мы выясним, какая одежда считается в сегодняшнем Таджикистане «чуждой», и насколько доступна и комфортна рекомендованная национальная одежда. Особый интерес для нас будут представлять отражение акции “Тоҷикона мепушем!” в медиапространстве и реакция интернет-пользователей на неё.

Ключевые слова: Центральная Азия, постсоветский Таджикистан, этнография, культура, национальный костюм

Ссылка при цитировании: Болашенко Е. А. Акция “Тоҷикона мепушем!” («Одеваемся по-таджикски!»): мнения за и против // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 289–301.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/289-301

Original article

© *Ekaterina Bolashenkova***THE “WE DRESS THE TAJIK WAY!” CAMPAIGN: PRO ET CONTRA**

In present-day Tajikistan, special attention is paid to the appearance of its citizens. In 2018, two illustrated manuals on recommended clothing were published: instructions for students and teachers, and special instructions for girls and women. Every spring since the early 2020s, the “We dress the Tajik way!” (“Тоҷикона менӯшем!”) campaign, initiated by the Committee for Women and Family Affairs, has been held in the country. From March 1 to May 31, female residents are encouraged to wear national costumes made of satin and adras fabric, as well as dresses with colorful embroidery known as chakans. News reports of ladies in traditional costumes marching in an organized manner along the streets in various parts of the country are shown on state and regional television channels, as well as websites of universities. The author will study the arguments both for and against this initiative, find out which population segments are most affected by it, and outline the difficulties in turning the original concept into reality. The article will also deal with problems such as what clothes are considered “alien” in modern Tajikistan, and how affordable and comfortable the recommended national clothes are. Another matter of interest is the media coverage of the campaign, and Internet users’ reaction to it.

Keywords: Central Asia, post-Soviet Tajikistan, ethnography, culture, national dress

Author Info: Bolashenkova, Ekaterina A. — Senior Lecturer, Saint Petersburg University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: e.bolashenkova@spbu.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-3541-3129>

For citation: Bolashenkova, E. A. 2026. The “We Dress the Tajik way!” Campaign: Pro et Contra. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 289–301.

Обращение к национальным символам — один из важных элементов внутренней политики современного Таджикистана. Это проявляется в особенном отношении к литературному наследию (например, издание поэмы «Шахнаме» большими тиражами и съёмки посвящённой ей детской телепередачи «Шохасари безавол»¹), историческим личностям (открытие памятника Киру Великому в Душанбе), доисламским традициям (празднование дней Навруз, Тиргон, Мехргон и Сада на государственном уровне). Вероятно, в этом ряду можно рассматривать и такое явление, как попытка популяризации национальной одежды среди населения страны.

Мы изучим ситуацию, опираясь главным образом на изданные в Таджикистане государственные инструкции по внешнему виду для граждан, материалы прессы и реакцию интернет-пользователей на них. Кроме того, мы воспользуемся этнографическими исследованиями традиционного костюма и работами, посвящёнными современной модной индустрии Таджикистана. Дополнительными штрихами станут ответы наших респондентов, заполнивших онлайн-опросник.

В 2018 г. была опубликована инструкция по рекомендованной одежде для школьников, студентов и преподавателей учебных заведений, разработанная Министерством

¹ «Бессмертный шедевр».

образования и науки Республики Таджикистан: «Дастурамали либосҳои тавсиявӣ барои хонандагону донишҷӯён ва омӯзгорони муассисаҳои таълимии Ҷумҳурии Тоҷикистон» (Дастурамали 2018). Это 236-страничное издание с большим количеством цветных иллюстраций вышло тиражом 5000 экземпляров. Его полный текст размещён в сети и доступен для ознакомления. Инструкция содержит шесть глав, которые, в свою очередь, состоят из довольно детально прописанных разделов. Так, первая глава, посвящённая одежде для учащихся школ, содержит отдельные разделы о зимней одежде, одежде на первую половину весны и вторую половину весны. Внутри каждого раздела перечисляются предметы одежды и аксессуары, разрешённые девочкам (барои духтарон) и мальчикам (барои писарон), причём в тексте может особо проговариваться добровольность некоторых деталей одежды для учащихся из горных районов: «Барои хонандагони минтақаҳои кӯҳистон — ихтиёрӣ» (Дастурамали 2018: 56). Предусмотрены даже малейшие детали: например, инструкция позволяет девочкам во второй половине весны украшать волосы лентами белого, синего или красного цветов: «Духтарон метавонанд ба мӯйи худ лентаи ороишии сафед, кабуд ва ё сурх банданд» (Дастурамали 2018: 56). Есть в инструкции и запреты: приходить в школу в рваной одежде, спортивной форме, в вещах с надписями и флагами других государств, для мальчиков — приходить нестриженными, небритыми, с длинными ногтями (Дастурамали 2018: 64). Отдельные главы посвящены также внешнему виду студентов и студенток профессиональных училищ, вузов, одежде для работы в лабораториях и на разного рода практических занятиях, внешнему виду преподавателей и тренеров, одежде для праздничных дней и, наконец, одежде, рекомендованной для сотрудников центрального аппарата Министерства образования и науки и связанных с ним учреждений.

В том же году увидела свет отдельная, 368-страничная инструкция по рекомендованной одежде для девочек и женщин, разработанная Министерством культуры: «Дастурамали либосҳои тавсиявӣ барои духтарон ва занон дар Ҷумҳурии Тоҷикистон». Издание вышло тиражом всего 300 экземпляров и стоило 110 сомони (это достаточно высокая цена, на что указывали многие интернет-пользователи). В сети нам удалось найти отдельные фотографии и выдержки из книги. Среди прочих тем инструкция содержит рекомендации для невест, рекомендации к праздникам Навруз и Мехргон, рекомендации для женщин, работающих в госструктурах, рекомендации по одежде для выходных дней. Целевая аудитория издания обширна: это девочки и женщины в возрасте от 7 до 70 лет (Asiaplustj 2018). Инструкция состоит из шести глав и одиннадцати разделов, а представленная в ней одежда подразделяется на формальную, праздничную, развлекательную, отраслевую (униформу), театральную, повседневную, домашнюю, производственную, сезонную и церемониальную (Khovar 2023). В одиннадцатом разделе перечисляется нежелательная женская одежда: «Для девушек и женщин не рекомендуется ношение чёрной одежды, чёрного шарфа, сатра и хиджаба, полуобнажённой европейской одежды, мини-юбок, декольте, топики, тонких платьев, открывающих тело, а также хождение в общественных местах в галошах, шлёпках, нижнем белье, ночных рубашках, нательном белье, узких брюках, открывающих видные части тела, в одежде из синтетических тканей, вредных для здоровья» (Avesta 2024).

Отдельно стоит остановиться на понятии чуждой, или чужой одежды, которое всё чаще можно услышать в сегодняшнем Таджикистане. Под таковой понимают не западную одежду (как можно было бы заключить, вспомнив, например, неодобрительное отношение к джинсам как к символу всего заграничного в советское время),

а прежде всего одежду мусульманскую. Так, президент страны Эмомали Рахмон высказался по этому поводу следующим образом: «Подражание чуждой культуре в одежде, то есть ношение чужой одежды под названием “сатр” и “хиджаб”, является еще одной актуальной проблемой для нашего общества. Отчуждение этикета и ритуалов одежды — культурное отчуждение, которое подрывает независимость мысли, национальную и культурную самобытность нации. <...> В связи с этим мы должны избегать проникновения так называемой религиозной одежды, не отвечающей нашим религиозным потребностям, чуждой нашим обычаям и культуре, чтобы защитить нашу истинность и национальные ценности» (TASS 2024). Эта позиция соответствует общей тенденции на секуляризацию и продвижение светских ценностей, которая наблюдается в постсоветском Таджикистане уже не одно десятилетие. Например, ранее в стране были введены ограничения, касающиеся празднования некоторых религиозных праздников, было запрещено исполнение азана — призыва на молитву, ограничено посещение мечетей для несовершеннолетних.

Первые упоминания об акции «Точикона мепӯшем!» в прессе, которые нам удалось найти, относятся к 2021 г. Инициатором акции стал Комитет по делам женщин и семьи (Кумитаи кор бо занон ва оила). Акция ориентирована на девушек и женщин из государственных ведомств, министерств, организаций и учреждений, а также учениц школ и студенток вузов. С 1 марта по 31 мая каждого года им предлагается отдавать предпочтение платьям из шёлковых тканей (атласа и адраса), платьям с вышивкой (чаканам) в комплекте со штанами, традиционным головным уборам — тюбетейкам. Инициатива позиционируется как рекомендательная, а её целью называется «защита национальной культуры и престижа Таджикистана в условиях глобализации» (Asiaplustj 2024).

Примечательно, что во всех изученных материалах, касающихся акции, нам удалось найти призывы к ношению только «национальной» одежды, без деления на региональные стили. Правда, в единичных публикациях кратко упоминаются достоинства согдийского атласа, хатлонских чаканов, раштской вышивки, орнаментов Гиссарской долины и ярких расцветок Бадахшана (Parstoday 2024). Однако далее авторы возвращаются к выражению «либоси миллӣ» (национальная одежда) и оперируют лишь этим, обобщённым, понятием.

В этнографических трудах, как правило, мы видим детальные описания костюмов жителей отдельных местностей: равнинных таджиков (*Старостина* 2014), горных таджиков и памирцев (*Кобилова* 2020). Внутри этих групп также выделяются свои подвиды. Так, в литературе можно встретить индивидуальные характеристики каратегинского, кулябского, гиссарского, зеравшанского, худжандского костюмов. Г. М. Майтдинова в монографии «История таджикского костюма» говорит о двух основных его вариантах: южном, или «каратегино-дарвазско-кулябско-гиссарском», и северном, или «зеравшанско-уратюбинско-канибадамско-исфаринско-аштском» (*Майтдинова* 2004 Т. 2: 73). Автор указывает на разницу в историческом развитии двух этих типов: южный комплекс, остававшийся в орбите влияния Бухарского ханства, дольше сохранял в себе архаичные черты, тогда как северный подвергся заметной вестернизации за счёт влияния России. Вот локальные различия в одних только халатах, которые фиксирует Г. М. Майтдинова: «Халаты каждой местности имели самобытные черты. Ферганские таджики носили короткие, облегающие фигуру, халаты с узкими рукавами, а таджики Гиссара и Зерафшанской долины одевали про-

сторные халаты с широкими рукавами. Халаты ферганские таджики шили из чёрных, синих, зелёных тканей, а верхняя одежда гиссарцев, самаркандцев, кулябцев была из ярких тканей. Бухарцы носили полосатые халаты с преобладающей гаммой розового и чёрного цветов» (Майтдинова 2004 Т. 2: 75). Отличались от региона к региону и популярные головные уборы: тибетейка (называемая также *туппи*, *токи*, *калпок*, *каллапуш*), аракетин, чалма, на Памире — паколь. «Тибетейки шились с плоской квадратной, плоской круглой и с конической тульей. Первая характерна для северных районов и для городов, плоская круглая — для Западного Памира, а коническая — для Бухары и юго-восточных районов. Отличались тибетейки юга и севера используемой цветовой гаммой и формой — южные всегда яркие, сохраняющие круглую твёрдую форму, северные более строгие, иногда вышивка контрастирует с фоном (белый — чёрный)» (Майтдинова 2004 Т. 2: 76).

В изученных нами публикациях об акции «Точикона мепӯшем!» не встречалось каких-либо рекомендаций участницам отдавать предпочтение орнаментам, фасонам и тканям своего родного региона. Речь идёт просто о «таджикской одежде» или «национальной одежде». Подобная тенденция к объединению и унификации вполне согласуется с понятием *вахдати миллӣ* (национальное единство), являющимся одним из важнейших ориентиров внутренней политики президента Эмомали Рахмона. Поддержание у жителей страны единой идентичности — задача, требующая значительных усилий. Несмотря на сравнительно небольшую территорию, Таджикистан представляет собой пример поразительного этнокультурного многообразия. Наряду с подгруппами северных (ходжентцы) и южных таджиков (кулябцы, гиссарцы, каратегинцы, дарвазцы), которых Л. А. Чвырь определяет как отдельные «этнизированные общности» (Чвырь 2001: 20), ярко выраженным самосознанием обладают и другие проживавшие в стране группы, например, памирские народы Горного Бадахшана. При этом названные общности также нельзя считать монолитными: внутри кулябцев выделяют, например, группы ёхсучи и сархади, внутри гиссарцев — варзобцев, ромитцев и каратагцев, внутри каратегинцев — гармцев и хайтцев (Чвырь 2001: 14).

В позднесоветские годы нередко можно было услышать выражение: «Ленинабад правит, Куляб охраняет, Памир танцует, Каратегин торгует». Этнографическое разнообразие регионов Таджикистана, являясь, с одной стороны, основанием богатого культурного наследия страны, с другой стороны, сыграло ощутимую роль в кровопролитной гражданской войне 1992–1997 гг. Силы, противостоявшие друг другу в этом конфликте, формировались именно по региональному признаку: «бадахшанцы», «гиссарцы», «гармцы». Поэтому можно предполагать, что попытка упорядочивания одежды и внешнего вида жителей сегодняшнего Таджикистана, а вместе с тем и прививания им единой национальной идентичности имеет также и внутриполитические причины.

Итак, как же выглядит акция «Точикона мепӯшем!» и каким именно образом идея популяризации национальной одежды может претворяться в жизнь? Одним из наиболее масштабных мероприятий в рамках этой акции, пожалуй, стало событие в Бохтаре в апреле 2021 г., состоявшееся по инициативе мэрии города совместно с Управлением по делам женщин и семьи Хатлонской области. Более двухсот жительниц города прошли тогда по центральной улице Бохтара. Среди участниц шествия были старшеклассницы общеобразовательных учреждений и учащиеся медицинского колледжа. По фотографиям с мероприятия можно заключить, что девушки

участвовали в нём группами по 20–30 человек, каждая из которых была одета в одинаковые костюмы: белые, жёлтые, тёмно-красные и т. п. (Asiaplustj 2021).

Отчёты о проведении акции на местном уровне можно встретить на веб-сайтах целого ряда учебных и научно-исследовательских учреждений страны. Как правило, они сопровождаются фотографиями студенток или сотрудниц в разнообразных по крою и расцветке национальных платьях, группами позирующих на фоне своего вуза или внутри здания. Если на фото присутствуют мужчины, они обычно стоят в центре группы и одеты в европейский костюм. Тексты таких репортажей составлены достаточно однотипно, а иногда даже содержат идентичные друг другу фразы, дублирующиеся от сайта к сайту. Так, в них часто пишут об «уважении к национальной культуре и славным традициям предков» (арҷ гузоштан ба фарҳанги миллӣ ва анъанаҳои неки аҷдодӣ), «поддержании на высоком уровне культуры ношения одежды» (баланд бардоштани фарҳангу маданияти либоспӯшӣ), «продвижении и поощрении ношения национальной одежды» (таблиғу ташвиқи либоси миллӣ) и «искоренении тенденции к преклонению перед чуждым» (аз байн бурдани тамоюли бегонапарастӣ) (Hgu 2024; Ied 2024; Mo.tnu 2024; Tgru 2024).

2 марта, на второй день проведения акции в 2024 г., на интернет-портале ParsToday был опубликован достаточно подробный комментарий (*тафсири*), посвящённый акции, её смыслу и целям. Приведём некоторые выдержки из него.

“Ҳадафи он ироаи либос миллӣ аст, зеро ҷаҳон миллати тоҷикро бо он мешиносад ва ба фарҳанги мунҳасир ба фарди шарқии он эҳтиром мегузорад”.

(«Цель [акции] — продемонстрировать национальную одежду, так как мир благодаря ей узнаёт таджикский народ и уважает его уникальную восточную культуру»).

“Пушидани либоси миллӣ аз шиддати вуруди либос ва фарҳанги хориҷӣ ба кишвар мекоҳад. Пушок намояндаи давлат ва миллат дар арсаи байналмилалӣ аст. Агар давлат аз як тараф бо кидосаташ шинохта мешавад: Нишон, парчам ва суруди миллӣ аз тарафи дигар бо либос ва фарҳангаш шинохта мешавад.

Аммо ахирани занону духтарони тоҷик ба далоилии камтари кадри ин сутуни муқаддаси миллатро медонанд ва арзиши миллии онро нодида мегиранд. Ба иборати дигар духтарони тоҷики бештар аз либосҳои миллӣ ба либосҳои хориҷӣ тавваҷҷуҳ мекунанд.

Як зан тоҷик набояд ба ҷои либоси миллии худаш ба либоси хориҷӣ алоқа дошта бошад, зеро ин барои мо тоҷикҳо, мардумӣ бо фарҳанги зебо ва арзишманд ҷаззобияти надорад”.

(«Ношение национальной одежды снижает интенсивность проникновения в страну иностранной одежды и культуры. Одежда представляет государство и нацию на международной арене. Если государство с одной стороны узнают по его символам: гербу, флагу и национальному гимну, то с другой — по его одежде и культуре.

Однако в последнее время таджикские женщины и девушки по разным причинам всё меньше уважают этот священный столп нации и игнорируют его национальную ценность. Иными словами, таджикские девушки предпочитают национальной одежде иностранную.

Таджикская женщина не должна вместо национальной одежды привязываться к одежде иностранной, ведь для нас, таджиков, народа прекрасной и богатой культуры, она не представляет интереса»).

Также в статье высоко оценивается инструкция по рекомендованной одежде 2018 г. и содержится призыв к должностным лицам всячески содействовать претворению этих идей в жизнь (Parstoday 2024).

При поиске названия «Точикона мепӯшем!» на платформе YouTube можно найти достаточно много коротких видеороликов продолжительностью в 1–3 минуты. Как правило, эти ролики представляют собой репортажи о проведении акции в том или ином учреждении и выкладываются региональными государственными (ТВ Душанбе) и региональными частными (Диёр ТВ, Мавджи Озод) новостными каналами, каналами учебных заведений (Худжандский медицинский колледж им. Ю. Б. Исхаки) и каналами, связанными с периодической печатью (журнал “Бонувони Тоҷикистон” / «Женщины Таджикистана»). За редким исключением (такими, как видео упомянутого выше медицинского колледжа с 42 тысячами просмотров за менее чем год), у них относительно мало просмотров (от 100 до 1300), крайне мало «лайков» и почти отсутствуют комментарии. Те же комментарии, которые нам удалось найти, демонстрируют полярные мнения: некоторые из них прославляют красоту таджикских женщин в традиционной одежде, другие говорят о предпочтительности мусульманской религиозной одежды. Поэтому в данном случае выделить какую-либо доминирующую тенденцию едва ли представляется возможным.

Разделились и мнения наших респондентов, заполнявших онлайн-опросник (ПМА 2025). Мы включили вопрос об акции «Точикона мепӯшем!» в анкету, используемую нами в рамках более широкого исследования исторической политики и исторической памяти в современном Таджикистане. Ответов информантов, высказавших свою позицию относительно акции, на данный момент удалось собрать не так много. Большинство из них мужчины и только одна из них — женщина. Мы сформулировали вопрос так: «Каково отношение к акции “Одеваемся по-таджикски!” (“Точикона мепӯшем!”) среди Ваших знакомых, в СМИ и интернет-пространстве»? и получили следующие ответы.

«Что-то слышал об акции, но не вдавался в подробности. Мои знакомые — думаю, также. В СМИ и интернет-пространстве — тоже нейтрально-негативное опять же из-за повышения роли ислама в обществе. Такая политика не особо встречает поддержки...» (Кейхан, м., 23 года).

«Я поддерживаю, мыслящих иначе за таджиков не считаю» (Нурулло, м., 22 года).

«Я поддерживаю. Мне нравится» (Нисохон, ж., 28 лет).

«Положительно» (Джамил, м., 22 года; ПМА 2025).

Как видим даже на материале этой небольшой выборки, мнения информантов кардинально рознятся. Невозможность выделить один основной общественный тренд представляется нам вполне естественным обстоятельством для современного Таджикистана. Подобную двойственность мы наблюдаем и в отношении других мер внутренней политики страны — например, коммеморативных практик, связанных с эпохой Саманидов (IX–X вв.).

Стоит подчеркнуть, что мусульманская идентичность у значительной части населения Таджикистана остаётся крайне стойкой. Несмотря на ярко выраженную се-

куляризацию во внутренней политике страны в последние годы (позиционирование хиджаба как чуждой одежды, ограничения по посещению мечетей для детей и подростков, запрет детских гуляний «Идгардак» в дни мусульманских праздников, запрет отмечать возвращение паломников из хаджа), едва ли возможно говорить о массовом отказе от религиозности среди граждан страны. Мусульманское самосознание и практики ислама являются элементом традиционной культуры и сохраняют своё значение в повседневности и быту немалого количества семей. Например, изучая реакции молодых пользователей соцсетей на возведение памятников Исмаилу Самани в разных городах страны, мы сталкивались как с воодушевлением и позитивными высказываниями светского характера, так и с критикой этих памятников через призму религии: часть пользователей называла памятники идолопоклонством (бутпарастӣ) и *ширк*ом. Наши информанты также говорили об усилении популярности ислама в обществе несмотря на официальный курс государства. Поэтому, признавая определённые успехи некоторых внутривнутриполитических мер, стоит подчеркнуть, что в таджикском обществе сегодня может существовать более одной определяющей тенденции.

Изучив материалы прессы и комментарии интернет-пользователей, мы выделили три основных вопроса, которые перечисленные меры по популяризации национальной одежды вызывают у жителей Таджикистана.

Вопрос первый: почему эта инициатива ориентирована только на женщин?

В прописанных рекомендациях мы не находим советов для мужчин. Если же на фотографиях с акции присутствуют мужчины, они всегда одеты в европейского вида костюмы с пиджаками и галстуками. В прессе периодически появлялись упоминания о возможном выпуске инструкции по рекомендованной одежде для мужчин, однако на данный момент подобное пособие так и не увидело свет (Asiaplustj 2023a). Эта особенность — одна из наиболее обсуждаемых в интернет-пространстве. Например, вот некоторые из комментариев, довольно язвительных, оставленных читателями новостного портала «ASIA-Plus» по этому поводу (авторская орфография и пунктуация сохранены):

«Достал этот феминизм! Что теперь, если гражданин мужчина, то он должен загнуться от раздумий что и как надевать? Требую подробное фото и видео информацию что, как, зачем и куда надевать мужчинам от 3 до 80 лет». Роберт Мугабе.

«В принципе неплохо, если это носит рекомендательный характер. Да кстати, а почему чапан, шаравары и чалму не ввели для мужчин? Вместо носков портянки, вместо туалетной бумаги сухая глина». Евро.

«Братан правильно говоришь а че все наше начальство в галстуках ходят а наши девушки в атлас должны пускай галстук снимут и в чапанах сидят откуда нашли что галстук и костюм наша национальная одежда ну почему всегда ничего у народа не спросив принимают такие правила и законы». Tajik.

«Почему мужчины ходят в ЕВРОПЕЙСКОЙ одежде и джинсах, с выпирающими причиндалами?! Где для них рекомендации?». Рано.

«А нижнее белье, носить? Если есть разрешение, то какое белье в будни, по выходным, на мероприятия? А что только женщины. Давайте в целях пропаганды национальной одежды добровольно принудите и мужчин носить чапан, тюбтейку и т.д. И пусть вместо пиджаков галстуков туфель, нац. одежду будет носить каждый считающий себя истинным Таджикиком. Пусть руководители покажут пример простым, бедным гражданам». Factor (Asiaplustj 2018).

Б. Саидова, исследовавшая роль народного костюма в современной модной индустрии Таджикистана и защитившая в 2022 г. диссертацию об исторической трансформации национального женского костюма (Саидова 2022б), объясняет это обстоятельство большей свободой для творчества и декора, которую дизайнеру предоставляет именно женская одежда: «В коллекциях современных таджикских кутюрье явно преобладают изделия, предназначенные именно для женщин, которые по своему количеству значительно превосходят мужские. Мужские костюмы скорее являют собой исключение, нежели правило. Происходит это и оттого, что женский костюм является объектом более сложного декора, который возможно всякий раз значительно разнообразить. Современный же мужской костюм основан на более лаконичных и строгих формах, которые не требуют украшения, если не считать сценического образа» (Саидова 2022а: 329).

Вопрос второй: насколько национальная одежда доступна населению с финансовой точки зрения?

Журналисты подсчитали: на комплект, включающий платье и штаны из адраса, потребуется 8 метров ткани. Цена за один метр может составлять от 20 до 50 сомони. Пошив обходится в 150–200 сомони. Дополнительно иногда покупают бусины и декорируют воротник и рукава. Полная стоимость комплекта может достигать 450–500 сомони. Что касается кардиганов с ручной вышивкой, то стоимость такого наряда может составлять 1000 сомони (Asiaplustj 2023a). При этом размер средней номинальной заработной платы в Таджикистане на конец 2024 г. составлял 2628,90 сомони, а минимальная заработная плата и вовсе равнялась 800 сомони (Asiaplustj 2025). Как видим, даже один наряд может стать существенной (если не недоступной вовсе) статьёй расходов для семей со средним или низким достатком. Например, в случае с акцией в Бохтаре в администрации города рассказали, что наряды были сшиты за счёт самих девушек (Asiaplustj 2021). Если же учесть, что национальную одежду рекомендуется носить в течение трёх месяцев, с марта по май, то едва ли одного костюма будет достаточно. Скорее всего, приобретать потребуется не меньше трёх-четырёх нарядов, что приведёт к увеличению трат в несколько раз.

Вопрос третий: насколько рекомендованная одежда комфортна для повседневной носки?

Национальную одежду рекомендуется носить с 1 марта по 31 мая. Ранней весной в Таджикистане может быть ещё довольно холодно и даже может идти снег (а в некоторых горных районах снег лежит даже летом). Фотографии молодых девушек в лёгких платьях, в холодную погоду приветствующих на улице высокопоставленных лиц, одетых в куртки, не раз возмущали таджикских интернет-пользователей. В ряде случаев местным властям даже приходилось удалять эти изображения из-за негодования в комментариях. Подобные церемонии происходили не только в столице и были приурочены не только к торжественным поводам: например, пресса писала о девушках, вынужденных мёрзнуть на открытии школы в Пенджикенте или открытии ветеринарной аптеки в Кангурте (Asiaplustj 2019). Как видим, удобство рекомендуемой одежды и соответствие её сезону, в которой её требуется носить, представляет собой немаловажную проблему.

При этом нельзя отрицать, что традиционные фасоны, узоры и расцветки при должном переосмыслении современными дизайнерами могут иметь большой потенциал для модной индустрии. Исследователи таджикстанской моды отмечают

целый ряд перспективных дизайнеров нового поколения, черпающих вдохновение в прошлом и при этом добивающихся значительных успехов у сегодняшней публики в Таджикистане и за его пределами. Зачастую эти дизайнеры пытаются объединить европейский крой с традиционными таджикскими элементами декора. Так, директор модного объединения «Хафт Пайкар», мастер золотошвейной вышивки *зардузи* Мукарамма Кайюмова разработала пособие для мастеров, в котором предприняла попытку систематизировать традиционные орнаменты. Для этого автор изучала материалы древних и раннесредневековых стенных росписей и артефактов Ирана и Центральной Азии. М. Кайюмова также даёт мастерам методические указания, касающиеся выбора цвета изделий. По мнению исследовательницы таджикского костюма Б. Саидовой, на сегодняшний день М. Кайюмова — единственный дизайнер Таджикистана, попытавшийся обосновать свой подход к современной моде не только практикой, но и теоретическими разработками (Саидова 2022а: 328).

Другому дизайнеру, Мавлюде Хамраевой, принадлежит коллекция «Авеста», а также разработка униформы для национальной авиакомпании «Сомон Эйр», которая, по замыслу автора, была вдохновлена образами и ценностями зороастризма. Ещё один известный дизайнер, Хуршед Сатторов, является автором нескольких модных коллекций, вдохновлённых придворной роскошью средневековых Бухары и Самарканда, а одним из наиболее масштабных его показов стало «Чакан-шоу» 2019 г. с сорока нарядами, украшенными ручной вышивкой. Дизайнер Нафиса Имранова, родом из Хорога, фокусируется преимущественно на локальной одежде Бадахшана, а её первая коллекция получила название «Кӯҳҳои Помир» («Памирские горы») (Саидова 2022а: 328).

При этом исследователи отмечают и ряд серьёзных проблем, с которыми приходится сегодня сталкиваться модной индустрии Таджикистана для выхода на мировой уровень. Среди них: трудности при обучении мастериц новым технологиям, а также необходимость использовать экологически чистые волокна и натуральные красители, отвечающие высоким стандартам (Саидова 2022б).

Ещё одним вызовом для создателей одежды является необходимость сохранять традиционный крой, декор и колорит и при этом проявлять авторский почерк, индивидуальный стиль модельера и его команды. Традиционно народное искусство не демонстрировало личность мастера, а используемые им узоры и орнаменты несли в себе универсальные смыслы. Сегодня же модельеры стремятся найти свой собственный путь, оставаясь при этом в рамках традиции. Некоторые из них могут привносить в свои работы современные тенденции, а также адаптировать элементы арабской, иранской, афганской, пакистанской и индийской одежды, с которыми они знакомятся благодаря телевидению и интернету (Саидова 2022б: 102). Подобные изделия порой называют «нео-народным костюмом» или «нео-фолк костюмом». Они довольно популярны у молодых девушек, артистов, звёзд шоу-бизнеса.

Основные тенденции, которым отдают предпочтение дизайнеры современного Таджикистана — полихромность, многослойность и декоративная вышивка (Саидова 2022б: 106). Продолжают широко использоваться древние орнаменты, причём их изначальные магические функции не забыты и ныне. Распространены розетки (символизирующие солнце, космос, круговорот явлений во Вселенной), растительные и особенно цветочные мотивы (символизирующие плодородие и красоту), геометрические фигуры (треугольные обереги — *туморы*, разного вида кресты — *чархи*

фалак — символизирующие мироздание, параллельные линии, символизирующие бегущую воду). Реже встречаются изображения животных. Это может быть лев, олень, птицы, рыбы. Почти не появляются в работах модельеров изображения человеческих лиц и надписи — элементы, весьма популярные в современной западной моде. В цветовой палитре преобладают белый, чёрный, зелёный, жёлтый и красный цвета. Нередко модельеры руководствуются не только эстетическими соображениями, но и действительно верят в магическую силу используемых ими элементов. Например, среди работ Хуршеда Сатторова, представленных им в 2018 г. на фестивале «Azerbaijan Fashion Week» в Баку, был костюм певца с вышитым на нём перцем — *каламфур*. Этот мотив традиционно считался оберегом, защищавшим от сглаза и злых духов. По признанию самого дизайнера, этот элемент был выбран для костюма не случайно: он призван защищать артиста от дурного глаза (Саидова 2022б: 109). Согласно Дилшоду Рахими, заведующему Центром культурного наследия таджиков Научно-исследовательского института культуры и информации и обладателю внушительной коллекции таджикских тюбетеек, существует поверье: всё острое оберегает от злых духов. Именно поэтому предки таджиков клали рядом с колыбелью младенца острый перец, лук или чеснок. А вот малую популярность зооморфных и антропоморфных элементов в дизайне современных изделий можно объяснить другим старинным поверьем: в дом с такими изображениями никогда не придут ангелы. Эксперт выражает надежду, что мастера продолжают изготавливать изделия в традиционном духе, а у покупателей будет на них спрос, а также выражает сожаление из-за обилия сделанных в Китае тюбетеек из синтетических тканей, представленных сегодня на таджикском рынке (Asiaplustj 2023б).

В заключение отметим: акция «Точикона мепӯшем!» — один из наглядных и ярких шагов в рамках внутренней политики Таджикистана, направленный на создание и поддержание единой национальной идентичности среди жителей страны. При условии привлечения талантливых дизайнеров и грамотной рекламе это начинание, на наш взгляд, может способствовать распространению моды на традиционную одежду, в том числе среди молодого поколения. Однако на данный момент в этой инициативе можно найти и слабые места, среди которых: выборочность её целевой аудитории, финансовая недоступность для значительной части семей вследствие дороговизны материалов и неудобство одежды для повседневной носки в рекомендованные месяцы года.

Источники и материалы

Дастурамали 2018 — Дастурамали либосҳои тавсиявӣ барои хонандагону донишҷӯён ва омӯзгорони муассисаҳои таълимии Ҷумҳурии Тоҷикистон [Инструкция по рекомендованной одежде для школьников, студентов и преподавателей учебных заведений Республики Таджикистан]. Душанбе: ЭР-граф, 2018. 236 с.

ПМА 2025 — Материалы полевых исследований автора; анкетирование с помощью онлайн-опросника, 2025 г. https://docs.google.com/forms/d/e/1FAIpQLSejYmjuWopoGle_1YUILsQ9fP18ort_qIg78Y87t4XcABPpQ/viewform

Asiaplustj 2018 — Минкультуры придумало, что должны носить женщины: Нет мини-юбкам, чёрным платкам и галошам // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/life/culture/20180319/minkulturi-bridumalo-cto-dolznyi-nosit-zhentshini-net-mini-yubkam-chernim-platkam-i-galosham> (дата обращения: 17. 05. 2025).

Asiaplustj 2019 — Таджикистанцев возмутила фотография девушек в летних платьях, встре-

- чающих чиновников // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20191130/tadzhikistantsev-vozmutila-fotografiya-devushek-v-letnih-platyah-vstrechayutshih-chinovnikov> (дата обращения: 19.05.2025).
- Asiaplus 2021 — «Оденемся по-таджикски». В Бохтаре прошла акция по пропаганде таджикской одежды // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/life/culture/20210422/odenemnya-po-tadzhikski-v-bohtare-proshla-aktsiya-po-propagande-tadzhikskoi-odezhdi> (дата обращения: 19.05.2025).
- Asiaplustj 2023a — В Таджикистане проходит акция «Одеваемся по-таджикски». Почему она касается только женщин? // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20230316/v-tadzhikistane-prohodit-aktsiya-odevaemnya-po-tadzhikski-pochemu-ona-kasaetsya-tolko-zhentshin> (дата обращения: 17.05.2025).
- Asiaplustj 2023б — О чём говорит таджикская тубетейка? // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://www.asiaplustj.info/ru/news/life/culture/20231212/o-chem-govorit-tadzhikskaya-tyubeteika> (дата обращения: 21.09.2025).
- Asiaplustj 2024 — В Таджикистане с 1 марта в госучреждениях женщинам предложили носить национальные платья. Зимой, когда нет света и тепла... // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20240301/v-tadzhikistane-s-1-marta-v-gosuchrezhdeniyah-zhentshinam-predlozhili-nosit-natsionalnie-platya-zimoi-kogda-net-sveta-i-tepla> (дата обращения: 17.05.2025).
- Asiaplustj 2025 — Зарплаты в Таджикистане: у кого самая высокая и самая низкая? // Интернет-портал «ASIA-Plus» [электронный ресурс]. <https://asiaplustj.info/ru/news/tajikistan/society/20250204/kakie-zarplati-v-tadzhikistane> (дата обращения: 19.05.2025).
- Avesta 2024 — В Душанбе обсудили правила стиля и продвижения национальной одежды // Интернет-портал «Avesta» [электронный ресурс]. <https://avesta.tj/2024/03/19/v-dushanbe-obsudili-pravila-stilya-i-prodvizheniya-natsionalnoj-odezhdy/> (дата обращения: 19.05.2025).
- Hgu 2024 — Точикона мепушем // Веб-сайт Худжандского государственного университета им. Б. Гафурова [электронный ресурс]. <https://www.hgu.tj/news/post/toikona-mepusem.html> (дата обращения: 17.05.2025).
- Ied 2024 — Точикона мепушем // Веб-сайт Института экономики и демографии Национальной академии наук Таджикистана [электронный ресурс]. <http://ied.tj/tg/tochikona-mepushem-0> (дата обращения: 17.05.2025).
- Khovar 2023 — «Одеваемся по-таджикски». Под таким названием по всему Таджикистану представляется культура ношения одежды // Интернет-портал «Khovar» [электронный ресурс]. <https://khovar.tj/rus/2023/03/odevaemnya-po-tadzhikski-pod-takim-nazvaniem-po-vsemu-tadzhikistanu-predstavlyaetsya-kultura-nosheniya-odezhdy/> (дата обращения: 19.05.2025).
- Mo.tnu 2024 — Точикона мепушем // Веб-сайт Факультета международных отношений Таджикского национального университета [электронный ресурс]. <https://mo.tnu.tj/tj/to-ikona-mepushem/> (дата обращения: 19.05.2025).
- Parstoday 2024 — Тафсир: Точикона мепушем // Интернет-портал «ParsToday» [электронный ресурс]. https://parstoday.ir/tg/news/tajikistan-i112324-Тафсир_Точикона_мепушем (дата обращения: 19.05.2025).
- TASS 2024 — В Таджикистане официально запретили носить чуждую культуре народа одежду // Интернет-портал TASS [электронный ресурс]. <https://tass.ru/obschestvo/21158271> (дата обращения: 17.05.2025).
- Tgpi 2024 — ДДЮТ: Точикона мепушем! // Веб-сайт Таджикского государственного педагогического университета им. С. Айни [электронный ресурс]. https://tgpu.tj/index.php?option=com_content&view=article&id=4354%3A2024-03-18-05-11-42&catid=293%3Akhabar&lang=tj (дата обращения: 19.05.2025).

Научная литература

- Кобилова М. П. Общие черты и региональные особенности традиционной мужской одежды таджиков // Историк (Муаррих). 2020. № 1 (21). С. 168–172. <https://istorik.tarena.tj/sites/default/files/Book-Istorik/2020/1234.pdf#page=168>
- Майтдинова Г. М. История таджикского костюма. Том II. Средневековый и традиционный костюм. Душанбе, 2004. 254 с.
- Саидова Б. Историческая роль народного костюма таджиков в развитии модной индустрии в Таджикистане // Вестник Педагогического университета. 2022а. № 2 (97). С. 326–330.
- Саидова Б. Х. Историческая трансформация национального женского костюма в контексте этногендерных изменений в Таджикистане в XX–XXI веках. Дисс. канд. ист. наук. Душанбе, 2022б. 200 с.
- Старостина О. В. Традиционный женский костюм равнинных таджиков (конец XIX — начало XX века) // Таджики: история, культура, общество / сост. Р. Р. Рахимов. СПб: МАЭ РАН, 2014. С. 366–403.
- Чвырь Л. А. О структуре таджикского этноса (Научная и народная точка зрения) // Расы и народы. 2001. № 27. С. 9–21.

References

- Chvyr, L. A. 2001. O strukture tadjihskogo etnosa (Nauchnaya i narodnaya tochka zreniya) [On the Structure of Tajik Ethnicity (Academic and Popular Points of View)]. *Rasy i narody* 27: 9–12.
- Kobilova, M. P. 2020. Obshchie cherty i regional'nye osobennosti traditsionnoi muzhskoi odezhdy tadjikov [Common Features and Regional Features of Traditional Tajik Men's Clothing]. *Istorik (Muarrikh)* 1(21): 168–172. <https://istorik.tarena.tj/sites/default/files/Book-Istorik/2020/1234.pdf#page=168>
- Maytdinova, G. M. 2004. *Istoriia tadjihskogo kostiuma* [History of the Tajik Dress]. Vol 2. *Srednevekovi i traditsionnyi kostium* [Medieval and Traditional Dress]. Dushanbe. 254 p.
- Saidova, B. 2022a. Istoricheskaya rol' narodnogo kostiuma tadjikov v razvitii modnoi industrii v Tadjikistane [The Historical Role of the Tajik Folk Costume in the Development of the Fashion Industry in Tajikistan]. *Vestnik Pedagogicheskogo universiteta* 2(97): 326–330.
- Saidova, B. Kh. 2022b. *Istoricheskaya transformatsiya natsional'nogo zhenskogo kostiuma v kontekste etnogensdernykh izmenenii v Tadjikistane v XX–XXI vekakh* [Historical Transformation of National Women's Dress during Ethno-Gender Changes in Tajikistan in the 20th — 21st centuries]. PhD diss., A. Donish Institute of History, Archaeology and Ethnography. 200 p.
- Starostina, O. V. 2014. Traditsionnyi zhenskiy kostyum ravninnykh tadjikov (konets XIX — nachalo XX veka) [Traditional Women's Dress of Plain-Dwelling Tajiks (late 19th — early 20th centuries)]. In *Tadjiki: istoriya, kultura, obschestvo* [The Tajiks: History, Culture, Society], ed. by R. E. Rakhimov. Saint Petersburg: MAE RAN. 366–403.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/302-321

Научная статья

© Н. А. Дубова, Т. К. Кадырбекова, М. Г. Никифоров

ЗВЕЗДНОЕ НЕБО КИРГИЗОВ

Статья посвящена анализу сведений о народных астрономических знаниях киргизского народа, собиравшиеся с начала XX в. (Куфтин 1916) до современности. Благодаря поддержке РНФ (проект № 22-18-00529) в 2023–2024 гг. были предприняты две экспедиции с целью сбора новой информации. Опрошен 121 информант из различных регионов Киргизии. Опросы проводились в форме глубинного интервью по заранее разработанным анкетам, включающим 38 базовых вопросов. В результате обработки материалов анкет стало возможно определить частоты упоминания и использования звезд, астеризмов и планет, на основании чего были получены частотные профили, характерные для каждого из выделенных регионов. Базируясь на этих профилях, предложена методика оценки подобия астрономических знаний в разных регионах, которая позволила выделить наборы звезд, характеризующие «скотоводческий», «земледельческий» и «урбанистический» кластеры, которые увязываются с типами ведения хозяйства современной Киргизии. На основе предложенной ранее методики определения уровня астрономических знаний (Дубова, Никифоров 2024) были получены соответствующие оценки для каждого региона Киргизии. Наиболее высокие показатели народных знаний были обнаружены в Джалал-абадской (Аксы́йский район) и в Нарынской областях (Жумгалский район). В целом, можно утверждать, что традиционные астрономические знания лучше всего сохранились в изолированных регионах, где меньше влияние современной культуры.

Ключевые слова: Киргизия, этноастрономия, оценка уровня народных астрономических знаний, пространственное моделирование

Ссылка при цитировании: Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездное небо киргизов // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 302–321.

Дубова Надежда Анатольевна — д. и. н., главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, д. 32а). Эл. почта: dubova_n@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4340-1037>

Кадырбекова Толкунай Кадырбековна — стажер-исследователь, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, д. 32а). Эл. почта: tolgonaitime0101@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-0176>

Никифоров Михаил Геннадьевич — доцент, ФГБОУ ВО Московский государственный лингвистический университет (Российская Федерация, 119934 Москва, ул. Остоженка д. 38, стр. 1). Эл. почта: followup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3106-5854>

* Работа выполнена при поддержке Российского научного фонда (проект 22-18-00529-П).

UDC: 314.7+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/302-321

Original article

© *Nadezhda Dubova, Tolkunai Kadyrbekova, and Michail Nikiforov*

THE STARRY SKY OF THE KYRGYZ

The article analyzes information on the folk astronomical knowledge of the Kyrgyz people, collected since the beginning of the 20th century (Kuftin 1916) to the present. Thanks to the support of the Russian Science Foundation (Project No. 22-18-00529), two expeditions were undertaken in 2023–2024 to collect new information. 121 informants from different regions of Kyrgyzstan were interviewed. The surveys were conducted in the form of in-depth interviews based on pre-designed questionnaires comprising 38 basic questions. Processing the questionnaire materials made it possible to determine the frequency with which stars, asterisms, and planets were mentioned and used, and frequency profiles characteristic of each of the selected regions were obtained. Based on these profiles, a methodology is proposed for assessing the similarity of astronomical knowledge in different regions, which made it possible to identify sets of stars that characterize “pastoral”, “agricultural”, and “urban” clusters that are linked to the types of farming in modern Kyrgyzstan. Based on the previously proposed methodology for determining the level of astronomical knowledge (Dubova, Nikiforov 2024), appropriate estimates were obtained for each region of Kyrgyzstan. The “highest rates” of folk knowledge were found in Jalal-Abad (Aksy district) and Naryn regions (Zhumgal district). In general, it can be argued that traditional astronomical knowledge is best preserved in isolated regions with less influence from modern culture.

Keywords: *Kyrgyzstan, ethnoastronomy, assessment of the level of folk astronomical knowledge, spatial modeling*

Authors Info: **Dubova, Nadezhda A.** — Dr. of History, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: dubova_n@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4340-1037>

Kadyrbekova, Tolkunai K. — Trainee Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tolgonaitime0101@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0615-0176>

Nikiforov, Michail G. — Associated Professor, Moscow State Linguistic University (Moscow, Russian Federation). E-mail: followup@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3106-5854>

For citation: Dubova, N. A., T. K. Kadyrbekova, and M. G. Nikiforov. 2026. The Starry Sky of the Kyrgyz. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 302–321.

Funding: The research was supported by the Russian Science Foundation (project 22–18–00529-II).

Введение

К настоящему времени опубликовано небольшое количество трудов, которые освещают народные астрономические представления киргизов. Одним из первых исследований является работа Б. А. Куфтина (*Куфтин* 1916), которая описывает астрономические знания жителей Тургайской и Семиреченской областей, на момент исследования находившихся в составе Российской Империи. Если перейти к современным границам, то большая часть этих территорий принадлежит Казахстану и только южная часть Семиреченской области относится к части Чуйской долины, входящей в состав Кыргызстана. Здесь следует заметить, что по культурным традициям значимых отличий между населением всех этих территорий нет, а поэтому для анализа вполне можно использовать сведения об астрономических знаниях с территорий, которые относятся к современному Казахстану.

Рассмотрим какие звезды, астеризмы, созвездия и планеты упомянуты в работе Б. А. Куфтина, причем пока нас будет интересовать только факт наличия того или иного объекта, а не то, как он использовался в повседневной жизни. Например, по Полярной звезде можно было находить стороны света, а по соединению Плеяд и Луны отсчитывать месяцы лунно-звездного календаря (*Колганова* и др. 2016).

Из звезд и астеризмов в статье Б. А. Куфтина присутствуют «Уркур»¹ (Плеяды), «Сумбёле» (Сириус), «Тарозы» он же «Уч Архар» (три яркие звезды пояса Ориона, которые находятся на одной линии). «Алтын-газык» (золотой кол) и он же «Темир-газык» (железный кол) — это Полярная звезда. Расположенные недалеко от нее β и γ Малой Медведицы называются «Ак-боз-ат», «Кок-боз-ат» (белая и сивая лошадь), а более тусклые (δ , η , ζ UMi) образуют аркан, который удерживает коней вокруг кола. Из созвездий автор называет Малую и Большую Медведицу, причем семь ярких звезд последней, образующие характерный ковш, еще называются «Джетти каракчи» (семь воров), которые хотят украсть привязанных коней. Млечный Путь носит название «Кус-Джол» — Птичья дорога. Из планет, Венера чаще всего называется Чолпон или «Джарык жылдыз», что означает яркая звезда. В редких случаях Венеру по-персидски называют «Зухра». Также киргизам известен Юпитер под именем «Сары-жылдыз», что означает желтая звезда. В то же время, Юпитер так же называют «Исяк-кырган» (ослы погибли), что отсылает к легенде о погибшем караване, когда люди перепутали Юпитер с Венерой и вышли в путь ночью, а не утром.

В небольшой брошюре Х. Абишева (*Абишев* 1949), посвященной звездам, календарным вопросам и предсказанию погоды, список звезд в основном совпадает с перечнем Б. А. Куфтина, но есть дополнения и даже разночтения. Во-первых, автор приводит названия планет Меркурия и Марса, которые соответственно называются «Кичи Чолпон» (малая Венера) и «Кызыл жылдыз» (красная звезда). Кроме того, он упоминает названия созвездий: Телец — «Сэуір», Близнецы — «Босага», наиболее яркая звезда созвездия Девы² — «Сумбіле», а Сириус — «жарык жылдыз» (*Абишев* 1949: 17). Вероятно, Х. Абишев не был знаком с работой Б. А. Куфтина, который дал

¹ Представленная орфография «Уркур» не является единственно возможной. В литературе, а также у информантов из разных мест, можно встретить разные варианты произношения названия этого астеризма, например, «Уркор», «Улкер», «Улкар», «Хуркар». В данной статье мы будем придерживаться единого названия Плеяд по транскрипции Б. А. Куфтина, поскольку вариация произношения не является предметом исследования.

² Самой яркой звездой в созвездии Девы является α Девы или Спика.

очень точное и понятное объяснение, почему название Сумбиле перешло на Сириус. В подтверждение этому можно привести простой факт — в начале сентября, когда должна появляться Сумбиле наиболее яркая звезда α Девы имеет вечернюю видимость, а восходит Сириус.

Еще один набор звездных объектов содержится в работе Д. Айтмамбетова, где самыми первыми упоминаются «Алтын-казык» / «Темир-казык», «Чолпон» и «Жетиген», которые, по мнению автора, были важны в повседневной жизни (*Айтмамбетов* 1967: 191). Далее он приводит «Уркур» (Плеяды), «Уч-Архар» (Весы)¹, не идентифицированные астеризмы «Керген саба», состоящий из 4-х звезд и «Кош огуз», два названия Млечного Пути — «Саманчынын жолу» (Дорога из самана) и «Куш Жолу» (Дорога птиц) и некую «Кут жылдыз» (Счастливая звезда).

Наиболее интересная подборка сведений о звездах присутствует в работе А. А. Байбосунова (*Байбосунов* 1990), где в частности, он идентифицирует астеризм «Керген саба» с «Большим квадратом» Пегаса, «Кош огуз» с парой звезд ν и κ^2 Тельца, а некоторую яркую белую звезду «Ак жылдыз» или «Жарык жылдыз» с Вегой (α Лиры). При этом отождествление «Керген саба» со звездами α , β , γ Пегаса и α Андромеды выглядит убедительным, хотя и основано на описании одного информанта, а два остальных вызывают вопросы. Также в этой работе описан астеризм Тотай Мерген, имеющий отношение к Уч-Архар.

В работе Н. Алимбая с соавторами (*Алимбай* 1998: 178) упоминаются три созвездия — Босага (Близнецы), Камбар (Лев) и Каракурт (Кассиопея), однако, как и в большинстве случаев, эти сведения приводятся без привязки к источнику информации или полевым материалам. Наконец, недавние работы (*Осмонова* 2014: 68; *Эралиев* 2016) не выходят за пределы уже известного набора звезд.

Это все сведения по звездам, астеризмам, созвездиям и планетам, которые можно найти в литературе.

Методы исследования

Для изучения народных астрономических представлений жителей Киргизии была создана анкета, состоящая из 38 вопросов, которые можно тематически разделить на несколько групп. В первую группу были включены вопросы по всем известным звездам и астеризмам, которые удалось выявить из предварительного анализа литературы. Второй блок вопросов касался счета времени, куда входили календарные вопросы, связанные с годовым и суточным счетом времени. Третья группа вопросов посвящена изучению народных и современных праздников, а также значимым дням года. Целью этих вопросов было выявить сохранность и вариации традиций для старых народных праздников, а также, отношение к современным праздникам, которые были при Советском Союзе и появились сейчас. Наконец, в четвертую категорию можно выделить отдельные, но существенно важные вопросы, которые касаются наличия расположенных рядом с поселением святых мест, всевозможных народных мифов и легенд, связанных, как с этими местами, так и других любых легенд, связанных с небесными объектами. В анкету были добавлены вопросы, которые позволяют охарактеризовать тип и структуру хо-

¹ При чтении можно подумать, что Уч-Архар соответствует современному созвездию Весы, однако это не так. Этот астеризм имеет двойное название. В юго-западных районах он называется Тарозу, что означает весы.

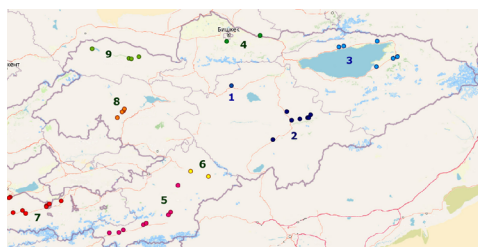


Рис. 1. Места сбора информации. 1 — Баш-Кууганды, Нарынская область; 2 — Нарынская область; 3 — Иссык-Кульская область; 4 — Чуйская область; 5 — Алайская долина, Ошская область; 6 — Токбай-Талаа, Ошская область; 7 — Баткенская область; 8 — Аксыйский район, Джалал-Абадская область; 9 — Таласская область.

Иссык-Кульской области соответствует зона № 3, Чуйской — № 4, Баткенской — № 7, Джалал-Абадской — № 8 и Таласской — № 9. В то же время, Нарынская область пред-

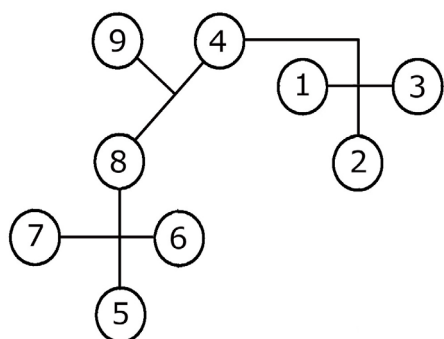


Рис. 1. Места сбора информации. 1 — Баш-Кууганды, Нарынская область; 2 — Нарынская область; 3 — Иссык-Кульская область; 4 — Чуйская область; 5 — Алайская долина, Ошская область; 6 — Токбай-Талаа, Ошская область; 7 — Баткенская область; 8 — Аксыйский район, Джалал-Абадская область; 9 — Таласская область.

ставлена зонами № 1 и № 2, а Ошская — № 5 и № 6 (Рис. 1). Наиболее полно были исследованы Нарынская, Ошская и Баткенская области. Интерес именно к этим областям вызван тем, что Нарынская область из-за горного рельефа изолирована от западных областей, поэтому она в меньшей степени подвержена воздействию других культур. И наоборот, особенный интерес к Ошской и Баткенской областям обусловлен тем, что это приграничные области Республики, где мы можем проследить взаимодействие традиций с соседними Таджикистаном и Узбекистаном.

С целью сбора информации, благодаря поддержке РНФ (проект № 22-18-00529), в 2023–2024 гг. удалось предпринять две экспедиции в Республику Кыргызстан. Одна — в ее северную часть, вторая — в южную. Все изученные районы Киргизии, где проводился сбор информации, были разделены на 9 зон. В большинстве случаев, каждая зона соответствует какой-то одной области. Так, Иссык-Кульской области соответствует зона № 3, Чуйской — № 4, Баткенской — № 7, Джалал-Абадской — № 8 и Таласской — № 9. В то же время, Нарынская область пред-

ставляет собой кластер из зон № 1, 2 и 3. Зона № 4 находится в непосредственной близости от зоны № 1. Зоны № 5 и № 6 также образуют кластер. Зоны № 7 и № 8 находятся в непосредственной близости от зоны № 6. Зона № 9 находится в непосредственной близости от зоны № 4. Расстояние между зонами № 1 и № 2 составляет около 100 км, между зонами № 2 и № 3 — 115 км, а между зонами № 1 и № 3 — 140 км. Территориально, все три локализации находятся в долинах разных рек, поэтому нет оснований для того, чтобы заранее их объединить в один кластер. Такое решение можно будет принять только на основе анализа собранных данных. Аналогичная ситуация обстоит с зонами № 5 и № 6, расстояние между которыми по прямой — 40 км. Однако они тоже принадлежат разным долинам, и реальное расстояние между ними составляет около 150 км.

Смысл подобного разделения заключается в том, что помимо административной принадлежности той или иной территории, необходимо учитывать расстояния между ними с точки зрения географии знания, которая определяет логику. Например, расстояние от населенного пункта Кочкорка до Баш-Кууганды (зона № 1) составляет около 100 км, от Кочкорки до Нарына (№ 2) составляют 115 км, а расстояние до Чолпон-Аты (№ 3) — 140 км. Территориально, все три локализации находятся в долинах разных рек, поэтому нет оснований для того, чтобы заранее их объединить в один кластер. Такое решение можно будет принять только на основе анализа собранных данных. Аналогичная ситуация обстоит с зонами № 5 и № 6, расстояние между которыми по прямой — 40 км. Однако они тоже принадлежат разным долинам, и реальное расстояние между ними составляет около 150 км.

Данные с приведенной выше карты можно представить более наглядно в виде сетевого графа, узлами которого являются 9 локаций, где мы собирали данные, а ребра — это пути, по которым может происходить обмен информацией (*Рис. 2*).

Рис. 2. Сетевой граф, описывающий обмен информацией между разными территориями. Нумерация территорий та же, что на *Рис. 1*.

Данный граф показывает возможность прямого влияния (переноса информации) одной территории на другую с помощью оценки их связанности. Этот фактор является очень важным при подборе модели, которая характеризует величину подобия астрономических знаний. Например, можем ожидать сходство знаний в вершинах № 5, № 6, № 7 и № 8, поскольку это соответствует прямому обмену информацией. Однако, установление подобия знаний между зонами № 1 и № 5 или № 2 и № 6 требует анализа и объяснений.

В результате полевых работ был опрошен 121 информант, из всех областей Киргизии, список которых представлен в Приложении № 1.

Звезды и планеты

Начнем с общего рассмотрения всех небесных объектов, упомянутых информантами, к которым относятся звезды, астеризмы, созвездия и планеты. Все эти объекты приведем в порядке частоты упоминания.

Уркур (Плеяды). Самым известным объектом на небе является Уркур, который назвал 91 из 121 информанта. В разных кластерах доля знаний о нем составляет от 60% до 90% опрошенных людей. Такая известность астеризма, вероятно, объясняется тем, что в прежние времена в Средней Азии существовал счет сезонов, основанный на видимости Плеяд. Когда Плеяды выходят из-за Солнца¹, то начинается месяц Саратан, в который начинается лето (*Куфтин* 1916: 127), а момент последней видимости Плеяд во время восхода Солнца² определял начало зимы (*Андреев* 1958: 171–172). Наши исследования показали, что эти знания частично сохранились до настоящего времени. Так, совпадение гелиакального восхода Уркур с началом лета, известно информантам (Ош-70³, Ош-83, Ош-85, Ош-86, Ош-87, Ош-88 и Бат-94), что соответствует кластерам № 5, № 6 и № 7. С другой стороны, о связи космического захода Уркур с началом зимы знают информанты (Нар-23, Нар-24, Нар-27). Большая часть информантов знает, что зима (*токсон*) длится 90 дней, а поэтому, отсчитав этот срок от ее начала, можно определить и время наступления весны. Со слов информанта (Иск-50), на Иссык-Куле был старейшина-звездочет, который умел делить год по Уркуру на четыре сезона.

Кроме того, общеизвестным фактом является использование киргизами лунно-звездного календаря, основанного на тогоолах⁴ — соединениях Луны и Уркур (*Куфтин* 1916: 132). Теоретические вопросы, связанные с функционированием и точностью данного календаря, были рассмотрены в работе (*Колганова* и др. 2016), а в ходе недавнего исследования (*Дубова* и др. 2024) мы обнаружили, что именно такой календарь используется в Эки-Нарыне. Уже многие годы его вычисляет и публикует

¹ Момент первой утренней видимости звезды в лучах зари называется гелиакальным восходом.

² Момент последней утренней видимости, когда звезда заходит на западе в момент восхода Солнца, называется космическим заходом.

³ Здесь и далее — условные обозначения информантов соответствуют Приложению 1.

⁴ Б. А. Куфтин называет соединение Уркура и Луны тогузом, что по смыслу совпадает с тогоолом.

для своих односельчан местный звездочет (*эсепчи*) Черекчиев Шаршена-алы (Нар-19). Поскольку месяцы в лунно-звездном календаре подвижны, то при составлении нового календаря, нужно уметь определять даты соединений Луны с Плеядами и знать, в какие годы нужно добавлять дополнительный месяц. В настоящее время, в традиционном киргизском календаре нет практической необходимости, однако, он используется определенной частью населения, поскольку является традиционным.

Народный календарь на основе тогоолов известен на всей территории Киргизии, но на северо-востоке страны (кластеры № 1 — № 4), он известен лучше. Здесь многие могут назвать нумерацию и порядок следования тогоолов, точку, от которой ведется их отсчет, а некоторые информанты помнят, наиболее значимые тогоолы. Например, 13-й тогоол соответствует началу зимы, а 5-й тогоол — началу весны. На юго-западе Киргизии нумерация тогоолов известна хуже, а самые слабые знания показали информанты из Баткенской области (№ 7), где люди помнят, что раньше по тогоолам что-то считали.

Кроме счета времени, гелиакальный восход Уркур был маркером событий в хозяйственной деятельности человека. Так, в кластерах № 1, № 2, № 6 и чуть меньше в № 4 и № 5¹ появление Уркур отмечает время созревания травы и потерю кумысом своих лечебных свойств. Здесь это знание является широко распространенным (*Ботоканова* 2015: 53). В качестве характерного примера можно привести слова информанта (Нар-25).

«С 15 мая по 20 июня кумыс используют в лечебных целях. Кумыс можно пить и до 15 мая, но он еще не обладает всеми полезными свойствами. Уркур выходит после 20 июня. В это время поспевают трава и в составе кумыса появляется спирт, поэтому его больше не пьют в лечебных целях. Его употребляют по желанию только люди с хорошим здоровьем.<...> При этом, корм для скота нельзя заготавливать на зиму до появления Уркура».

Получается, что связь выхода Уркур с потерей кумысом лечебных качеств характерна для территорий, где доминирует скотоводческая форма ведения хозяйства. Единственным исключением является кластер № 4, который соответствует Чуйской области. Его особенность заключается в том, что здесь находится столица Киргизии Бишкек, и именно столичный регион собирает переселенцев, среди которых велика доля людей, приехавших из Нарынской области. В остальных регионах с развитым садоводством и земледелием либо это знание встречается редко либо отсутствует совсем.

С исчезновением Уркур в лучах Солнца² то же связаны земледельческие представления, которые встречаются реже скотоводческих. Считается, что все посевные работы нужно закончить до гелиакального захода Уркур, иначе урожай не поспеет до наступления осени (Нар-21, ДжА-112, ДжА-113, Тал-115). С другой стороны, существуют и другие свидетельства, согласно которым, сельскохозяйственный сезон только начинается с заходом Уркур (Нар-1, Нар-2).

«Уркур заходит в конце апреля. В это время рожают бараны, и оно совпадает с началом сельскохозяйственных работ. Восход Уркур совпадает с началом летней чилли и соответствует времени первого сенокоса, когда начинает созревать пшено» (Нар-1, Нар-2).

Вероятно, все эти приведенные сельскохозяйственные правила не получили

¹ Вероятно, из-за сурового климата в Алайской долине трава созревает позднее.

² Это событие называется гелиакальным заходом. С этого момента начинается 40-дневный период невидимости Уркура-Плеяд.

столь широкого распространения по сравнению со скотоводческими, поскольку они в большей степени зависят от локальных климатических условий. По этой причине они не стали универсальными. Впрочем, для нас наиболее важным является сам факт того, что люди связали некое событие своей жизни с появлением Уркура, что является показателем значимости этого астеризма.

Чон и Кичи Жетиген. Это два созвездия, которые соответствуют современным созвездиям Большой и Малой Медведицы. В ряде случаев информант объединял их в один объект под названием Жетиген, а при уточняющем вопросе делал уточнение, что медведиц две и они находятся рядом. В общей сложности эти созвездия были упомянуты 94 раза, причем, чаще всего его называли жители кластеров № 4, № 6, № 7 и № 9, где частотность превышает 75%, а реже всего в кластерах № 3 и № 8, где она составляет 35%.

В то же время, в данном исследовании существенно важен вопрос о происхождении знаний, поскольку нам необходимо отделить народные знания от современных. Большая часть наших информантов закончила советскую школу, где на уроках астрономии учили, как находить направление на север по звездам. И самый простой для этого способ — это найти характерный ковш Большой Медведицы и с ее помощью Полярную звезду. По всей видимости, высокая частотность Жетиген является результатом того, что знания о ней были получены в школе.

Алтын Казык / Темир Казык / Кут (Золотой / Железный Кол / Полярная) — соответствует Полярной звезде, которую лучше обсудить в контексте Большой и Малой Медведицы. Наиболее часто используемым названием является Алтын Казык, упомянутое в общей сложности 26 раз, в то время как другие названия Темир Казык и Кут встретились только один раз (Нар-2) и Кут (Бат-93). Все информанты знают, что Полярная звезда показывает направление на север, а кроме того, с ее помощью можно определить направление на Мекку в случае необходимости. Для этого нужно встать так, чтобы Полярная звезда находилась со стороны правого плеча (Бат-93, Бат-105, ДжА-109). Хотя последний метод является приблизительным, он необходим для совершения намаза и актуален, когда человек оказался в незнакомом месте. Это знание, скорее всего, было получено по религиозной линии.

Чолпон. Соответствует планете Венера. В общей сложности, она упоминается 64 раза и при том, ее всегда сначала называли по имени Чолпон, и только при уточняющем вопросе информанты отождествляли ее с Венерой. Поскольку яркость планеты очень большая и она видна в лучах зари, ее называют так же Тан-Чолпон (Нар-1). В некоторых местах на юго-западе страны, Чолпон называется Койчуман (Ош-80, Тал-115), что по смыслу переводится как «пастушья звезда». Ее наибольшая частота упоминаний наблюдается в Чуйской области, в то время как другие звезды здесь знают достаточно мало.

Уч-Архар / Тараза. Этот астеризм состоит из трех ярких звезд, расположенных на одной линии, отождествляется со звездами из пояса Ориона. Он появляется в лучах утренней зари в конце июля — в начале августа. В общей сложности, нам смогли его назвать 33 информанта, однако на северо-востоке Киргизии его называют только Уч-Архар, а на юго-западе преобладает персидский вариант Тараза. При этом, информанты чаще знают о двойном названии астеризма и сообщают оба названия, но Таразу приводят первым. Можно предположить, что исконно киргизским вариантом является Уч-Архар, а название Тараза был заимствован у таджиков.

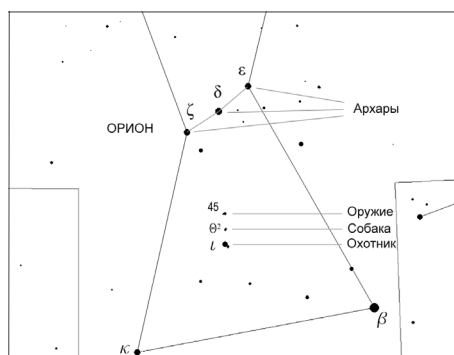


Рис. 3. Уч-Архар и Тотай Мерген

Тотай Мерген / Алты-Архар. Данный астеризм связан с предыдущим Уч-Архаром и имеет двойное название, которые переводятся как Охотник / Шесть Архаров. Тотай Мерген находится в нескольких градусах к югу от Уч-Архара (звезд пояса Ориона) и состоит из трех объектов: «оружия» (звезды 42, 45 Ориона), «собаки» (θ_1 и θ_2 Ориона) и «охотника» (ι Ориона) (Рис. 3). Пары звезд 42, 45 и θ_1 , θ_2 Ориона, образующие «оружие» и «собаку» представляют собой тусклые звезды от 4.5^m до 5.3^m величины, которые расположены друг от друга на расстоянии 4'

и 2' угловые минуты соответственно. Поэтому пары близких и тусклых звезд вполне могут сливаться в один объект.

По легенде, охотник погнался за тремя архарами и сам не заметил, как попал не небо. С тех пор он все время преследует архаров, но не может их догнать. Эту легенду знает всего лишь семь опрошенных (Нар-1, Нар-2, Нар-6, Нар-7, Нар-23, Нар-24) из кластеров № 1 и № 2, а во всех остальных регионах она неизвестна.

Информанты (Нар-1, Нар-2) утверждают, что Уч-Архар и Тотай Мерген это два разных созвездия, которые связаны единым сюжетом. Информанты (Нар-7, Нар-23, Нар-24) считают эту точку зрения ошибочной, хотя, по сути, говорят то же самое. По их мнению, Уч-Архар и Тотай Мерген образуют астеризм Алты-Архар или Шесть Архаров, который состоит из трех ярких звезд — архаров, и примерно перпендикулярно расположенных к ним тусклых звезд — «оружие», «собака» и «охотник».

Сумбуло. (Сириус). Это очень яркая белая звезда, которая появляется на юго-востоке в конце августа — начале сентября¹. В общей сложности, среди опрошенных она известна 30 информантам. Появление Сириуса связывают с уборкой урожая (Нар-12, Нар-24), отлетом птиц (Нар-19), похолоданием, приближением зимы и первыми заморозками (Нар-19, Иск-45, Ош-81, Бат-90, Бат-102, Бат-103, ДжА-108, ДжА-110, Тал-115). Эти свидетельства напоминают представления о звезде в соседнем Таджикистане, где Сириус называется Холодной звездой и его появление служит маркером осени и началом сбора урожая. Однако там роль Сириуса как индикатора осени выражена значительно сильнее (Антонова и др. 2023).

При этом, у киргизов существует другое поверье, связанное с Сириусом, которого мы не нашли у таджиков. В большей степени оно известно в северо-западных частях Киргизии и связано с тем, что первое утреннее появление звезды² приносит вред скоту (Нар-09, Ош-70, ДжА-108, ДжА-109, ДжА-113, Тал-119), и особенно, кобылам (Тал-114, Тал-115). Считается, что если скот увидит эту звезду, то он будет много болеть и зимой будет высокая смертность. По прошествии 3–10 дней звезда становится безвредной, и скот можно пасти как обычно.

¹ А. А. Байбосунов отождествляет Сумбулу с Капеллой (α Возничего), но это не соответствует условиям видимости Сумбулы. Капелла имеет желтоватый цвет, восходит на северо-востоке и ее можно наблюдать утром в июле и в августе. То есть, она не становится видимой в начале сентября.

² Речь идет о гелиакальном восходе звезды.

На северо-востоке Киргизии достаточно часто название Сумбуло не знают, а яркую белую звезду, по всем критериям условий видимости соответствующую Сумбуле, называют «джарык жылдыз», что означает яркая звезда (Нар-6, Нар-26, Нар-31, Нар-32, Иск-45, Чуй-57). По мнению информантов (Нар-31, Нар-32), от нее произошло женское имя Ак-Чолпон, или «белая Венера», поскольку Венера имеет желтый цвет. Учитывая контекст использования названия «джарык жылдыз» мы предполагаем, что это не собственное название Сириуса-Сумбулы, а описательное. То есть, так именуют Сумбулу люди, которое забыли или не знали, как она называется.

Саманчынын жолу. Дорога из самана или Млечный Путь — множество тусклых далеких звезд нашей галактики, которые сливаясь на небе образуют белесую полосу. Она, по мнению информантов, заметна лучше всего в летнее время. Существует легенда, что один дед возил сено на телеге, оно понемногу высыпалось, и из остатков соломы постепенно образовался Млечный Путь (Нар-25). В общей сложности Млечный путь нам назвал 21 информант, причем, частотность ответов в Чуйской области в 2–3 раза превышала ближайшие частотности других областей. Также заметим, что в большинстве случаев информанты использовали название «Млечный Путь», а не национальный вариант «Саманчынын жолу». По этим причинам, можно предположить, что большая часть опрошенных получила это знание в школе.

Сары жылдыз (Желтая звезда). Из статьи Б. А. Куфтина мы знаем, что Сары-жылдыз отождествляется с Юпитером. Однако, никто из 13 информантов, назвавших звезду, не смог соотнести Сары-жылдыз с определенной звездой или планетой. Однако, на основании описания свойств этого объекта мы сами можем отождествить его с высокой вероятностью с Юпитером.

С одной стороны, существуют мнения (Нар-33, Чуй-57, Ош-86), согласно которым «желтая звезда» это Венера. Однако, большая часть информантов (Нар-17, Нар-27, Иск-40, Иск-42, Ош-75, Ош-80, Бат-95) утверждают, что есть Чолпон, а есть Сары жылдыз. Звезда имеет желтый цвет, а цвет невооруженный человеческий глаз может видеть у наиболее ярких звезд до первой величины, т. е. 1^m. Кроме того, сам факт того, что звезда сравнивается с Венерой, свидетельствует о ее движении относительно звезд, то есть это планета. Вот как ее описывает информант (Бат-95): *«Сары-жылдыз это не Венера, хотя она яркая, желтая и движется относительно других звезд»*.

Из вариантов с планетами Марс не подходит по цвету, поскольку он красный. Меркурий очень мало виден, а на основе соединений Сары-жылдыз с Луной есть много предсказаний погоды. В результате остается единственный альтернативный вариант — Сатурн, однако он на три звездные величины слабее Юпитера, а поэтому не выделяется своим блеском среди ярких звезд. Таким образом, на основе наших данных наиболее вероятным отождествлением Сары-жылдыз является Юпитер, что соответствует данным Б. А. Куфтина.

Кош Огуз. (Два Быка). Этот астеризм нам назвали всего лишь два информанта из Джалал-Абадской области (ДжА-109, ДжА-111). С их слов, это две яркие звезды, с которыми Луна совершает тогоолы примерно через 2 дня после тогоола с Уркур. Орбитальное движение Луны является неравномерным, однако в среднем, за сутки она проходит около 13 градусов, возвращаясь к одним и тем же звездам через 27.3 дней. Таким образом, мы ищем две яркие звезды, расположенные вблизи плоскости эклиптики, которые находятся в 26 градусах к востоку от Плеяд. Это место соответствует звездам β и γ Тельца. Отметим, что вероятнее всего, название астериз-

ма «Два быка» связано с тем, что эти звезды относятся к созвездию Тельца. Идентификация этого астеризма с двумя тусклыми звездами ν и κ^2 Тельца (Байбосунов 1990: 50) в контексте описания астеризма нашими информантами является неправильной.

Неотождествленные звезды. Это звезды, по которым мы собрали очень мало информации, но она может быть существенна для идентификации этих объектов при появлении новых данных.

Информант (Тал-115) рассказ о звезде Кош Музоо, которую он видит из окна своего дома, однако точные обстоятельства места видимости он указать не может. Из его слов следует, что звезда видна в теплое время года, то есть примерно с апреля по август. Место, показанное информантом, соответствует азимуту $A=194^0$ и высоте $H=25^0$. Располагая только такими данными нельзя сделать однозначное отождествление, даже если такая звезда действительно существует. Эта пара координат определяет на небе полосу, через которую в течение времени проходят разные звезды. Однако можно предположить, что, судя по названию, слово «кош» должно означать пару звезд, которые расположены достаточно близко. Например, в рассмотренном выше астеризме Кош Огуз (Два Быка) находится две звезды. Во-вторых, эти звезды должны выделяться среди других, а, следовательно, быть относительно яркими. Единственным подходящим вариантом является пара звезд λ ($m_v=1.63^m$) и ν ($m_v=2.69^m$) Скорпиона, расположенные примерно в половине градуса друг от друга. Подобное расположение ярких звезд является редким и обращает на себя внимание, а поэтому, люди могли обратить на них внимание и объединить в астеризм.

Этот же информант (Тал-115) рассказал нам о звезде Толтой, которая находится рядом с Малой Медведицей. На основе только этой информации отождествить данную звезду нельзя, но мы уже отмечали, что, возможно, эта звезда связана с легендой о похищении дочери Уркур. Еще (ДжА-109) нам рассказал, что существует звезда Кош Отан, но нам ничего не удалось о ней узнать, кроме названия.

Подводя промежуточный итог, отметим следующее. В процессе сбора информации мы встретили четырех звездочетов-эсепчи¹, которые ведут местные календари, занимаются предсказанием погоды и в течение продолжительного времени собирают народные знания в том числе о звездах (Нар-19, Ош-81, Ош-89, ДжА-113). В целом, по их мнению, получается, что киргизы знали 7 звезд: Уркур, Чолпон, Жетиген, Алтын Казык, Сумбуло, Уч-Архар и Сары-жылдыз. Однако, нам удалось надежно отождествить астеризмы Тотай Мерген, Кош Огуз. Кроме того, есть еще звезды Ак-боз-ат и Кок-боз-ат, описанные Б. А. Куфтиным. Еще, есть астеризмы, не идентифицированные нами. Поэтому, мы полагаем, что в прежние времена было известно гораздо больше звезд, чем удалось собрать современным эсепчи и нам.

Оценка сходства астрономических знаний в разных кластерах

После того как мы выяснили какие звезды в принципе известны в Киргизии, было бы интересно оценить степень сходства знаний в разных регионах. То есть, в каких-то регионах можно выделить один набор звезд по частотности их использования, а в других регионах — другие.

Эта задача могла бы быть решена методом статистического анализа, если бы в каждом кластере у нас было бы по 20–30 информантов. Однако этому критерию удов-

¹ В разных районах они называют себя по-своему, но это не меняет сути.

летворяет только кластер № 2, а кластеры № 1, № 4, № 6, № 8 и № 9 получились малочисленными, поэтому сравнение частотностей будет приводить к большим ошибкам. В этом случае следует «огрубить» результаты, перейдя от процентной шкалы к балльной. Для этого, введем четыре уровня градации знаний: пороговый — от 0% до 25%, низкий — от 26% до 50%, средний — от 51% до 75% и высокий — от 76% до 100%. Каждому уровню знаний припишем соответствующее число баллов от 0 до 3. К примеру, в кластере № 1 про Уркур знает 91% опрошенных, про Уч-Архар 36%, а про Сумбулу 9%. В новой шкале им будут соответствовать значения 3, 1 и 0 баллов соответственно. В результате перевода мы получим следующую таблицу (Табл. 1).

Таблица 1

Уровень знаний информантов по кластерам

Кластер	Уркур	Жетиг.	Алтын	Чолпон	УА	ТМ	Сумб	Са- ман	СЖ	КО
№ 1	3	2	1	2	1	1				
№ 2	3	2		1	1					
№ 3	2	1		1						
№ 4	3	3		3				1		
№ 5	3	2		2	1					
№ 6	2	3	2	1	1					
№ 7	3	3		3			1			
№ 8	3	1		1	1		2			1
№ 9	2	3		2			1			

Легенда: УА — Уч-Архар, ТМ — Тотай Мерген, Сумб — Сумбуло, Саман — Млечный Путь, СЖ — Сары Жылдыз, КО — Кош Огуз. Числом и цветом обозначена оценка знания той или иной звезды в данном кластере.

Первый взгляд на Табл. 1 приводит к мысли, что одинаковых кластеров здесь нет, поскольку в противном случае мы бы увидели в таблице одинаковые строки. С другой стороны, знания на разных территориях вовсе не обязаны совпадать, а нашей задачей является умение численно оценивать сходство заведомо разных кластеров.

Однако начать нужно с фильтрации данных. Нашей целью является анализ именно народных астрономических знаний, а поэтому из выборки следует удалить те знания, которые с высокой вероятностью были получены в школе. К ним мы относим Жетиген, Алтын-казык и Чолпон. Также, исходя из данных таблицы, сразу можно исключить из анализа Сары жылдыз, поскольку она оказывает нулевое влияние на все кластеры. При этом, мы не сомневаемся в том, что само название и знания о Сары жылдыз являются народными.

Таким образом, из Табл. 1 следует вычеркнуть 4 столбца, и мы получим, что каждый кластер будет характеризоваться шестью признаками, каждый из которых соответствует знаниям о той или иной звезде. Например, для кластера № 1 это будет $C_1(3, 1, 1, 0, 0, 0)$, а для кластера № 9 $C_9(2, 0, 0, 1, 0, 0)$. Тогда, кластер можно представить в виде вектора в 6-мерном евклидовом пространстве, а отличие между кластерами будет определяться углом между векторами. Чем больше этот угол, тем сильнее различие в знаниях между парой выбранных территорий. Если угол равен нулю, то вектора

параллельны и представления в паре выбранных кластеров о звездах совпадают.

Пусть заданы компоненты векторов $\vec{a}(x_1, x_2, \dots, x_n)$ и $\vec{b}(y_1, y_2, \dots, y_n)$

тогда косинус угла между ними можно найти как $\cos \alpha = \frac{\sum_{i=1}^n x_i y_i}{\sqrt{\sum_{i=1}^n x_i^2} \cdot \sqrt{\sum_{i=1}^n y_i^2}}$

Если применить это уже к векторам C_1 и C_9 при $n=6$, получим:

$$\cos \alpha_{19} = (3 \cdot 2 + 1 \cdot 0 + 1 \cdot 0 + 0 \cdot 1 + 0 \cdot 0 + 0 \cdot 0) / (\sqrt{3^2 + 1^2 + 1^2} \cdot \sqrt{2^2 + 1^2}) = 0.8264$$

откуда найдем угол $\alpha = 36.2^\circ$. Аналогичным образом можно составить всю матрицу углов, округлив их до целого значения (Табл. 2).

Таблица 2

Перекрестная оценка углов между векторами, характеризующими подобие знаний

Кластер	№ 1	№ 2	№ 3	№ 4	№ 5	№ 6	№ 7	№ 8	№ 9
№ 1	—	18	25	31	18	19	31	39	36
№ 2	18	—	18	26	0	8	26	35	32
№ 3	25	18	—	18	18	27	18	39	37
№ 4	31	26	18	—	26	32	26	43	32
№ 5	18	0	18	26	—	8	26	35	32
№ 6	19	8	27	32	8	—	32	36	37
№ 7	31	26	18	26	26	32	—	26	8
№ 8	39	35	39	43	35	36	26	—	23
№ 9	36	32	37	32	32	37	8	23	—

Из Табл. 2 следует, что по набору звезд самыми близкими являются кластеры № 2 (Нарын) и № 5 (Алайская долина) вектора которых являются параллельными. В этом можно убедиться визуально, если в Табл. 1 удалить столбцы, которые соответствуют Чолпон, Жетиген и Алтын-казык. Наиболее близким к ним является кластер № 6 (Токбай-Талаа) $\alpha_{26} = \alpha_{56} = 8^\circ$. Эти три кластера соответствуют типично скотоводческим регионам и их можно объединить в один. Далее, по степени близости к ним находятся кластеры № 1 (Баш-Кууганды) и № 3 (Иссык-Куль), которые отклоняются от кластеров № 2 и № 5 на $\alpha_{(2+5)1} = \alpha_{(2+5)3} = 18^\circ$. При этом обратим внимание, что Иссык-Кульский кластер № 3 имеет с Баш-Куугандинским кластером № 1 меньшее сходство $\alpha_{13} = 26^\circ$.

С другой стороны, близкими являются земледельческие кластеры № 7 (Баткен) и № 9 (Талас), $\alpha_{79} = 8^\circ$. Самым непохожим на другие кластеры является кластер № 8 (Аксыйский), хотя наибольшее сходство он имеет с земледельческими районами № 7 и № 9. В данном случае отличие объясняется тем, что в № 8 звезды знают лучше, чем в соседних районах. Чуйский кластер № 4 наиболее близок к Иссык-Кульскому № 3 $\alpha_{43} = 18^\circ$, но при этом он не похож на все другие регионы. Выше, мы уже предположили, что это явление объясняется миграцией из других областей и смешением знаний.

В приведенных выше рассуждениях мы реализовали кластеризацию методом ближайшего соседа, который не требует перерасчета исходной матрицы. На Рис. 4 показана кластеризация, вычисленная по методу средней связи.

В целом, результаты кластеризации методом средней связи совпадают с тем, что мы получили до этого. На дендрограмме можно выделить три кластера — «ското-

водческий», который объединяет регионы № 1, № 2, № 5 и № 6, «земледельческий» — № 7, № 8, № 9 и «урбанистический» — № 3 и № 4, в котором тип ведения хозяйства не требует народных астрономических знаний.

Расчеты, проведенные другими методами кластеризации, приводят примерно к сходным результатам. Можно сделать расчет более аккуратным, если после каждого шага объединения вычислять усредненные компоненты нового вектора и пересчитывать матрицу углов. Однако в этом случае хоть какие-то отличия появятся только на пятом шаге алгоритма, когда результаты уже и так понятны.

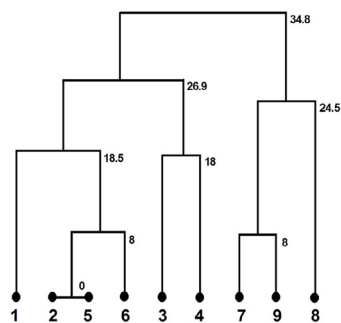


Рис. 4. Кластеризация методом средней связи. Цифры на дендрограмме показывают значения угла, при котором объекты соединяются в один кластер

Оценка уровня астрономических знаний в разных районах Киргизии

Теперь наша цель будет заключаться в оценке уровня народных астрономических знаний, что определяется количеством сведений о звездах, которые информант мог нам сообщить в процессе собеседования. Это задача отличается от оценки подобия знаний в разных кластерах. В данном случае нам необходимо определить, насколько представления о звездах являются глубокими. То есть, если в предыдущем пункте был установлен сам факт того, известна ли респонденту та или иная звезда, то сейчас нам необходимо оценить точность и правильность его знаний.

Для решения этой задачи мы применили методику, подробно описанную нами в специальной работе (Дубова и др. 2024). В ее основе лежит оценка коэффициента уровня астрономических знаний, основанная на результатах собеседования. Знания каждого информанта по каждой звезде были оценены по 4-х балльной шкале. Они определялись следующим образом. Отсутствие знаний — 0 баллов; фольклорный уровень знаний, когда человек пересказывает сведения о звезде, но сам ее находить не умеет — 1 балл; средний уровень знаний, когда информант умеет находить на небе звезду сам, но его ответы являются частично неточными или неполными — 2 балла; высокий уровень знаний, когда нет сомнений в том, что человек умеет звезду находить на небе и сведения о ней являются точными — 3 балла.

Имея в распоряжении балльную систему, для каждого информанта можно вычислить значение коэффициента астрономических знаний, сложив баллы, которые он набрал по каждой известной ему звезде. В результате, для каждого кластера мы получим числовой ряд отдельных коэффициентов k_j . Проранжируем полученные ряды в порядке убывания значений k_j и для каждого кластера вычислим средний коэффициент знаний, по лучшим 50% значений, определив коэффициент k_j . Он характеризует знания наиболее компетентных информаторов и описывает усредненные знания в первых двух квартилях распределения. Результаты расчетов представлены в Табл. 3 и на Рис. 5.

Наибольшие знания были обнаружены в кластерах № 8 и № 1, где мы встретили наиболее компетентных информантов, а поэтому именно эти районы являются наиболее перспективными, с точки зрения продолжения исследований. Учитывая, что

для кластеров № 5 и № 6 характерен подобный набор звезд, а уровень знаний в них совпадает, то их можно объединить в один.

Таблица 3

Оценка знаний по регионам

№	Регион	k_{50}		Число информантов
1	Баш-Кууганды,	5.8	± 1.3	11
2	Нарын, Нарынская обл.	3.9	± 1.4	29
3	Иссык-Кульская обл.	2.9	± 1.4	17
4	Чуйская обл.	1.0	± 0.0	8
5	Алай, Ошская обл.	3.8	± 2.5	16
6	Токбай-Талаа, Ошская обл.	3.3	± 1.5	8
7	Баткенская область	2.5	± 0.8	18
8	Аксы, Джалал-Абадс. обл.	7.0	± 2.6	6
9	Таласская область	4.0	± 2.7	8

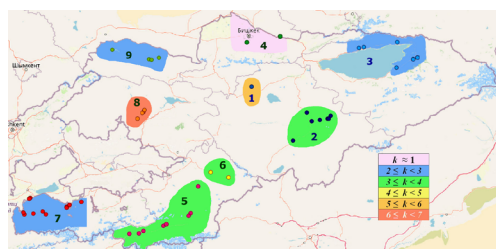


Рис. 5. Оценка коэффициента астрономических знаний по регионам

Также обращает на себя внимание кластер № 2, в который подобен кластерам № 5 и № 6, как по набору звезд, так и по уровню астрономических знаний. Это особенно интересно, поскольку на сетевом графе на рис. 2 между ними нет прямого сообщения. Возможно, что подобие наборов звезд определяется основной формой ведения хозяйства — скотоводством и примерно одинаковой скоростью угасания народных знаний.

Относительно низкий уровень знаний наблюдается в кластерах № 3, № 7 и № 9, где большую долю хозяйства занимает садоводство, для которого не требуется знание астрономии. Особенностью Иссык-Кульской области (№ 3) является ее изолированность, что обычно способствует консервации знаний. Однако на севере, в районе Чолпон-Аты, значительно развит туризм, что дополнительно уменьшает долю традиционных форм хозяйства.

Самые низкие знания соответствуют кластеру № 4, который соответствует Чуйской области. Высокий уровень урбанизации и мобильность населения способствует отрыву человека от традиционных форм ведения хозяйства, что является причиной наблюдаемой картины. По набору звезд, это единственный регион, в котором первые места по частотности занимают Чолпон и Жетиген, а только потом Уркур. То есть, здесь доминируют не народные, а школьные знания.

Заключение

Исследование показало, что народные астрономические знания киргизов представляют собой сложную систему, тесно связанную с традиционными формами хозяйствования и местными географическими условиями. Наблюдаются четкие

различия в объеме и характере астрономических представлений между разными регионами страны, что позволяет выделить области с разной степенью сохранности и использования этих знаний. Применение пространственного анализа позволило выявить закономерности распространения и подобию традиционной астрономии между регионами.

Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы авторов, 2024–2025. Список информаторов из Киргизии (Приложение 1):

№	Фамилия, имя	Год рождения	Место проживания
1	Иманалиев Жанузак	1941	Баш-Кууганды
2	Чынасылов Майрамбек Садаралиевич	1971	Баш-Кууганды
3	Таштемирова Алиса	1958	Баш-Кууганды
4	Сыдыкова Осуя	1939	Баш-Кууганды
5	Курманова Акый	1935	Баш-Кууганды
6	Абдиев Обозбек	1935	Баш-Кууганды
7	Аширбаев Максатбек	1970	Баш-Кууганды
8	Рыспаев Анарбек Рыскулович	1971	Баш-Кууганды
9	Садырбаев Бакыт	1966	Баш-Кууганды
10	Алманбеков Кымбатаалы	1940	Баш-Кууганды
11	Абдылдаев Эсенгельди	1960	Баш-Кууганды
12	Турсунбаев Курманбек	1973	Алыш
13	Кенжебеков Мамбет	1942	Алыш
14	Тентиев Жайлообай	1949	Алыш
15	Абдыкадыров Кенжебек	1959	Алыш
16	Абдыласова Чынар	1963	Алыш
17	Аттокуров Камчыбек	1952	Алыш
18	Мусуров Машыраалы	1943	Эки-Нарын
19	<i>Черекчиев Шаршеналы (звездочет)</i>	1945	Эки-Нарын
20	Оторобаев Бечимбай	1930	Таш-Башат
21	Курманалиев Толобек	1963	Таш-Башат
22	Асинбаева Сайнаш	1939	Таш-Башат
23	Султанов Тологон	1950	Каинды
24	Байгазиев Доолотбек	1956	Каинды
25	Маткабылов Айбек	1993	Кара-Булун
26	Абдыбаев Турганбай	1951	Кара-Булун
27	Кокоева Ырыскан	1939	Кара-Булун
28	Тойматова Кишимжан	1951	Кара-Булун
29	Исакова Сагынбубу	1947	Кара-Булун
30	Бердалиева Бейшебубу	1961	Кара-Булун
31	Абакирова Жумабубу	1951	Кара-Булун
32	Абакирова Бейшебубу	1958	Кара-Булун
33	Кадыров Токтобек	1957	Кара-Булун

№	Фамилия, имя	Год рождения	Место проживания
34	Куренкеева Социал	1932	Нарын
35	Казыбаева Бурул	1941	Нарын
36	Касмалиева Аида Чотоевна	1975	Нарын
37	Байтокоева Калбубу	1964	Эчки-Баши
38	Белдолотова Алмакан	1952	Эчки-Баши
39	Турканбаева Рая	1954	Эчки-Баши
40	МаксUTOва Айнура	1973	Бостери
41	Сулайманова Нуралы	1960	Бостери
42	Мукамбетов Бажен	1932	Орто-Орюкту
43	МаксUTOва Элмира	1978	Орто-Орюкту
44	Алатаева Нурипа Абдурасуловна	1967	Орто-Орюкту
45	Кудайбердиев Айдар	1950	Саруу
46	Абдыкадыров Салык	1954	Саруу
47	Турдукожоева Шекер	1930	Саруу
48	Бейма Халима Джамаловна	1981	Ырдык
49	Исаев Рыскелди	1946	Бостери
50	Алдаяров Усонгазы	1938	Бостери
51	Ысматова Кенешкан	1938	Чолпон-Ата
52	Содокоева Асель	1970	Чолпон-Ата
53	Токтоев Абдукерим	1957	Чолпон-Ата
54	Халимова Хамра Халмухоммадовна	1960	Каракол
55	Мукбетова Кызылгуль	1957	Каракол
56	Меньшикова Татьяна Георгиевна	1956	Каракол
57	Ашыбаев Карак	1959	Такмок
58	Абыпова Айшалан	1960	Такмок
59	Токомбаева Толгонай	1974	Дон-Арык
60	Чотиев Токтобек	1952	Байтик
61	Улиева Азиза	1979	Байтик
62	Нагоев Сатымкул	1949	Байтик
63	Серкебаев Майрамбек	1971	Байтик
64	Умаров Немал	1964	Байтик
65	Орозобекова Чынаркуль	1965	Бишкек
66	Арзынкулов Муктамбек Толобаевич	1962	Гульча
67	Кадыров Искендер	1943	Гульча
68	Калдыбаева Саипжамал	1961	Гульча
69	Калдыбаева Чиут	1968	Гульча
70	Каримов Кочкомбай	1956	Гульча
71	Ташмаматова Шаанкуль Суранбаевна	1955	Гульча
72	Садыкова Баиш	1954	Ак-Босого
73	Осмнонов Суюнбек Джунусович	1969	Гульча
74	Орозалиев Октан	1937	Кара-Кабак

№	Фамилия, имя	Год рождения	Место проживания
75	Сатыбалдиев Маамат	1940	Кара-Кабак
76	Кыргызбек Джаныбек	1960	Кашка-суу
77	Абыджамилев Бегаали Талипович	1958	Дарот-Коргон
78	Осмонов Абдибаит	1959	Жекенды
79	Акманов Оман	1951	Жар-Баши
80	Суюндунов Алитдин	1964	Кызыл-Алай
81	<i>Азимов Сейдали (звездочет)</i>	1955	<i>Дарот-Коргон</i>
82	Кокотов Джумалы	1950	Токбай-Талаа
83	Балтабаев Секет	1935	Токбай-Талаа
84	Султанбеков Аскербай	1942	Токбай-Талаа
85	Кабатбаева Батима	1948	Токбай-Талаа
86	Кулннзев Ашнм	1947	Токбай-Талаа
87	Джапаров Азизбек Маматович	1953	Токбай-Талаа
88	Кудайкулов Мамат Муса	1952	Токбай-Талаа
89	<i>Шайбылдаев Маматкадыр (звездоч.)</i>	1955	<i>Кондук</i>
90	Санджарова Радия	1927	Чемген
91	Насиров Майдун	1940	Кулунду
92	Абдуллаева Гулаим Абдулатиповна	1966	Интернаццион.
93	Шукуров Мамасаали	1951	Катран
94	Токтоназаров Абдурасил	1952	Коргон
95	Алымкулова Санвар	1949	Тогуз-Булак
96	Джалилов Абдихамит	1942	Исфана
97	Маматов Мирали Давранович	1988	Чемген
98	Кудайбердиев Мамыт	1956	Самаркандек
99	Кудайбердиев Юсуп Почкаровнч	1959	Уч-Добо
100	Джолдубаева Кумар	1958	Уч-Добо
101	Байджнгитов Камал	1928	Уч-Добо
102	Гаипова Назакат	1953	Ак-Татыр
103	Кошназарова Булакат	1956	Ак-Татыр
104	Аватов Абдубайд	1953	Ак-Татыр
105	Абдрахманов Гыламидин	1951	<i>Баткен</i>
106	Нурматова Уркуя	1953	Баткенск. обл
107	Нурматова Хонима	1960	Баткенск. обл
108	Момонов Сулунбек	1971	Ак-сы
109	Керимбеков Мырзаалы	1956	Кичи-акшо
110	Насыров Актамбек	1952	Чегир
111	Дыкымбаев Нурдинаалы	1953	Лесхоз
112	Аабасов Толгон	1950	Райкомол
113	<i>Чульдуваев Туратбек (звездочет)</i>	1952	<i>Ак-Джол</i>
114	Джолдошалиев Мейман	1930	Атая Огонбаева
115	Осомбеков Кыштобай	1939	Калба

№	Фамилия, имя	Год рождения	Место проживания
116	Уларбеков Адилет	1995	Атая Огонбаева
117	Кулаибаева Айнагур	1980	Чимгент
118	Белкбаева Айнагур	1940	Чимгент
119	Романкулов Салимбек	1952	Чимгент
120	Толобаев Мамут (наш)	1969	Чимгент
121	Кочубаева Асылгул	1958	Чон-Алыш

Научная литература

- Абишев Х. Элементы астрономии и погода в устном народном творчестве казахов. Издательство академии наук Казахской ССР. Алма-Ата: Издательство Академии наук Казахской ССР, 1949. 31 с.
- Айтмамбетов Д. Культура киргизского народа во второй половине XIX и начале XX века. Фрунзе, Изд-во Илим, 1967. 309 с.
- Алимбай Н., Муканов М. С., Аргынбаев Х. Традиционная культура обеспечения казахов. Очерки теории и истории. Алматы, Изд-во Гылым, 1998. 234 с.
- Андреев М. С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи) / Подготовка, примечания и дополнения А. К. Писарчик. Вып. II. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1958. 527 с.
- Антонова Н. А., Дубова Н. А., Наврузбеков М. Н., Никифоров М. Г. Звезды в жизни населения долины реки Зеравшан // Вестник антропологии. 2023. № 3. С. 26–41. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/26-41>
- Байбосунов А. А. Донаучные представления киргизов о природе. Фрунзе: Мектеп, 1990. 164 с.
- Ботоканова Г. Т. Традиционные знания кыргызов. Бишкек, «Кут-Бер», 2015. 200 с.
- Дубова Н. А., Кадырбекова Т. К., Никифоров М. Г. Звездный календарь киргизов // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 246–262. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/246-262>
- Дубова Н. А., Никифоров М. Г. Пространственное моделирование сохранности народных астрономических знаний жителей Таджикистана // Этнографическое обозрение. 2024. № 4. С. 123–139. <https://doi.org/10.31857/S0869541524040078>
- Колганова Г. Ю., Никифоров М. Г. К вопросу о счете времени в Средней Азии // Восток (Oriens). 2016. № 6. С. 7–17.
- Куфтин Б. А. Календарь и первобытная история киргизь-казацкого народа // Этнографическое обозрение. 1916. № 3–4. С. 123–150.
- Осмонова Н. И. Символическая вселенная кочевника: истоки традиционного мировосприятия кыргызов. Бишкек: издательство КРСУ, 2014. 331 с.
- Эралиев С. Н. Астрономия // Кыргыз (Серия Народы и культуры) / Отв. редакторы: А. А. Асанканов, О. И. Брусина, А. З. Жапаров. М: Наука, 2016. С. 436–439.

References

- Abishev, Kh. 1949. *Elementy astronomii i pogoda v ustnom narodnom tvorchestve kazakhov*. Izdatel'stvo akademii nauk Kazakhskoi SSR [Elements of Astronomy and Weather in the Oral Folk Art of the Kazakhs]. Alma-Ata: Izdatel'stvo Akademii nauk Kazakhskoi SSR. 31 p.
- Aitmambetov, D. 1967. *Kultura kirgizskogo naroda vo vtoroi polovine XIX i nachale XX veka* [The Culture of the Kyrgyz People in the Second Half of the 19th and Early 20th Centuries]. Frunze: Izdatel'stvo Ilim. 309 p.
- Alimbai, N., M. S. Mukanov, and Kh. Argynbaev. 1998. *Traditsionnaia kultura obespecheniia kazakhov / Ocherki teorii i istorii* [The Traditional Culture of Life Support of Kazakhs. Essays on Theory and History]. Almaty : Izdatek'stvo Gylym. 234 p.
- Andreev, M. S. 1958. *Tadzhiki doliny Khuf (Verkhovjia Amu-Dar'i)* [Tajiks of Huff Valley. Upper

- reaches of the Amu Darya], ed. by A. K. Pisarchik. Stalinabad: Tajikistan Academy of Sciences Publishing House. Vol. II. 527 p.
- Antonova, N. A., N. A. Dubova, M. N. Navruzbekov, and M. G. Nikiforov. 2023. Zvezdy v zhizni naseleniia doliny reki Zeraвшan [Stars in the life of the population of the Zeraвшan river valley] *Vestnik antropologii* 3: 26–41. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/26-41>
- Baibosunov, A. A. 1990. *Donauchnye predstavleniia kirgizov o prirode* [The Pre-Scientific Ideas of the Kyrgyz about Nature]. Frunze: Mektep 164 p.
- Botokanova, G. T. 2015. *Traditsionnye znaniia kyrgyzov* [Traditional Knowledge of the Kyrgyz]. Bishkek: Kut-Ber. 200 p.
- Dubova, N. A., T. K. Kadyrbekova, and M. G. Nikiforov. 2024. Zvezdnyi kalendar kirgizov [Kyrgyz Star Calendar]. *Vestnik antropologii* 2: 246–262. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/246-262>
- Dubova, N. A., and M. G. Nikiforov. 2024. Prostranstvennoe modelirovanie sokhrannosti narodnykh astronomicheskikh znaniy zhitelei Tadjikistana [Spatial Modeling of the Preservation of Folk Astronomical Knowledge of Residents of Tajikistan]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 123–139. <https://doi.org/10.31857/S0869541524040078>
- Eraliev, S. N. 2016. Astronomiia [Astronomy]. In *Kyrgyzy (Seriia Narody i kultury)* [Kyrgyz (Peoples and Cultures Series)], ed. by A. A. Asankanov, O. I. Brusina, A. Z. Zhaparov. Moscow: Nauka. 436–439.
- Kolganova, G. Yu., and M. G. Nikiforov. 2016. K voprosu o schete vremeni v Srednei Azii [Spatial Modeling of the Preservation of the Folk Astronomical Knowledge of the Inhabitants of Tajikistan]. *Vostok (Oriens)* 6: 7–17.
- Kuftin, B. A. 1916. Kalendar' i pervobytnaia istoriia kirgiz-kazatskogo naroda [Calendar and the Primitive History of the Kirghiz and Kazakh People]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3–4: 123–150.
- Osmonova, N. I. 2014. *Simvolicheskaiia vseleennaia kochevnika: istoki traditsionnogo mirovospriiatiia kyrgyzov* [The Symbolic Universe of a Nomad: The Origins of the Traditional Kyrgyz Worldview]. Bishkek: Izdatel'stvo KRSU. 331 p.

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/322-331

Научная статья

© Г. А. Жолдасбаева

КАРАКАЛПАКСКИЕ ЭПОСЫ КАК ИСТОЧНИК ИЗУЧЕНИЯ РОДИЛЬНЫХ ОБРЯДОВ

В богатой палитре культурного наследия и традиций каракалпаков особенно выделяются родильные обряды, отражающие значимость появления нового члена семьи и его будущего места в обществе. В данном исследовании в качестве источников для изучения этих обрядов используются фольклорные произведения, в частности каракалпакские героические эпосы, которые являются не только художественными эпическими текстами, но и ценным историко-этнографическим достоянием. В статье рассматриваются сюжеты, связанные с рождением ребёнка, на примере эпосов «Алтамыс», «Коблан» и «Кырк кыз». Анализируются обряды, сопровождающие рождение долгожданного потомка, перерезание пуповины, сообщение радостной вести (сүйиниши), период чилле и наречение имени. Исследование опирается на структурно-семантический и сравнительно-исторический подходы. В сравнении с традициями казахов, кыргызов, карачаевцев и других тюркских народов выявляются их общие культурные корни и параллели.

Ключевые слова: эпос, обряды, сүйиниши, перерезание пуповины, наречение имени, чилле, обряд обрезания (сүннет)

Ссылка при цитировании: Жолдасбаева Г. А. Каракалпакские эпосы как источник изучения родильных обрядов // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 322–331.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/322-331

Original article

© Gulnara Zholdasbayeva

KARAKALPAK EPIC TRADITION AS A SOURCE FOR STUDYING BIRTH RITES

The Karakalpaks, like other peoples, are distinguished by their rich culture, traditions, and rites. Childbirth rites are particularly important among them, reflecting the significance of the arrival of a new family member and their future role in society. Studying these rituals is an important task for scholars. Folklore works, particularly Karakalpak heroic epics, are used as key sources, as they are not only poetic works of art but also valuable historical and ethnographic heritage. This article

Жолдасбаева Гулнара Азат кызы — докторант, Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (Узбекистан, 230100 Каракалпакстан, Нукус, ул. А. Тимура 179 А). Эл почта: joldasbaevanara@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-5381-7490>

explores childbirth-related customs through the analysis of the epics «Alpamysh», «Koblan», and «Kyrk Kyz». Childbirth-related topics they cover include the birth of a long-awaited child, cutting the umbilical cord, announcing the joyful news (suyinshi), the forty-day postpartum protection period (chille), and the naming ceremony. The study applies structural-semantic and comparative-historical approaches. By comparing similar traditions among the Kazakh, Kyrgyz, Karachay, and other Turkic peoples, the article identifies shared cultural roots and parallels.

Keywords: *epic, rituals, suyinshi, cord cutting ceremony, naming ceremony, chille, sunnet*

Author Info: Zholdasbayeva, Gulnara Azat kyzy — Doctoral Student, the Karakalpak Research Institute of Humanities of the Karakalpak Branch of the Academy of Sciences of the Republic of Uzbekistan (Nukus, Uzbekistan). E-mail: joldasbaevanara@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-5381-7490>

For citation: Zholdasbayeva, G. A. 2026. Karakalpak Epic Tradition as a Source For Studying Birth Rites. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 322–331.

Введение

Традиции и обряды, отражённые в героических эпосах, являются важными компонентами культурного наследия народов, передающими их мировоззрение, религиозные представления и социальные нормы. Таким образом эпосы раскрывают особенности образа жизни народа, его семейных устоев, отношения к воспитанию детей и духовных ценностей. Одним из наиболее значимых событий в жизненном укладе каракалпаков, как и других тюркских народов, было рождение ребёнка. В эпических текстах этот процесс окружён системой ритуалов, отражающих религиозные, магические и социальные представления каракалпаков. Целью данного исследования является анализ обрядов, связанных с рождением ребёнка, на материале каракалпакских героических эпосов.

Методология

В качестве методологической основы работы были использованы структурно-семантический и сравнительно-исторический подходы. Основное внимание было уделено описанию обрядов и традиций, связанных с рождением ребёнка. В качестве основных источников использовались каракалпакские героические эпосы — «Алпамыс», «Коблан», «Кырк кыз», а также труды, посвящённые этнографии каракалпаков.

В рамках сравнительно-исторического подхода дополнительно анализировались этнографические и фольклорные материалы других тюркских народов (казахов, кыргызов, карачаевцев и др.) с целью выявления как общих черт, так и уникальных особенностей каждого из них. Также были рассмотрены символические и религиозные аспекты обрядов, встречающихся в эпосах. Всё это позволяет расценивать героические эпосы не только как художественные произведения, но и как важные историко-этнографические источники.

Результаты

Анализ каракалпакских героических эпосов показал, что такие обряды и их составляющие как молитвы о потомстве, обряд *суйинши* (весть о рождении ребенка), перерезание пуповины, наречение имени, *чилле* (сорокадневный послеродовой период), *сүннет* (обряд обрезания) и другие, выступают как важные элементы, отражающие мировоззрение, религиозные представления и социальные отношения в традиционном обществе. В эпосах эти обряды изображаются не только как часть повседневной жизни, но и как события, наделённые сакральным, мифологическим смыслом. Они подчеркивают значимость рождения героя и его избранности. Сравнение с традициями других тюркских народов показало, как общие черты, так и особенности, сложившиеся у каракалпаков.

Обсуждение

В каракалпакских героических эпосах рождение будущего батыра (герой) обычно описывается как результат многолетних молитв родителей, желающих завести ребёнка, ночующих у святых мест, обращающихся к духам предков и приносящих жертвы.

Бесплодие и долгожданное рождение батыра — одна из традиционных тем, характерных для многих фольклорных произведений. Например, в эпосе «Алпамыс» родители обращаются к высшим силам с просьбой о рождении ребёнка:

«Себил қалған Байсынның
Ким болады ийеси?
Ендиги қалған өмирде
Қудайдан нийет етейик» (Алпамыс 2007 Т. 1: 5).

(Кто станет владельцем Байсына, оставшегося без хозяина? В оставшийся жизни будем молиться Богу).

Подобный мотив бездетности встречается и в эпосе «Коблан». Кыдырбай, желая завести ребёнка, ночует у святых мест, раздаёт милостыню и просит у Бога даровать ему потомка:

«Садақасын тарқатып
Кеўлин ҳаққа береді
Әўлийелерге түнейді» (Коблан 2009 Т. 13: 401).

(Раздавая милостыню, он вверяет свое сердце Всевышнему, ночует у святых мест).

В героических эпосах рождение героя связано с рядом традиционных обрядов, среди которых особое место занимает обычай перерезания пуповины. Как правило, данную процедуру выполняет женщина, оказывающая помощь при родах — *киндик шеше* (буквально «пуповинная мать»). С этого момента она становится «второй матерью» ребёнка и вплоть до его взросления играет роль наставницы и покровительницы. В эпосе «Коблан» эту роль исполняет *киндик ата* — пуповинный отец:

«Қанжары менен кесің деп
Патшаға инам етеді
Зордан турған Ақшахан
Кесіп баланың киндигін» (Коблан 2009 Т. 13: 405).

(Чтобы разрезать, отдаёт кинжал царю. Едва сдержавшись, Ақшахан отрезает пуповину ребёнка).

Важной частью ритуального комплекса является обычай *сүйинши* — сообщение радостной вести о рождении ребёнка с последующим вручением подарка вестнику. В эпосе «Коблан» этот обряд описывается следующим образом:

«Кыдырбайга барады
Барып сүйинши сорады» (Коблан 2009 Т. 13: 405).

В этом эпизоде женщины, помогавшие при родах, спешат сообщить Кыдырбаю радостную новость и просят за это подарок. Эта сцена отражает народную традицию — делиться радостными событиями и поддерживать друг друга.

Похожий эпизод также встречается в кыргызском героическом эпосе «Манас»:

«Бай Жакып, балам, сүйүнчү!
Бүгүн сенин багыңа
Ач арслан шер келди,
Кайгырсак колго тийбеген
Кабылан султан эр келди» (Жайнакова, Акматалиев 2010: 98–99).

(Бай Жакып, мой сын радуйся! Сегодня в твой сад пришёл голодный лев, которого не поймать человеку, пришёл герой Кабылан султан).

Такой обычай широко распространён среди многих народов. В частности, у карачаев: о рождении ребенка женщина-повитуха (аначы) сообщала мальчику, дежурившему у помещения, где происходили роды. Мальчик первым сообщал радостную весть свекрови и всем остальным членам семьи. Первому вестнику дарили ценные подарки (суююмчю). Было принято снимать с головы отца новорожденного головной убор, который он выкупал, вознаградив вестника (Болурова 2014: 38).

Схожая традиция существует и у казахов: юноша, специально подготовленный для этой цели, услышав крик новорождённого, спешит первым сообщить об этом отцу ребёнка, и в награду получает подарок за сүйинши — радостную весть (Аб-жет, Жуманова 2017: 99).

У кыргызов также о рождении ребенка одна из родственниц оповещала по юртам с целью получить за сообщение благую весть — сүйүнчү. При сообщении пола ребенка обычно использовали эвфемизмы: если мальчик, то, к примеру, говорили, что родился *бөрү* — волк — сын, если девочка — *түлкү* — лиса — дочь и т. д. (Мурзакметов 2005: 22).

Обычай сүйинши продолжался праздником — *той*, организованным в честь рождения ребёнка:

«Уллы тойды басладың
Халкынды жыйнап, жан ата
Ортаға көкпар тасладың» (Қырық қыз 2009 Т. 9: 40)

(Ты начал великий той, собрав свой народ и бросил в центр козлиную тушу для игры в кокпар).

После рождения ребёнка следовал сорокадневный период, в течение которого новорождённый и его мать считались особенно уязвимыми. Согласно народным представлениям, в это время они подвергались риску со стороны злых духов — прежде всего албаслы, перий и джиннов. Как и у других народов Центральной Азии, у каракалпаков этот период назывался *чилле*. У каракалпаков термин *чилле* имел два значения.

Во-первых, он обозначал начальные, наиболее опасные дни для матери и младенца. В этот период особое внимание уделялось первым, третьим, седьмым и сороковым дням после родов, им придавалось ритуальное значение. Во-вторых, термин *чилле* также использовался для обозначения болезни, проявлявшейся, например, в виде сыпи на лице ребёнка, которую связывали с нарушениями запретов в этом периоде. Среди таких нарушений назывались: принесение сырого мяса в дом роженицы, участие в похоронных обрядах, оставление матери и ребёнка в одиночестве и др. (Есбергенов, Атамуратов 1975: 143).

Система верований, касающихся послеродового периода, и связанных с этим ограничений находила отражение не только в народной памяти, но и в фольклоре. Так, в эпосе «Кырк кыз» встречаются строки: *«Мен дуньяга шыққаннан, Анамды жақсы бақтырдың»* (С тех пор, как я появилась на свет, Ты велел хорошо ухаживать за матерью моей), *«Қырқымнан соң салдырдың»* (После моих сорока дней ты уложил меня в колыбель) (Кырык кыз 2009 Т. 9: 40). Эти поэтические строки ярко иллюстрируют заботу и особое внимание к здоровью матери и новорождённого в первые сорок дней, когда соблюдались различные ритуалы защиты.

Третий день после рождения младенца считался важным, и он был связан с отпадением пуповины. Иногда пуповину ребёнка привязывали к колыбели, полагая, что она будет обладать охранительной силой. Также в большинстве случаев именно в этот день проводилась церемония наречения имени. Чтобы дать имя новорождённому, приглашали муллу. Он трижды открывал наугад выбранную книгу и, найдя подходящее мусульманское имя, предлагал его для ребёнка. После согласия родителей мулла читал короткую дуа (молитву) и произносил имя ребёнка вслух на ухо. Этот обряд у каракалпаков назывался *«азан айтыу»* (произнесение азана). Однако нередко имя ребёнку давали сами родители, а мулла затем их благославлял (Есбергенов, Атамуратов 1975: 145). Что касается казахских обычаев, то у них церемония наречения имени также проводилась на третий день — во время торжественного укладывания младенца в колыбель. Для этого собирались односельчане, забивали барана (традиционное ритуальное блюдо), и приглашённый мулла произносил молитву. Имя ребёнку обычно давал «самый уважаемый мужчина», но богатые люди предпочитали, чтобы имя давал именно мулла (Обычаи киргиз 1878 Т. 137: 58–59).

Подобный обычай, связанный с наречением имени, получил широкое отражение и в каракалпакских эпических произведениях. Например, в одном из эпизодов эпоса «Коблан»:

«Азан айтып Ахшахан
Атың Қоблан болсын деп
Шырлап жатқан баланың
Қулағына дем урады» (Коблан 2009 Т. 13: 405)

Акшахан произносит азан в ухо новорождённого и даёт ему имя «Коблан». Этот традиционный ритуал воспринимается как символ духовной защиты ребёнка. Через произнесение азана читается молитва за его будущее и даётся благословение.

В некоторых героических эпосах обряд наречения имени изображается с сакральным, мистическим оттенком. Например, в отдельных версиях эпосов «Шарияр», «Коблан», «Алпамыс» (в вариантах Джиемулата Бекмухаммедова и Курбанбая жырау) процесс наречения имени сопровождается вмешательством сверхъестественных сил. Эти силы нередко воплощаются в образах Календар баба или загадочного старца. В эпосах такой

персонаж появляется среди людей или во сне, называет ребёнка по имени, затем внезапно исчезает из виду, что ещё больше подчёркивает сакральность обряда:

— «Ғайыптан келген бендесизлер, шул перзенттиң атын койың, — деди. Қалендерлер «яхшы» деди.

— Байбөри байның ялғыз улының аты мәрт Алпамыш болсын...» (Алпамыс 2007 Т. 1: 733).

(— вы, пришедшие из потустороннего мира, дайте имя этому ребёнку, — сказал он. Календари ответили: «Хорошо».

— Пусть имя единственного сына Байбори будет доблестный Алпамыш...).

Подобный эпизод встречается и в кыргызском эпосе «Семетей». В нём новорождённому ребёнку даёт имя появившийся среди народа старец с белой бородой, сидящий на белом коне, который называет младенца Семетеем. А в эпосе «Эр Тоштук» изначально у ребёнка нет имени, и на устроенном по этому поводу торжестве появляется седобородый старик, возникший будто из ниоткуда, который говорит, что имя младенца будет Тоштук (Жайнакова 1982: 37).

Из этих примеров видно, что обряд наречения имени в героических эпосах является не только социальным ритуалом, он также обладает символическим значением, связанным с религиозными верованиями.

У каракалпаков следующий важный этап традиционного сорокадневного периода — это седьмой день после рождения ребёнка. В этот день младенца купали в тёплой воде с добавлением соли. При этом старались использовать чистую посуду (таз). В воду клали несколько серебряных монет, иногда кольцо, браслет и другие предметы. Женщина, проводившая купание, предварительно мыла руки и ноги, затем клала ребёнка в таз. При купании она держала ребёнка одной рукой, клала его на ноги и, не погружая полностью в воду, поливала сверху водой, читая благопожелания. После этого воду выливали, а монеты и украшения женщина оставляла себе. Затем младенца натирали растопленным сливочным маслом и одевали в заранее приготовленную традиционную «*ийт көйлек*» — рубашку для новорождённого. У каракалпаков этот обычай до сегодняшнего дня продолжает существовать. Он также широко распространён и среди других народов Центральной Азии (Троицкая 1927: 354). Например, у казахов до сих пор сохраняется традиция надевать «ит көйлек» новорождённому (Абжет, Жуманова 2017: 101).

Обряд сорокадневного купания новорождённого характерен и для других народов. Так, у татар в течение первых сорока дней жизни младенца купали каждый день, чередуя теплую мыльную воду со слегка подсоленной. Необходимая температура воды определялась локтем или тыльной стороной руки купающего. От сорока дней до одного года ребенка купали один раз в два-три дня. В течение недели, начиная с первого дня рождения ребенка, топили баню, где бабка-повитуха мыла роженицу (Садыкова, Сайфутдинов 2008: 304).

У казахского народа соблюдение сорокадневного срока стало неотъемлемой частью быта, особенно с момента принятия ислама. С приходом ислама начали считать, что это поверье напрямую связано с пророком Айюбом. Согласно преданию, Аллах ставил Айюба своим ангелам в пример. Однако Иблис (дьявол) выступил против, говоря, что если у Айюба начнутся трудные дни, он придет в смятение и будет вести себя, как простые люди. Таким образом Иблис добился разрешения навести на пророка лишения и

невзгоды, после чего сделал так, что несчастный случай привел к гибели детей Айюба. Но и в этом случае Айюб продолжил смиренно молиться Всевышнему. Затем у Иблиса лопнет терпение и он лишит пророка здоровья. Тело начнет гнить и разлагаться. Айюб упадет в состояние между жизнью и смертью. Но и тогда он будет продолжать верить и молиться Аллаху. В конце концов Иблис не сможет перебороть его веру и проиграет. За терпение и спокойствие, проявленное Айюбом, Всевышний одарит его достойной наградой: среди камней появится источник с лечебной водой. По велению Аллаха Айюб сорок дней будет купаться в этом источнике и выздоровеет. С этого момента у казахов появился обряд купать человека, находящегося между жизнью и смертью, в течение сорока дней. Родители, для того чтобы закалить младенца, купают его в течение сорока дней в соленой воде. Они верят, что благодаря этому ребенок вырастет крепким, спокойным и терпеливым, как Айюб, способным противостоять всем будущим трудностям, возникающим в жизни. В этом же предании указывается, что Айюб находился между жизнью и смертью в течение сорока дней (Абжет, Жуманова 2017: 103).

Следующий обряд — это укладывание ребёнка в колыбель. Для того чтобы уложить его, приглашались близкие родственники и соседи, и проводился небольшой традиционный обряд — праздник «бесик-той». Согласно народным верованиям, после того как ребёнка укладывали в колыбель, угроза со стороны злых духов значительно уменьшалась. К этому дню заранее подготавливались все необходимые принадлежности для колыбели: матрас, одеяло, подушка и т. д. Согласно каракалпакской традиции, колыбель покупал отец ребёнка (Есбергенов, Атамуратов 1975: 150).

Этот обычай отражён в эпосе «Кырк кыз». В диалоге Гүлайым с отцом Аллаяром описывается, что для своей дочери он приготовил золотую колыбель и после сорокового дня уложил её в неё:

«Жипектен жөргек алдырдың
Арнап алтын бесикке
Қыркымнан соң салдырдың» (Кырк кыз 2009 Т. 9: 40).

А в вариантах эпоса «Алпамыс», записанных от жырау Есемурат и Карам, упоминается ещё один широко распространённый среди каракалпаков обычай *сүннет етиу* — обряд обрезания. В строках говорится:

«Арадан жети жыл өтті, балалар да жети жасына жетти, Байбөри бай баласын сүннетлендирмекши болып...» (Прошло семь лет, дети тоже достигли семилетнего возраста, и Байбөри-батыр решил сделать своему сыну обряд сунната) (Алпамыс 2007 Т. 2: 87).

или:

«Алпамыстай баласын,
Жети жасқа келген соң,
Пайғамбар сүннет еттиріп...» (Алпамыс 2007 Т. 5: 512).

(Когда его сын Алпамыс достиг семилетнего возраста, он устроил ему обряд сунната по пророческому обычаю...).

По мнению многих учёных, суннет — название религиозное (от арабского «сунна» — обычай, практика) (Есбергенов, Атамуратов 1975: 159).

Этот обряд считается одним из важных обязательств в исламе. По этому поводу Х. Есбергенов и Т. Атамуратов писали, что когда он совершался, с родителей мальчика, которому делали обрезание, снимался один из религиозных долгов по законам

ислама. После обряда ребёнок считался очищенным (хадал). Если же этот обычай не соблюдался, то нечистыми (харам) считались не только сам ребёнок, но и все члены его семьи, а также предметы, которыми они пользовались. Семьи с необрезанными детьми оказывались исключёнными из общества: их не приглашали на праздники, не участвовали в торжествах, проходивших в их домах. О таких семьях распространялись слухи, что они разрушают единство народа, а также становятся причиной болезней и несчастий. Всё это происходило, несмотря на то что в исламских религиозных текстах нигде не указано, что обрезание является обязательным — тем не менее оно воспринималось как необходимое. Этот обычай стал одной из тех норм, которые, даже не будучи закреплёны письменно, строго исполнялись и считались обязательными в обществе (Есбергенов, Атамуратов 1975: 159).

Обрезание обычно проводилось в возрасте 5, 7 или 9 лет. Наиболее благоприятным временем для этого считалась осень, а самым предпочтительным днём — среда. Операцию выполнял мулла или ходжа, при этом использовались инструменты: бритва (*паки*) и две камышовые палочки (*қысқыш*). В доме в этот момент оставались только мужчины и самые близкие родственники. Кроме того, приглашали и сверстников мальчика, которым уже сделали обрезание. Они успокаивали его, говоря, что операция пройдёт безболезненно и что теперь он войдёт в категорию взрослых мужчин (Есбергенов, Атамуратов 1975: 162).

После обряда мальчику разрешалось получать образование, обучаться ремёслам и участвовать во всех торжественных мероприятиях наравне с другими юношами — начинался новый этап в его жизни. В культуре многих народов обрезание считается традиционным обрядом инициации и символом приобретения мужского статуса. Например, у кадарцев после завершения этого процесса мальчика поздравляли словами: *Гъана амаса угуьб!* — «Теперь ты стал настоящим мужчиной» (Вагизиева 2020: 87). Эти слова ясно демонстрируют, что с этого момента ребёнок воспринимался обществом как взрослый человек, наделённый определённой ответственностью.

После обряда по традиции проводилось торжество — *сүннет той*. Такие праздники обычно проходили с большим размахом: играли сырнай и гернай, устраивались народные игры, такие как ылак и көкпар. Сүннет той символизировал вступление мальчика в новый этап жизни и являлся важным событием как для семьи, так и для всего общества.

Подобные традиции имелись и у других народов. Например, у азербайджанцев, курдов, грузин Аджарии, некоторых народов Дагестана, ингушей, балкарцев, караецев обрезание отмечалось как большой праздник, с почти свадебным угощением, с приглашением гостей и музыкантов, у состоятельных людей — со скачками и призами для победителя. Поэтому этот день у азербайджанцев называли *сюннет тойу*, *кичик той* (маленькая свадьба), у грузин Аджарии — *сүннет дугуни*, *сунет корцили* (тур. дугун, груз. корцили — свадьба). У азербайджанцев Грузии его называли также «*Пейгамбар суннети*» — «сүннет Пророка», так как считалось, что он совершается по завещанию Пророка Ибрахима (Мусаева, Соловьева 2022: 509).

В каракалпакских героических эпосах также встречаются упоминания о сүннет той. Например:

«... Баласын сүннетлендирмекши болып, он жети күнге шекем той етти, сырнай шерттирди, дабыл қақтырды, гернай тарттырды, узаққа хат жоллатып, жақынға ат шаптырды» (Чтобы сделать обрезание своему сыну, он устроил

праздник на семнадцать дней, велел играть на сырнае, бить в дабыл, трубить в гернай, отправил письма вдаль, послал гонцов к близким).

или «Тамакты жеп болып, хэмме орынларынан турып, тамашаға барды. Әўе-ли ат шаптырды, екинши гүрес туттырды, оннан кейин көкмар ойнатты» (После еды все встали с мест и отправились на зрелища. Сначала устроили скачки, затем борьбу, после чего сыграли в кокпар) (Алпамыс 2007 Т. 5: 87).

В таких строках сүннет той изображается как большое народное торжество. В честь этого радостного события приглашались гости, угощались блюдами и устраивались зрелищные мероприятия, чтобы поднять настроение. Эти строки показывают, что в каракалпакском фольклоре отразилась и традиция гостеприимства нашего народа. Сүннет той же занимал важное место в бытовой и культурной жизни народа, а эпосы служат духовным богатством, сохранившим эту культуру.

Заключение

Каракалпакские героические эпосы представляют собой ценный историко-этнографический источник, в котором отражены обряды и традиции, связанные с рождением ребёнка. В этих произведениях подчёркивается особое значение ребёнка как в рамках семьи, так и в структуре общества. Эпические тексты, передававшиеся из уст в уста на протяжении веков, сохранили сведения об этих обычаях и дошли до наших дней. Изучение данных эпосов позволяет исследовать историю и бытовые условия народа в прошлом, что имеет важное научное значение.

Сравнительное изучение подобных традиций у других народов также открывает возможность выявить как общие черты, характерные для тюркских народов, так и уникальные особенности каждого из них.

Источники и материалы

- Алпамыс 2007. Т. 1. — Алпамыс дәстаны Өгиз жыраў варианты. Каракалпак фольклоры (көп томлык). 1-том. Нөкис.: Каракалпакстан, 2007. 756 бет.
- Алпамыс 2007. Т. 2. — Алпамыс дәстаны Есемурат жыраў Нурабуллаев варианты. Каракалпак фольклоры (көп томлык). 2-том. Нөкис.: Каракалпакстан, 2007. 756 бет.
- Алпамыс 2007. Т. 5. — Алпамыс дәстаны Кәрам жыраў Нағиймов варианты. Каракалпак фольклоры (көп томлык). 5-том. Нөкис.: Каракалпакстан, 2007. 756 бет.
- Қоблан 2009 — Қоблан дәстаны. Кәрам жыраў варианты Каракалпак фольклоры (көп томлык). 13-том. Ташкент.: Маънавият, 2009. 536 бет.
- Қырық қыз 2009 — Қырық қыз дәстаны Қурбанбай жыраў варианты. Каракалпак фольклоры (көп томлык). 9-том. Ташкент.: Маънавият, 2009. 536 бет.
- Обычаи киргиз 1878 — Обычаи киргиз Семипалатинской области // Русский вестник. Т. 137. 1878. С. 23–66.

Научная литература

- Абжет Б. С., Жуманова Ж. Л. Традиции и обычаи казахского народа по случаю рождение ребенка. // Вестник. Серия философия. Серия культурология. Серия антропология. № 4 (62). 2017. С. 96–108.
- Болурова А. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением детей (конец XIX — начало XX в.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2014. № 12 (50). С. 37–40.

- Вазигиева Н. А. Традиционный фольклор в детском цикле семейной обрядности кадарского этноса // *Филология: научные исследования*. 2020. № 1. С. 83–92.
- Есбергенов Х, Атамуратов Т. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпак-ков. Нукус: Каракалпакстан, 1975. 211 с.
- Жайнакова А. «Семетей» эпосунун тарыхый- генеологиялык негизи. Фрунзе: Илим, 1982. 176 б.
- Жайнакова А, Акматалиев А. Баатырдык эпос. Саякбай Каралаевдин варианты боюнча. Биш-кек, 2010. 1006 б.
- Мурзакметов А. К. Кыргыз ырым-жырымдары. Ош, 2005. 108 б.
- Мусаева М. К., Соловьева Л. Т. Обряд обрезания в традициях народов Кавказа // *История, археология и этнография Кавказа*. Т. 18. № 2. 2022. С. 497–518.
- Садыкова Р, Сайфутдинов К. Обряды связанные с рождением ребенка // *Гасырлар авозы — Эхо веков*. 2008. № 2. С. 303–310.
- Троицкая А. Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкенского уезда // *Сборник В. В. Бартольду Туркестанские друзья, ученики и читатели* / ред. А. Э. Шмидт и Е. К. Бергер. Ташкент: Типо-литография № 2; О-во для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 349–361.

References

- Abzhet, B. S., and Zh. L. Zhumanova. 2017. Traditsii i obychai kazakhskogo naroda po sluchaiu rozhdeniia rebenka [Traditions and Customs of the Kazakh People on the Occasion of a Child's Birth]. *Vestnik. Seriiia filosofiiia. Seriiia kulturologiia. Seriiia antropologiia* 4(62): 96–108.
- Bolurova, A. 2014. Obriady i pover'ia karachaevtsev, sviazannye s rozhdeniem detei (konets XIX — nachalo XX v.) [Rites and Beliefs of the Karachays Related to Childbirth (Late 19th — Early 20th Centuries)]. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kulturologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* 12(50): 37–40.
- Vagizieva, N. A. 2020. Traditsionnyi fol'klor v detskom tsikle semeinoi obriadnosti kaderskogo [Traditional Folklore in the Child Cycle of Family Rituals of the Kadar Ethnos]. *Nauchnye issledovaniia* 1: 83–92.
- Esbergenov, Kh., and T. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nu-kus: Karakalpakstan. 211 p.
- Zhainakova, A. 1982. «Semetey» éposunyn tarykhy-geneologiialyk negizi [Historical and Genea-logical Basis of the «Semetey» Epic]. Frunze: Ilim. 176 p.
- Zhainakova, A., and A. Akmatalliev. 2010. *Baatyrdyk épos: Sayakbay Karalaevdin varianty boiun-cha* [Heroic Epic: Based on Sayakbay Karalaev's Version]. Bishkek. 1006 p.
- Murzakmetov, A. K. 2005. *Kyrgyz yrym-zhyrymdary* [Kyrgyz Folk Signs and Rituals]. Osh. 108 p.
- Musaeva, M. K., and L. T. Solov'eva. 2022. Obriad obrezaniia v traditsiiakh narodov Kavkaza [The Circumcision Rite in the Traditions of the Peoples of the Caucasus]. *Istoriia, arkheologiia i etnografiia Kavkaza* 18(2): 497–518.
- Sadykova, R., and K. Saifutdinov. 2008. Obriady, sviazannye s rozhdeniem rebenka [Childbirth-Rel-ated Rituals. Echo of Centuries]. *Gasyrlar avozy — Ekho vekov* 2: 303–310.
- Troitskaia, A. L. 1927. Pervye sorok dnei rebenka (chil'lia) sredi osedlogo naseleniia Tashkenta i Chimekenskogo uezda [The First Forty Days of a Child (Chillya) Among the Sedentary Pop-ulation of Tashkent and Chimekent Uyezd]. In *Sbornik V. V. Bartol'du: Turkestan — druž'ia, ucheniki i chitateli* [Collection by V. V. Bartold: Turkestan Friends, Students, and Readers], ed. by A. E. Shmidt and E. K. Berger. Tashkent: Tipolitografiya No. 2. 349–361.

ON THE STUDY OF THE MULTICULTURAL SIGNIFICANCE OF RELIGION FACTORS IN CENTRAL AND EASTERN EURASIA

This article analyzes some social, historical and ethno-cultural factors that influenced the spread of religion in the South-Eastern Siberia region, also frontier territories, especially among the Turkic population. The author examines how religion was introduced to the area through the Silk Road, shifts in social powers, population migrations, and the cultural and religious receptivity of Muslim peoples. Furthermore, the article highlights how the ethnic composition of South-Eastern Siberia and the spiritual worldview of its population created favorable conditions for the adoption of Islam. The role of Islam is explored not only as a religious system but also as a civilizational phenomenon that shaped social, legal, and cultural institutions. Employing historical-comparative, geopolitical, and content analysis methods, this study for the first time provides a comprehensive comparative overview of Islamization in this region within the framework of social, public, and ethnocultural influences. The article also thoroughly examines the social and cultural impacts of neighboring states, as well as the historical and political events during the Arab and Mongol invasions. Particular attention is given to the interconnections of religions along the Silk Road, described with scholarly rigor. This research constitutes an important source for readers interested in the religious history of South-Eastern Siberia. By addressing the Islamization in the context of the interplay between social and ethno-cultural factors, the study contributes to a deeper understanding of the religious history in this region.

Keywords: *Eurasia, South-Eastern Siberia, religion, culture, Russia, Kazakhs, China, Uyghurs, Silk Road*

Author Info: **Hasanov, Elnur Latif oglu** — Ph.D. in History, Scientific Secretary, Ganja Branch of Azerbaijan National Academy of Sciences (Ganja city, Azerbaijan). E-mail: lnurh273@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6358-593X>

For citation: Hasanov, E. 2026. On the Study of the Multicultural Significance of the Religion Factors in Central and Eastern Eurasia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 332–343.

УДК 39+94 (479.24)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/332-343

Научная статья

© Э. Л. Гасанов

ОБ ИССЛЕДОВАНИИ МУЛЬТИКУЛЬТУРНОГО ЗНАЧЕНИЯ РЕЛИГИОЗНЫХ ФАКТОРОВ В ЦЕНТРАЛЬНО-ВОСТОЧНОЙ ЧАСТИ ЕВРАЗИИ

В данной статье анализируются некоторые социально-исторические и этнокультурные факторы, повлиявшие на распространение религий в Юго-Восточной Сибири, а также на сопредельных территориях, особенно среди тюркского населения. Автор исследует процесс проникновения ислама в регион по Шелковому пути, изменения в социальной структуре населения под воздействием миграции пришлых групп и культурно-религиозной восприимчивости аборигенных народов. В статье подчеркивается, что этнический состав и духовное мировоззрение жителей Юго-Восточной Сибири создали благоприятные условия для принятия ими ислама. Роль ислама рассматривается не только как религиозной системы, но и как цивилизационного феномена, сформировавшего социальные, правовые и культурные институты. Используя историко-сравнительный, геополитический и контент-анализ, данное исследование впервые предлагает всесторонний сравнительный анализ процесса исламизации в этом регионе в аспекте социально-общественных и этнокультурных влияний. В статье подробно, на конкретных примерах, изучается социальное и культурное воздействие соседних государств, а также историко-политических событий во время арабских и монгольских нашествий на местное население. Особое внимание уделяется взаимосвязи религий вдоль Шелкового пути, описываемой с научной строгостью. Данное исследование представляет собой полезный источник для читателей, интересующихся религиозной историей Юго-Восточной Сибири. Рассматривая процесс исламизации в научной статье с новой точки зрения, а именно в контексте взаимодействия как социальных, так и этнокультурных факторов, исследование способствует более глубокому пониманию религиозной истории этого важного региона Российской Федерации.

Ключевые слова: Евразия, Юго-Восточная Сибирь, религия, культура, Россия, казахи, Китай, уйгуры, Шелковый путь

Ссылка при цитировании: Гасанов Э. Л. Об исследовании мультикультурного значения религиозных факторов в центрально-восточной части Евразии // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 332–343.

Introduction

South-Eastern Siberia is a historical and geographical region, with an ethnically diverse population primarily engaged in cattle breeding, agriculture, and traditional crafts (Simayijiang et al. 2019: 262).

Гасанов Эльнур Ляtif оглу — доктор философии (Ph.D.) по историческим наукам, ученый секретарь, Гянджинское отделение, Национальная академия наук Азербайджана (Азербайджанская республика, AZ2000 г. Гянджа, пр. Гейдара Алиева, 419). Эл. почта: lnurh273@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6358-593X>

This confessional diversity makes it possible to understand not only the cultural and religious combination of Islam between ethnic communities in South-Eastern Siberia, but also the historical and civilizational dynamics of the region. This region stands out as a space that has witnessed the spread and interaction of various religious traditions throughout history (*Baitenova, Duissenbayeva* 2012: 163). As a result of its geopolitical location and strategic importance along the Silk Road (*Hasanov* 2025: 59–60), this region has become a crossroads of various civilizations. As a result of historical evolution, the religious landscape here has become multi-layered. The history of the development of religions here can be divided into four stages, the first one being the predominance of local religious beliefs and shamanic traditions (up to the 4th century BC). In this era, religious practice was based on the cult of ancestors. The second stage (4th century BC — 9th century CE) was marked by the dominance of Buddhism, while Zoroastrianism, Manichaeism, Daoism, and Nestorian Christianity co-existed alongside it. This religious pluralism persisted in the region for nearly a millennium (*Lenz-Raymann* 2014: 120–121). The third stage (9th–16th centuries) witnessed the spread of Islam. In the southern part, Islam gradually replaced Buddhism, while in the northern areas Buddhist traditions maintained their influence. Over time, Islam gained strength, diminishing the impact of other religions such as Zoroastrianism, Manichaeism, and Nestorian Christianity. The fourth stage (16th century — present) saw Islam established as the principal faith of the region. During the period of the Eastern Chagatai Khanate, Islam was consolidated politically and socially, and the majority of ethnic communities embraced the religion. Nevertheless, Buddhism and Daoism persisted among Chinese communities, while in the 17th century the Oirat Mongols' adoption of Tibetan Buddhism reinvigorated religious diversity in the north. Later, Catholicism and Orthodoxy were also introduced, though they never achieved broad influence (*Van Wie* 2008: 16–17).

Thus, although Islam became the dominant religious system in the region from the 16th century onward, the region's religious history has consistently been characterized by its multi-confessional structure. The article examines the stages of the spread of Islam in the South-Eastern Siberian region, as well as its geopolitical and ethno-cultural influences. Islam is the youngest among the world's religions. Whereas Buddhism and Christianity emerged during the era of slavery and adapted to medieval conditions, Islam appeared and developed as a genuine historical and cultural phenomenon of the medieval period. While Buddhism and Christianity evolved within specific religious and cultural frameworks, Islam distinguished itself by selectively integrating significant elements from various religious and cultural traditions. This synthesis shaped the comprehensive scientific system, legal foundations, cultural practices, and social patterns of Islamic civilization. Such processes paved the way for scientific renewal, civilizational advancement, and the establishment of a new system of values within Islamic culture. During the Abbasid Caliphate (9th–12th centuries), the so-called "Eastern Cultural Renaissance" defined a new global historical dimension of Islamic civilization (*Barthold* 1993: 68). This period stimulated not only religious practices but also the development of Sharia law, architecture, literature, Arabic script, and calligraphy. At the same time, contributions to philosophy, medicine, and the natural sciences reinforced the universal character of Islamic civilization.

Thus, while preserving its distinctive religious and historical features, Islamic civilization assimilated the cultural achievements of previous societies and, by shaping universal human values, exerted a long-term influence on global civilization. This study aims to systematically analyze the particular features of Islam's establishment in South-Eastern Siberia and to demonstrate its significance in the region's religious and cultural evolution.

Research Methods and Sources

In order to identify the geopolitical and ethno-cultural factors that contributed to the spread of Islam in the South-Eastern Siberian region, several scientific methods were used. 1 — Through the historical-comparative method, the influence of political events and historical changes in the region on the development of Islam was determined. 2 — the spread of Islam through the method of geopolitical analysis was considered not only in terms of religious, but also in terms of international relations and spatial factors. 3 — formed the basis for a systematic review of academic papers, monographs, and articles through the method of content analysis. Also, official census materials, scientific research, and data from international organizations were used to study the current ethno-demographic situation. In the course of the study, the requirements of academic ethics were observed, and content analysis, thematic coding, statistical, and comparative methods were used in the processing of qualitative and quantitative data. The use of such methods made it possible to comprehensively explain the process of Islamization in South-Eastern Siberia, its historical foundations, modern features, and challenges.

The spread of Islam into the South-Eastern Siberian region of Asia began during the period of the Umayyad Caliphate (661–750). According to historical sources, the introduction of Islam into Central Asia and the South-Eastern Siberian region dates back to the 7th–8th centuries. Records indicate that the first Arab missionaries arrived around the year 670 (Gafurov 1972: 216). By the early 8th century, Islamic missionary activity in the region had become noticeably more active (Manzhibayev 2009: 105). Some accounts suggest that the earliest attempts by the Arabs to disseminate Islam among the nomadic tribes of Central Asia took place during the reign of Caliph Hisham ibn Abd al-Malik (724–743). The introduction of Islam into Central Asia took place during the Umayyad Caliphate (661–750). A specific starting point of this process is often associated with the military campaign of the Arab commander Qutayba ibn Muslim in 714. It was during this period that Turkic tribes first encountered Islam under conditions of military confrontation. Historian B. Gafurov notes concerning this event: “Qutayba was not interested in the commercial significance of this center but in its strategic role: by seizing Isfijab, he hoped to cut off the main routes used by the Turkic armies to support their allies in Central Asia” (Gafurov 1972: 216). This evidence indicates that the Arab military campaigns of that period were not aimed at the complete conquest of the Turkic peoples but rather at securing their own territories against external threats. According to historical sources, Islam began to penetrate Central Asia and South-Eastern Siberia around the 670s through the activities of Arab missionaries. By the early 8th century, the intensification of Islamic proselytization became evident (Lenz-Raymann 2014: 119–125).

The Battle of Talas in 751, fought between the Arab forces under Ziyad ibn Salih and the Chinese troops led by General Gao Xianzhi, marked a decisive turning point in the consolidation of Islam in Xinjiang and Central Asia. As a result of this conflict, the Chinese army suffered a complete defeat, and the regions of Zhetysu and South-Eastern Siberia were freed from Chinese influence. The Battle of Talas created historical preconditions for the wider spread of Islam and Islamic civilization across Central Asia. Although the region's location along the Silk Road facilitated the penetration of diverse religions and cultures, Islam spread peacefully among the local populations, gradually strengthening its socio-cultural influence (Chyngoguang 1998: 92). In 935, Satuk Bughra Khan, the ruler of the Karakhanid state, became one of the first Turkic sovereigns to embrace Islam and actively promoted it at the state level. As a result, the cities of Kashgar and Atush in the

South-Eastern Siberia emerged as important centers of Islamic culture. In 960, Islam was officially declared the state religion of the Karakhanid dynasty. The Arab historian Ibn al-Athir describes this period, stating: “In the year 349 of the Hijra (960 CE), 200,000 households of a certain Turkic people accepted Islam” (*Hansen* 2013: 275–277).

This account demonstrates the wide dissemination of Islam across Zhetysu and the Far East during the 9th–10th centuries. The spread and development of Islam in South-Eastern Siberia was significantly influenced by Central Asia. Although a portion of the Islamic literature available in the region consisted of works by Arab scholars, the majority were authored by intellectuals originating from Central Asia. Medieval Eastern culture provided an impetus for the advancement of Muslim science and civilization, shaping the formation of religious thought in the South-Eastern Siberian region. For instance, the Qur’anic exegesis al-Kashshaf by the Khwarezmian scholar Abu al-Qasim al-Zamakhshari (1075–1144), al-Tafseer al-Kabeer by al-Fakhr al-Razi (1149–1209), as well as the hadith compilations of Imam al-Bukhari were widely studied among the peoples of South-Eastern Siberia and came to be regarded as foundational religious texts. These works not only facilitated the consolidation of the Islamic worldview but also contributed to the flourishing of local scholarly and cultural traditions (*Chyngoguang* 1998: 92).

Between the 11th and 13th centuries, the South-Eastern Siberian region experienced the domination of the Khitan and later the Mongol powers. The political entities that emerged during this period generally followed policies of religious inclusiveness, which allowed Islam to coexist with Buddhism and other traditions. After the Mongol conquests, large parts of this region together with Transoxiana were incorporated into the Chagatai Khanate. Within the cultural framework of this state, the Chagatai literary language took shape (*Lenz-Raymann* 2014: 121–122). This language was raised to a higher level through the works of poets such as Alisher Navoi and spread as a folk language. The literary and religious heritage written in the Chagatai language includes such works as Ibn Ali’s “Kipchak book”, “Nakhzh Al-Faradis”, “Yusuf and Zuleikha”, and Saif Sarai’s “Gulistan-i Ibn Turk”. In addition, the works of such Central Asian scientists as Muhammad Haidar Dulati and Shah Mahmud Zhoras were translated into Chagatai and widely distributed among the local population. This cultural and linguistic process continued during the Manchu rule of the Qing Kingdom (*Manzhibayev* 2009: 105).

During this period, the Sufi branch of Islam, which had a profound influence on the spread and consolidation of Islam in Central Asia and the Kazakh steppes, began to gain ground. Sufism, which emerged in the 8th century within the framework of Islamic civilization, was based on Islamic ethics and spiritual-ascetic practices. Its primary aim was the cultivation of the human soul, the restraint of the nafs (carnal desires), and the attainment of closeness to God. The term sufi is often linked either to the Arabic word suf (“wool”), symbolizing the coarse woolen garments worn by early ascetics, or to the Greek word sophia (“wisdom”), highlighting its intellectual and spiritual dimensions (*Cetinkaya, Billings* 2023: 1069–1070).

Tasawwuf encompasses the belief system, spiritual practices, and ethical norms of the Sufis. Its main principles include abstaining from worldly pleasures, purifying the self, striving for spiritual perfection, and approaching God through sincere love and ma’rifa (gnosis). The Sufi tradition did not confine itself to the external rituals of Islam but emphasized the cultivation of the inner self. For this reason, it played a distinctive role in the history of the spread of Islam, particularly among the Turkic peoples. The Sufis paid spe-

cial attention to spirituality and the purity of souls in the name of love for Allah. In Islamic Civilization, Sufism has the main goal of overcoming human lust, striving for spiritual perfection. In Central Asia, Sufi tariqats were formed between the 12th and 17th centuries and had a deep influence on the religious and spiritual life of the region. Among them, Khoja Ahmed Yasawi, the founder of the Yasawi Tariqat, took a special place in the spread of Islam among the Turkic peoples. This tariqa was distinguished by its interpretation of Islam as a spiritual teaching close to folk culture or a worldview. Through the Yasawi tradition, Islam became deeply rooted in the customs, literature, and social relations of the Turkic community, laying the foundation for the development of subsequent Sufi schools (*Baitenova, Duissenbayeva* 2012: 163).

The Mongol invasion temporarily impeded the spread of Islam in South-Eastern Siberia and Central Asia. As a result of the conquests, numerous cities were destroyed, centers of science and culture were plundered, mosques and madrasas were demolished, and trade relations along the Silk Road suffered significant disruption. However, over time, a process of revival began in the region. The Mongol rulers and the tribes under their control gradually embraced Islam and adopted the Turkic language. This development strengthened religious and cultural integration in the area and paved the way for the revitalization and wider dissemination of Islam across the nomadic steppe. Consequently, Islam became firmly embedded in the spiritual life of local ethnic groups and influenced various social strata of the population. In general, the Mongol rulers did not exert religious pressure on the Muslim community but instead pursued a policy of tolerance. This created a favorable environment for the gradual strengthening of Islam in the region. The adoption of Islam by the rulers of the Golden Horde further enhanced the religion's authority in both state and public life. Berke Khan (1255–1266) is regarded as one of the first Mongol rulers to embrace Islam. Medieval sources emphasize the significant role of the Sufi milieu in Bukhara in his conversion. For instance, Siraj al-Din al-Juzjani reports that Berke Khan accepted Islam at the hands of Sayf al-Din Bakhrazi, while 14th-century Arab historians Ibn Khaldun and al-Ayni note that he converted under Shams al-Din al-Bakhrazi, a disciple of Nazhm ad-Din Kubra. In a later period, Ozbeg Khan (1312–1342) elevated Islam to the status of the state religion. Contemporary accounts state that during his reign, more than ten mosques operated in the capital of the Golden Horde, and the khan himself was known to perform the five daily prayers without fail. As a result, Islam became the primary factor of political and cultural integration among diverse tribes, serving as a unifying force across the steppe (*Tizengauzen* 1941: 369).

Some medieval sources indicate that Berke Khan embraced Islam even before ascending to power. For example, the Arab geographer and scholar al-'Umari records that Berke's conversion to Islam took place around 1251, on his return from the kurultai at which Möngke was proclaimed Great Khan. Likewise, the Franciscan monk William of Rubruck, who visited the Golden Horde in 1253, notes in his memoirs: "Berke regards himself as a Muslim and does not permit the eating of pork in his court." (*de Rubrouck* 1997: 117–118).

These accounts demonstrate not only Berke's genuine inclination toward Islam but also the immediate influence of his faith on his personal customs and household practices.

The consolidation of Islam among the nomadic population gradually acquired a systematic character. In this process, religious preachers arriving from Central Asia, the Volga region, and other parts of the Muslim world played a pivotal role, with the Sufi tradition followers constituting the majority. The influence of the Naqshbandiyya and Yasawiyya

orders extended equally to both the ruling elite and the common people. The khans maintained close relations with Sufi shaykhs, often drawing upon their religious authority to reinforce their own political legitimacy. At the same time, Sufi teachings resonated with the traditional worldview of the nomadic communities, thereby facilitating the deeper entrenchment of Islam in the steppe environment (*Abylov* 2019: 81–82).

Information about the spread of Islam in the region of South-Eastern Siberia is extensively presented in the works of numerous medieval Muslim scholars. In particular, valuable data can be found in al-Idrisi's *Nuzhat al-Mushtakh fi ikhtirakh al-afakh*, Zakariyya ibn Kazwini's (1203–1283) *Asar al-Bilad ua Akhbar al-Ibad*, Qudama ibn Zhafar's (d. 948) *Kitab al-Kharazh ua Sanat al-Kitaba*, Ibn Hurdadbeh's *Kitab al-Masalik ual-Mamalik*, al-Maqdisi's (947–1000) *Ahsanut Taqasim fi Marifat al-aqalim*, and al-Bakri's (11th century) *al-Masalik ua-l-Mamalik*. In addition, works such as Safi al-Din Orun Qoylaqidi's *Nasabnama*, Ibn al-Asir's *al-Kamil fit Tarikh*, Kashifi's *Rashahat*, Ibn Khallikan's *Wafayat al-A'yan*, Khazini's *Zhauahir al-Abrar min Amuaj al-Bihar*, Jami's *Nafahat al-Uns*, Zahir al-Din Muhammad Babur's *Baburnama*, Muhammad Haydar Dughlat's *Tarikh-i Rashidi*, and Utemish Hajji's *Chingiznama* also serve as valuable sources for studying the history of Islamization in the region. In the 16th–17th centuries, the widespread dissemination of Islam in the region was strongly influenced by the close economic, cultural, and spiritual ties between the local Muslim populations and the Tatar Muslims of Central Asia and the Volga region. During this period, scholars and preachers from major Islamic centers such as Bukhara, Samarkand, Tashkent, Khiva, and Turkestan arrived in the region, promoting Islamic teachings and consolidating religious-spiritual traditions. As a result of the integration of the Muslim community in the Far East with Islamic civilization, the religious and cultural development of the region reached new heights. The first half of the 18th century was a difficult period for the people of this region. The local population had to fight for its independence against invaders from all sides, because the Ural Kalmyks, dzungars, Bashkir detachments, and troops of the Central Asian khanates marched on the territory of South-Eastern Siberia. As indicated in historical sources, due to the constant pressure of an external enemy, some residents of the region began to forcibly migrate to the inner regions of Central Asia. Such resettlement, in turn, strengthened ties with neighboring Muslim states and peoples professing Islam, creating conditions for increased cultural and spiritual integration. As a result, Islam became more firmly established in East Turkestan society, which contributed to the strengthening of the Muslim tradition (*Baitenova, Duissenbayeva* 2012: 163; *Lenz-Raymann* 2014: 121–122).

Results

Islam became widely established in South-Eastern Siberia and exerted a profound influence on the ethno-cultural life of the local populations. Islamic values and worldview principles deeply permeated the region's culture and customs, becoming an integral part of both the spiritual and social life of its inhabitants. This influence was evident in language and writing traditions, dance and musical arts, architectural styles, and even in the development of astronomical calendar systems. Moreover, Islam significantly impacted everyday life and worldview, introducing notable changes in culinary practices, clothing styles, and other aspects of material culture (*Israeli* 2012: 253–259).

After embracing Islam, the people of this region began to integrate religious values into the core of their customs, traditions, and beliefs. The foundation of these cultural and spir-

itual values primarily drew from the verses of the Qur'an, while a significant portion was grounded in the Hadiths and Sunnah, regarded as the secondary sources of Islamic guidance. Customs and traditions constitute a social phenomenon that develops over centuries in accordance with the religious beliefs, daily life, and unique structural characteristics of a nation or community. They represent accumulated life experiences and encompass patterns of behavior established within society, including accepted norms and social practices that informally regulate daily life and distinguish cultural groups from one another. For a nation, customs and traditions serve as principles of living and societal order, shaping consciousness, educational orientation, and systems of practical and spiritual activity. Members of the community are expected to observe these norms, and those who fail to do so are held accountable within the accepted social framework. Historically, in Kazakh society, customs and traditions functioned as such regulatory mechanisms. Examples include celebrations, Nowruz porridge (Nauryz kozhe), marriage ceremonies, guest hospitality, ritual scattering of food (shashu), and communal feasts such as erulik ata (Abylov 2019: 79–84; Israeli 2012: 261–267).

The educational and social significance of customs is considerable, as they constitute the primary mechanism for transmitting historical, social, cultural, professional, and spiritual values from one generation to the next. Kazakh customary practices include respect for parents and elders, participation in collective rituals such as bayghazy, korimdik, suinshi giving, kade requests, greetings, attributing lineage, and peer humor. Additionally, habitual practices, gestures, superstitions, prohibitions, and learned behaviors all reflect the embodiment of customs. In this way, customary values are regarded as a vital component of a people's cultural and spiritual heritage (Adilbayev 2018: 14). The influence of Islam on the peoples of this region, including the Kazakhs as part of the region's demographic composition, can be categorized as follows:

The ethical and Sharia-based foundations of Islam merged with the traditional beliefs of the Kazakhs, fostering a worldview rooted in devotion to God and a human-centered moral framework. Among the Kazakhs, numerous religious figures emerged at various levels, including qadis, spiritual leaders, imams, Islamic scholars, and medrese instructors, who made significant contributions to the religious and cultural development of the community. As Islam became widely disseminated among the Kazakhs, Arab literature and culture gradually permeated their society. Kazakh bards composed unique works based on various Qur'anic narratives. For example, in 1899, Zhusipbek Khoja Shaykhislamuly (1857–1937) published *Qissa-i Hazret Zhusip* (Joseph) and *Zuleikha* in Kazan. Similarly, Akyt Khaji Ulimzhuuly authored works such as the didactic poem *Akhyrzaman Kui* and the poem *Shughaip*, which depicted Qur'anic events, including apocalyptic scenes and the story of Prophet Shuhaip. In all of these works, the poets glorified Allah and offered blessings upon the Prophet. During the 10th–11th centuries, the spread of Islam in the region gradually displaced the previously used Old Turkic (Orkhon) and Old Uyghur scripts, establishing Arabic script as the dominant writing system. The majority of Uyghur and Kazakh written heritage has been preserved through the Arabic alphabet. Notable works include *Gulistan bi-t-Turki* (Saif Sarai), *Diواني Lugat at-Turk* (Mahmud al-Kashgari), *Kutadgu Bilig* (Yusuf Balasaguni), and *Hibat al-Haqa'iq* (Ahmad Yugnaki), among others. However, the use of Arabic script presented certain challenges. In 1912, A. Baitursynov introduced the first reforms to adapt the Arabic script to the Kazakh language, identifying phonemes unique to Kazakh that were absent in other Turkic languages and creating new characters to represent them. This orthography, called the "New Orthography" or Töte

jazu (“direct writing”), marked a significant advancement in literacy. Beginning in 1913, it was adopted in madrasahs and, until 1929, in Soviet schools. Baitursynov’s modified Arabic script, Töte jazu, became the native writing system for over 1.5 million ethnic Kazakhs in China, playing a crucial role in their social, cultural, and educational development (*Cetinkaya, Billings* 2023: 1072–1079; *Manzhibayev* 2009: 105).

Following the spread of Islam, the peoples of South-Eastern Siberia, East Turkestan regarded the preservation of their national identity, culture, language, and religion — and the transmission of these to future generations — as inseparable from the eradication of illiteracy and the establishment of a national educational system. Consequently, a religious education system adapted to both sedentary and nomadic lifestyles developed. Among nomadic communities, during the winter months, children from a single village or clan would gather, and a mullah would be invited from outside to provide religious instruction. This process became the foundational form of education at that time (*Sanik* 2011: 67–70).

Over time, interest in religious education increased, and the number of children acquiring it grew. This created the need to consolidate educational institutions in one place for systematic teaching. During this period, affluent individuals and community leaders from major regions of South-Eastern Siberia pooled their resources to establish small madrasahs dedicated to providing religious education (*Makhmet et al.* 2021: 523–525). Through its diverse functions, Islam introduced new concepts into human consciousness. It called for the cultivation of high moral virtues grounded in faith. These virtues emphasized principles such as truth, justice, equality, freedom, and peace.

The religious education system, which originated in the Chagatai language, began to spread widely across the South-Eastern Siberian region. In areas and villages settled by Muslims, private madrasahs or those attached to mosques were established. Consequently, many affluent families began sending their children not only within East Turkestan but also to Central Asia and even Arab countries to pursue religious education. According to Volume 1 of the History of the Kazakh SSR: “In the 16th–17th centuries, literacy was primarily characteristic of representatives of the feudal elite — khans, sultans, mullahs, and qazis. Children from wealthy families traveled to cities such as Bukhara and Samarkand to study the Arabic language and Sharia. They studied works written by medieval Muslim authors in Arabic, Persian, and Chagatai languages” (*Adilbayev* 2018: 14–19; *Manzhibayev* 2009: 80–85).

The establishment of the religious education system and the teaching of Arabic, Persian, and Chagatai languages in madrasahs began to introduce new vocabulary into the lexicon of the Muslim populations in the region. In addition to religious terms such as Allah, fard (duty), iman (faith), namaz (prayer), imam, shari‘ah, jannah (paradise), and jahannam (hell), numerous other words entered every day and intellectual use, including terms related to culture, literature, truth, happiness, the world, nature, science, and books (*Myngzhanuly* 1990: 41).

The local authorities governing the region invited religious scholars from Central Asia, established mosques and madrasahs in their villages, and began educating children (*Myngzhanuly* 1987: 57).

Islam encouraged attention to the signs of God’s power in the universe and urged believers to establish a personal connection with Allah. Nomadic Muslim Kazakhs fulfilled this connection through acts of worship and by performing their duties faithfully. Islam also promoted compassion, love, mutual assistance, and profound respect for parents, while encouraging the pursuit of knowledge. Scholars who mastered Islamic teachings earned exceptional prestige and respect within the community (*Bihai* 2005: 58–59).

Islam shaped the customs and legal traditions of Kazakhs in the region. The principles of Islamic Sharia served as the foundation for social order, which was further regulated through Abak Kerei's "Law of the Four Biys and Tore." As a result, private property among Kazakhs in China was strictly protected, and the principles of individual ownership were reinforced. Crimes, including homicide, were punished in accordance with Sharia rulings. Penalties for offenders varied according to the nature of the crime and included public beating, stoning, humiliation, fines, or being thrown to the ground.

The "Law of the Four Biys and Tore" represented a continuation of earlier steppe legal traditions, such as Qasym Khan's Qasqa Zholy, Yesim Khan's Eski Zholy, and Tauke Khan's Zheti Zhargy. However, following the administrative control of Altai city near Beijing by the officials known as Wan and Gun, it became the first codified customary-legal system established in the region. Unlike ancient steppe laws, this legal framework was notable for ensuring that all citizens were equally accountable before the law within the scope of Sharia. Distinctive features are observed in proper names, particularly the prevalence of names associated with religious concepts under the influence of Islam. These include the names of prophets mentioned in the Qur'an, such as Musa (Musa), Yunus (Yunus), Dawud (Dawud), Ishaq (Ishaq), and Suleiman (Suleiman); names related to the esteemed Prophet Muhammad; and names conveying the meaning "servant of God," such as Abdullah (Servant of the One), Abdul Baki (Eternal Servant), Abdurrahman (Servant of the Most Merciful), Habibullah, and Izzatullah (God's Beloved or Honored). Names honoring Caliph Ali, such as Karimali, Asadullah, Haidar, and Zulfiqar, were also commonly used. Female names also frequently exhibit religious anthroponyms. Anthroponymy (from Greek anthropos "human" and onoma "name") refers to the collection of personal names within a particular language or region. Examples include Aklima (wisdom, intellect, insight), Adiya (honor, respect), Nurinisa (light of God), and Sharipa (kind, noble, sacred, powerful), among others. The influence of Islamic culture was strongly evident in music and dance. The Chinese historian and musicologist Zhou Jingbao, in his work *Music Culture along the Silk Road*, notes: "The late 16th century marked the Islamization of Xinjiang music. Persian and Turkic musical traditions gradually merged, forming Islamic-Turkic music. This Islamic-Turkic music became the core of the ancient Silk Road musical heritage and aligned with the traditions of the Silk Road urban music" (Adilbayev 2018: 14–19; Manzhibayev 2009: 80–85).

Regarding the astronomical calendar, nearly all Muslim communities used the Hijri calendar. Religious holidays, particularly Eid festivals, became the most significant celebrations for all Muslims. Food practices, clothing, and burial rites were conducted in accordance with Islamic Sharia law. The architectural development of the predominantly Muslim population in East Turkestan was largely shaped during the Qing Dynasty. For example, the Khayitkar Mosque in Kashgar, inhabited by Uyghurs, was constructed during this period. However, due to differences in lifestyle among Islamic communities, Islamic architecture did not develop uniformly across all ethnic groups. For nomadic peoples such as the Kazakhs and Kyrgyz, whose livelihoods were based on pastoralism, the history of architectural development emerged significantly later (Bihai 2005: 93–96).

Conclusion

The study results indicate that the spread of Islam in South-Eastern Siberia was closely linked to several geopolitical and ethno-cultural factors. Geopolitical circumstances, the

development of trade routes, and the influence of external states directly affected the dynamics of religious processes, while ethno-cultural factors — such as language, traditions, popular beliefs, and customs — facilitated the penetration of Islam into local communities. The spread of Islam transformed not only the religious sphere but also political and cultural life, leading to significant changes in the social structure of the region. Religious values and institutions influenced everyday life, legal norms, and moral standards, while their cultural impact was reflected in literature, art, and traditional celebrations.

Marriage Traditions: The traditional marriage ceremonies of the peoples of South-Eastern Siberia closely align with Islamic matrimonial practices. For instance, the legitimacy of a marriage is confirmed through the mutual consent of both parties and the presence of witnesses.

Benevolence and Charity: In the traditions of the peoples, helping others and showing kindness are considered important. Similarly, in Islam, performing acts of charity is an obligation for Muslims. The parallels between these traditions and Islamic principles demonstrate the close integration of Islam into the region's culture. Former customs, such as offering blessings and honoring ancestors, were adapted to align with Islamic requirements (Abylov 2019: 79–80; Tabeikyna et al. 2021: 236–237).

Recitation of the Qur'an: One of the most important religious customs among the peoples of East Turkestan is the recitation of the Qur'an and its transmission from generation to generation. Among the peoples of South-Eastern Siberia, it is a religious right to read the Koran, present it to the public at meals and weddings.

Traditional holidays and Islamic holidays. Such holidays of the peoples of this region as Nauryz, Eid al-Adha, Eid al-Fitr, and the tradition of burying the deceased are combined with important Islamic holidays. This demonstrates that the customs and traditions of the peoples of East Turkestan and the Islamic religion are interconnected, based on mutual respect and harmony. These two systems complement each other, contributing significantly to the spiritual and cultural development of the Far East society (Manzhibayev 2009: 104–105).

Over time, Islam deeply penetrated the traditional culture of various Muslim ethnic groups in the region, becoming a fundamental component of their spiritual identity. However, the majority of these communities managed to preserve significant elements of their ancient cultural heritage. This phenomenon is particularly evident in national holidays, family and social customs, as well as in the continuation of longstanding beliefs and rituals. Nevertheless, as a result of Islam's widespread presence over the centuries, these traditions and beliefs harmonized with Islamic culture, forming an integrated religious and cultural system.

Furthermore, local populations integrated Islamic values with their traditional culture, creating a unique religious and cultural system. This process, taking into account regional characteristics and ethnic diversity, ensured the adaptive and sustainable acceptance of Islam.

References

- Abylov, T. 2019. Islam in the Golden Horde: Spread and Impact on the Eurasian Steppe. *Journal of Philosophy, Culture and Political Science* 67(1): 76–84. <https://doi.org/10.26577/jpcp.2019.v67.i1.08>
- Adilbayev, A. 2018. *Qazaq salt-dastur, adet-guryptarinin islam sharigatimen uylesimi* [Kazakh Customs and Traditions in Harmony with Islamic Law]. Astana: Fund for the Support of Spiritual Values Corporate Foundation, *SSVCF*: 14–24. (In Kazakh)
- Baitenova, N., and A. Duissenbayeva. 2012. Islamdagy sopylik bagyt zhane onin Kazakhstanda taraluy [The Direction of Sufism in Islam and Its Spread in Kazakhstan]. *Bulletin of KazNU. Series of Philosophy, Cultural Studies, Political Science* 38(1): 163.

- Barthold, V. T. 1993. *Tiurki: Dvenadtsat' lektzii po istorii tiurkskikh narodov Srednei Azii* [Turks: Twelve Lectures on the History of the Turkic Peoples in Central Asia]. Zhelin: Nauka. 68 p.
- Bihai, S. 2005. *Qazaq madeniyetinin tarihi* [The History of Kazakh Culture]. Astana: Xinjiang People's Publishing House. 578 p.
- Cetinkaya, M., and J. Billings. 2023. Systematic Review of the Relationship Between Islamic-Sufi Spirituality and Practice and Mental Well-Being. *Mental Health, Religion & Culture* 26(10): 1065–1080. <https://doi.org/10.1080/13674676.2023.2256265>
- Chyngoguang. 1998. Islam dini zhane ertedegi Shinzhan madeniyeti [Islamic Religion and Ancient Xinjiang Culture]. *Journal of Xinjiang Social Sciences* 1: 92.
- de Rubrouck, G. 1997. *Puteshestvie v vostochnye strany* [Journey to the Eastern Countries]. Moscow: Mysl'. 117–118 p.
- Gafurov, B. 1972. *Drevneishaia, drevniaia i srednevekovaia istoriia* [Prehistorical, Ancient and Medieval History]. Tashkent: Nauka. 316 p.
- Hansen, V. 2013. International Gifting and the Kitan World. *Journal of Song-Yuan Studies* 43: 273–302.
- Hasanov, E. L. 2025. *Pis'mennye istochniki arkhivov Rossiiskoi imperii ob istoriko-arkhitekturnom nasledii goroda Gjandzhi* [Written Sources from the Archives of the Russian Empire on the Historical and Architectural Heritage of the City of Ganja]. *Vestnik Permskogo Universiteta. Istoriia* 69(2): 58–66.
- Israeli, R. 2012. Islam in China. *Politics and Religion Journal* 6(2): 251–268. <https://doi.org/10.54561/prj0602251i>
- Lenz-Raymann, K. 2014. *Securitization of Islam: A Vicious Circle. Counter-Terrorism and Freedom of Religion in Central Asia*. Globaler Lokaler Islam Series. Wetzlar: Majuskel Medienproduktion GmbH. 324 p.
- Makhmet, M., K. Yerzhan, T. Imamumadi, A. Akimkhanov, and S. Okan. 2021. The Importance of Religious Education in Consolidating Kazakh Identity in China: An Historical Approach. *Religious Education* 116(5): 521–530. <https://doi.org/10.1080/00344087.2021.1975068>
- Manzhibayev, Q. 2009. *Qazaq oqu-agartu tarihinan kiskasha derekter* [Brief Records on the History of Kazakh Education]. Astana: Xinjiang People's Publishing House. 155 p.
- Myngzhanuly, N. 1987. *Qazaqtin kiskasha tarihi* [Brief History of the Kazakhs]. Xinjiang: People's Publishing House. 160 p.
- Myngzhanuly, N. 1990. Islam dininin qazaq halkina taralui [The Spread of the Islamic Religion Among the Kazakh People]. *Journal of Xinjiang Social Sciences* (1): 41–60.
- Sanik, Z. 2011. *Dala madeniyeti turali tolganistar* [Essays on Steppe Culture]. Astana: Xinjiang People's Publishing House. 96 p.
- Simayijiang, H., V. Pereira, C. Borsting, and N. Morling. 2019. Analysis of 16 Autosomal STR Loci in Uyghur and Kazakh Populations from Xinjiang. *Forensic Science International: Genetics* 40: e262–e263. <https://doi.org/10.1016/j.fsigen.2019.02.008>
- Tabeikyna, E. K., G. T. Kamalova, E. L. Hasanov, K. V. Dzhumagaliyeva, and N. K. Demeuova. 2021. The Place of Intelligentsia in Socio-Economic Development of Society: The Creative Perspective. *Creativity Studies* 14(1): 235–250.
- Tizengauzen, V. G. 1941. *Sbornik materialov, otnosyashchikhsya k istorii Zolotoi Ordy* [Collection of Materials Related to the History of the Golden Horde]. Issue 2. Saint Petersburg: Academy of Sciences of the USSR. 564 p.
- Van Wie Davis, E. 2008. Asian Affairs: An American Review. *Uyghur Muslim Ethnic Separatism in Xinjiang* 35(1): 15–30.

ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/344-359

Научная статья

© И. А. Славолюбова, И. А. Филькин

**БИЛАТЕРАЛЬНАЯ ИЗМЕНЧИВОСТЬ ПРИЗНАКОВ
ПЛАНТАРНОЙ ДЕРМАТОГЛИФИКИ У МОРДВЫ-МОКШИ**

Вопросы билатеральной изменчивости папиллярных узоров стоп недостаточно изучены. Необходима более детальная и разносторонняя разработка проблемы и накопление данных по выборкам из разных популяций. В этой работе представлены результаты исследования билатеральной симметрии признаков плантарной дерматоглифики у мокшан Юго-Западной Мордовии (240 человек). Рассмотрены узорные типы в каждой области подошвы, трирадиусы, направления главных ладонных линий и гребешков пятки. Анализ показателей общей симметрии признаков позволяет сделать заключение о слабых билатеральных различиях между характеристиками плантарной дерматоглифики. Исключение составляет ход папиллярных линий пяточной зоны, хотя и для этого признака симметричные варианты преобладают. При высоком уровне билатеральной симметрии, она неравномерна в разных областях стопы и отчасти зависит от уровня изменчивости дерматоглифических характеристик. В изученных группах выявлен градиент увеличения степени асимметрии от проксимальных областей подошвы к дистальным и от фибулярных подушечек к тиббиальным. Достоверных половых различий в степени симметрии папиллярных узоров стоп не выявлено, что может быть связано с небольшой численностью выборки. Закономерности распределения признаков на правой и левой стопах у мокшан проявляются в виде тенденций и соответствуют данным по другим группам. Статистически достоверные билатеральные различия выявлены для окончаний главных подошвенных линий и гребешков пяточной области.

Ключевые слова: физическая антропология, плантарная дерматоглифика, билатеральная изменчивость, показатель симметрии, мордва-мокша

Ссылка при цитировании: Славолюбова И. А., Филькин И. А. Билатеральная изменчивость признаков плантарной дерматоглифики у мордвы-мокши // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 344–359.

Славолюбова Ирина Анатольевна — к. б. н., доцент кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: irinasla2010@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-0956-2176>

Филькин Иван Александрович — выпускник аспирантуры кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: filkiniva@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-8355>

* Исследование выполнено в рамках государственного задания МГУ имени М. В. Ломоносова «Формирование некоторых морфо-функциональных особенностей человека в фило- и онтогенезе» (номер ЦИТИС: 121031600200-2).

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/344-359

Original Article

© Irina Slavolyubova, and Ivan Filkin

BILATERAL VARIABILITY OF PLANTAR DERMATOGLYPHICS IN MORDVA-MOKSHA

Bilateral variability in feet papillary patterns is not sufficiently studied. More detailed and comprehensive research is necessary, along with the accumulation of data from different populations. This article presents the results of a study on the bilateral symmetry of plantar dermatoglyphics in 240 Moksha people of southwestern Mordovia. We examined the pattern types in each sole region, triradii, directions of the main palmar lines, and heel ridges. An analysis of the overall feature symmetry showed weak bilateral differences in plantar dermatoglyphics. The only exception is the course of the papillary lines in the heel area, although symmetrical variants predominate for this feature as well. While the level of bilateral symmetry is high overall, it varies in different areas of the foot and depends partly on the variability of dermatoglyphic characteristics. The degree of asymmetry increases from the proximal to the distal areas of the sole and from the fibular to the tibial pads. There are no significant sex differences in the symmetry of the foot's papillary patterns, although this may be due to the small sample size. Trends in feature distribution on the right and left feet of the Moksha people correspond to the data from other groups. Statistically significant bilateral differences are found in the endings of the main plantar lines and the ridges of the heel area.

Keywords: physical anthropology, plantar dermatoglyphics, bilateral variability, symmetry index, Mordva-Moksha people

Authors Info: Slavolyubova, Irina A. — Ph.D. in Biology, Associate Professor of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: irinasla2010@mail.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-0956-2176>

Filkin, Ivan A. — Graduate of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: filkiniva@rambler.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5973-8355>

For citation: Slavolyubova, I. A., and I. A. Filkin. 2026. Bilateral Variability of Plantar Dermatoglyphics in Mordva-Moksha. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 344–359.

Funding: The study was conducted under the state assignment of Lomonosov Moscow State University “Formation of Some Morpho-functional Features of the Human in Philo- and Ontogenesis” (number CITIS: 121031600200-2).

Введение

Изучение билатеральных вариаций папиллярных узоров имеет общебиологическое значение для понимания закономерностей морфогенеза конечностей и выявления причин, определяющих формирование асимметричных вариантов (Филькин,

Славолюбова 2018). Результаты исследований в этой области дерматоглифики находят практическое применение в судебной медицине при определении принадлежности частей тела, следов рук или босых ног одному человеку (Божченко, Капустин 2020а; 2020б; Капустин 2021).

Многие проблемы билатерального распределения кожных узоров кисти подробно разработаны (Гусева 2010; Хитъ и др. 2013; Cummins, Midlo 1961). Дерматоглифические характеристики стопы изучены в гораздо меньшей степени. В работах по плантарной дерматоглифике преимущественно рассматривается направленная билатеральная изменчивость. Основные тенденции расположения плантарных узоров на правой и левой ногах описаны для многих этно-территориальных групп, но информация по подошвенным областям представлена в разной мере. Лучше других изучено расположение папиллярных паттернов на халлюкальной и межпальцевых подушечках, а также на большом пальце стопы.

В основном, анализируются или просто приводятся частоты встречаемости признаков на левой и правой ногах. К сожалению, несопоставимо реже рассматривается более информативный показатель двусторонней симметрии узоров в разных плантарных зонах. Недостаточно сведений относительно параллельно исследованных мужских и женских групп большой численности из одной и той же популяции; в некоторых работах данные по обоим полам суммированы (Божченко и др. 2018; Takeya 1933). К сожалению, сравнение результатов разных авторов затрудняет использование неидентичных методик и неодинакового набора признаков. Принимая во внимание недостаточную изученность билатеральной изменчивости папиллярного рельефа стоп, следует указать на необходимость дальнейшей разработки проблемы, накопления материалов по этно-территориальным группам и их всесторонний анализ.

Кожный рельеф обеих стоп довольно симметричен (Антонюк 1976; Теплов и др. 2014; Loesch, Swiatkowska 1978). В исследованиях по плантарной дерматоглифике даже при значительных численностях выборок выявляется небольшое количество статистически достоверных результатов, далеко не всегда совпадающих у мужчин и женщин. Например, сравнение усреднённых частот встречаемости узоров в объединённых группах монголоидов (2003 человека) и европеоидов (4492) показало билатеральные различия между признаками подошвенных подушечек всего в 1–5%, а пальцевых — до 8–10% (Божченко и др. 2018). Ряд авторов указывает на более сильную билатеральную симметрию узоров в женских группах (Фандеева 2010; Datta 1964). Степень симметрии кожных паттернов неравномерна в разных областях стопы. Её уровень уменьшается от проксимальных областей подошвы к дистальным и от фибулярного края стопы к тиббиальному (Антонюк 1976).

Распределение типов папиллярных узоров на правой и левой стопах рассмотрены многими авторами. При общих тенденциях направления изменчивости выявлены и несовпадения, что объясняется относительно небольшими численностями выборок, в какой-то мере расовыми вариациями частот признаков и половыми различиями по степени билатеральной симметрии (Кондик 1982; Фандеева 2010).

Материалы и методы

Материалом для работы послужили дерматоглифические оттиски стоп жителей Зубово-Полянского района Мордовии: 117 женщин и 123 мужчин (мордва-мокша). От-

печатки собраны И. А. Филькиным и А. М. Юдиной с соблюдением правил биоэтики (экспертное заключение Комиссии МГУ по биоэтике, заявка № 22-ч, протокол № 55 от 26.03.2015). Каждым обследованным заполнен протокол информированного согласия.

Отгиски стоп выполнены типографской краской способом С. Д. Антонюка (1976). Интерпретация признаков плантарной дерматоглифики проведена по общепринятой методике (Cummins, Midlo 1961). Типы узоров определены на пальцах и в каждой области стопы: на халлюкальной подушечке (Th^d/I) и II–IV межпальцевых подушечках, дистальном (H^d) и проксимальном гипотенаре (H^p), проксимальном тенаре (Th^p) и на пятке (Cal). Описаны количество и положение нижних трирадиусов, направления главных подошвенных линий и папиллярных гребешков пятки. Дополнительно для оценки степени сложности кожного рельефа использовано суммарное количество трирадиусов стоп и их отделов (Penrose, Loesch 1969).

Билатеральные вариации изучены двумя способами. Во-первых, проведён анализ симметрии подошвенных узоров: совпадение типов рисунков или их элементов в гомологичных подошвенных областях обеих ног. Главные подошвенные линии считались симметричными, когда оканчивались в одноимённых полях правых и левых стоп, а линии на пятке — в случае, когда их наклон оценивался одним и тем же баллом справа и слева.

Во-вторых, было проведено сравнение частот встречаемости и средних значений признаков на подошвах левых и правых ног с оценкой различий долей и распределённых признаков по критерию согласия хи-квадрат.

Статистическая обработка материалов осуществлена с применением пакета программ Statistica-8.0.

Результаты

На первом этапе исследования были рассмотрены показатели билатеральной симметрии признаков плантарной дерматоглифики (Табл. 1). Установлено, что в подавляющем большинстве случаев (71–98%) элементы кожного рельефа расположены симметрично на правой и левой стопах, как у мужчин, так и у женщин. Одинаковый ход папиллярных линий на пятках фиксируется реже (57–65%), чем для остальных характеристик.

Таблица 1

**Показатель общей симметрии дерматоглифических признаков стопы
в группах мордовских мужчин и женщин**

Table 1

**The Indicator of the General Symmetry of the Dermatoglyphic Features of the Foot
in the Groups of Mordovian Men and Women**

Признаки	Показатель симметрии, %	
	Мужчины	Женщины
Узоры в халлюкальной области	74,80	76,07
Узоры на II межпальцевой подушечке	72,36	74,36
Узоры на III межпальцевой подушечке	77,24	78,63

Признаки	Показатель симметрии, %	
	Мужчины	Женщины
Узоры на IV межпальцевой подушечке	78,05	84,62
Узоры подушечек дистальной части стопы	75,61	78,42
Узоры на дистальном гипотенаре	82,93	87,18
Узоры на проксимальном гипотенаре	86,18	93,16
Узоры на проксимальном тенаре	80,18	92,18**
Узоры подушечек средней части стопы	83,10	90,84
Узоры пятки (проксимальной части стопы)	98,37	98,29
Узоры всех плантарных подушечек	81,26	85,56
Количество нижних трирадиусов	70,94	71,54
Окончания линии E	78,63	80,16
Окончания линии A	74,50	80,62
Окончания линии B	82,29	76,24
Окончания линии C	77,50	71,31
Окончания линии D	85,36	90,51
Окончания линий A-E	79,66	79,77
Направления линий на пятке	56,91	64,96
Узоры 1-го пальца	87,80	84,62
Узоры 2-го пальца	88,62	85,47
Узоры 3-го пальца	83,74	75,21
Узоры 4-го пальца	81,30	78,63
Узоры 5-го пальца	82,11	86,32
Узоры 1-5-го пальцев	84,71	82,05
Узоры 1-го пальца:		
дуги	6,50	11,97
петли	73,98	66,67
фибулярные петли	73,17*	61,54
тибиальные петли	2,44	0,85
завитки	4,88	5,98

Примечание: — достоверность различий между показателями симметрии разных областей стопы описаны в тексте;

* — достоверность различий между мужчинами и женщинами на уровне $p < 0,05$; ** — на уровне $p < 0,01$.

Note: — The Significance of Differences Between the Symmetry Indicators of Different Foot Areas is described in the text;

* — The Significance of Differences Between Men and Women at the Level of $p < 0.05$; ** — at the Level of $p < 0.01$.

Совпадение типов кожных рисунков в проксимальной части левой и правой стоп в обеих половых группах встречается достоверно чаще, чем в средней и в дистальной областях ($p < 0,05$). Кроме того, у женщин общая симметрия узоров значимо выше в средней части подошвы по сравнению с дистальной; у мужчин эта закономерность прослеживается в виде тенденции ($0,05 < p < 0,10$).

В женской части выборки существенное увеличение доли совпадающих типов узоров от дистальной к средней зоне стопы происходит за счёт достоверного возрастания билатеральной симметрии от каждой из дистальных подушечек к каждой подушечке средней области (за исключением узоров в IV межпальцевом промежутке и на дистальном гипотенаре). В мужской группе достоверные различия установлены для величины общей симметрии узоров халлюкальной и II–IV подушечек с одной стороны и удалённого от них проксимального гипотенара с другой. Частота совпадений узоров на левой и правой стопах в зоне дистального гипотенара у мужчин существенно выше только по сравнению с II подушечкой (и с тенденцией к достоверности — с халлюкальной областью). По степени симметрии узоров проксимального тенара и дистальных плантарных подушечек разницы не выявлено (Табл. 1).

Отмечено возрастание билатеральной симметрии узоров от дистальной и от средней к проксимальной области стопы в целом, и для каждой подушечки (достоверное в обеих половых группах).

Внутри дистальной и средней областей стопы статистически значимые различия показателей симметрии есть только у женщин между узорами II и IV межпальцевых подушечек. Узорные формулы сходны в мужских и женских группах: $Cal > Hy^p > Hy^d > Th^p > IV > III > Th^d/I > II$ и $Cal > Hy^d > Th^p > Hy^p > IV > III > Th^d/I > II$, соответственно.

На пальцах ног общая симметрия узоров достоверно различается только у женщин: значение показателя ниже для 3-х пальцев по сравнению со 2-ми и 5-ми. Уровень билатеральной симметрии узоров на всех пальцах и плантарных подушечках практически совпадает.

Поскольку в большинстве работ по плантарной дерматоглифике рассматриваются только узоры большого пальца, для него мы приводим частоты совпадения разных типов узоров на левой и правой стопах (Табл. 1). На первых пальцах ног симметричное положение характерно для самых распространённых узоров — фибулярных петель.

Ход главных плантарных линий максимально симметричен у линии D. Частота встречаемости её окончаний в одноименных полях на левой и правой стопах достоверно выше, чем для остальных линий в женской группе и для линии A в мужской (Табл. 1).

Следует отметить, что половых различий в симметричности расположения основных дерматоглифических признаков стоп у мокшан практически не обнаружено. Уровня статистической значимости достигли только вариации в частотах симметрии узоров на проксимальном тенаре и очень редких фибулярных петель на первом пальце (Табл. 1).

На втором этапе исследования было проведено сравнение частот встречаемости и средних значений признаков на левых и правых стопах. Статистически значимые различия выявлены для направлений главных плантарных линий и гребней пяточной области, для частоты встречаемости нижнего трирадиуса P. В остальных случаях можно говорить лишь о тенденциях.

За редким исключением открытые поля преобладают на фибулярных подушечках левой подошвы — III, IV, дистальном и проксимальном гипотенаре, а истинные узоры — на тех же участках правой стопы (Табл. 2).

На пальцах ног мокшан (Табл. 4) справа недостоверно повышены частоты встречаемости фибулярных петель и петель в целом, а слева — редких тиббиальных петель и дуг (на I и III пальцах с тенденцией к достоверности: $0,05 \leq p < 0,10$).

Главные плантарные линии E, A и B на правой стопе чаще оканчиваются в дистальных полях, а на левой — линии A и B — в тиббиальных, а E входит в узор халлю-

Таблица 2

Частоты встречаемости узоров разных типов на левой и правой стопах (%) в группах мордовских мужчин и женщин

Table 2

The Frequencies of Different Patterns' Types on the Left and Right Soles (%) in the Groups of Mordovian Men and Women

Признаки	Пол	Мужчины		Женщины		Пол	Мужчины		Женщины		
		Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа		Правая стопа	Левая стопа			
Халлюкальная область											
Истинные узоры: петли (суммарно) петли фибулярные петли проксимальные петли тибiales петли дистальные завитки	IV межпальцевая подушечка	90,25	91,05	88,89	88,89	Истинные узоры: петли (суммарно) петли проксимальные петли дистальные завитки Следы узоров Открытые поля	20,32	13,82	10,26	5,98	
		62,60	65,85	70,09	64,96		20,32	13,82	9,40	5,98	
		0,81	0,00	0,00	0,00		2,43	2,44	2,56	1,71	
		0,00	0,81	0,00	0,00		17,89	11,38	6,84	4,27	
		8,13	9,76	5,13	7,69		0,00	0,00	0,85	0,00	
		53,66	55,29	64,95	57,27		7,32	9,76	6,84	5,13	
		26,02	24,39	18,80	23,93		72,36	76,42	82,91	88,89	
		1,63	0,81	0,00	0,00						
		5,68	4,88	3,42	3,42						
		4,07	4,07	7,69	7,69						
II межпальцевая подушечка											
Истинные узоры: петли (суммарно) петли проксимальные петли дистальные завитки Следы узоров Открытые поля	Гипотенар проксимальный	33,33	33,33	29,06	33,33	Гипотенар проксимальный Петли тибiales Следы узоров Открытые поля	21,14	21,95	18,80	13,67	
		32,52	30,08	26,50	31,62		17,07	10,57	6,84	8,55	
		27,64	26,83	22,22	23,93		61,79	67,48	74,36	77,78	
		4,88	3,25	4,27	7,69						
		0,81	3,25	2,56	1,71						
		4,07	7,32	6,84	6,84						
		62,60	59,35	64,10	59,83						
		1,77	1,75	0,00	0,00						
		12,39	14,04	10,34	7,83						
		7,83	7,83	7,83	7,83						

Признаки	Пол		Мужчины		Женщины		Признаки	Пол	Мужчины		Женщины	
	Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа			Правая стопа	Левая стопа		
III межпальцевая подушечка												
Истинные узоры:	69,92	60,16	59,83	56,41	Открытые поля							
петли (суммарно)	53,66	48,78	44,44	43,59	Пяточная область							
петли проксимальные	5,69	5,69	5,98	5,13	Истинные узоры:							
петли дистальные	47,97	43,09	38,46	38,46	петли тибциальные							
завитки	16,26	11,38	15,38	12,82	петли фибулярные							
Следы узоров	8,13	11,38	8,55	5,98	завитки							
Открытые поля	21,95	28,46	31,62	37,61	Следы узоров							
					Открытые поля							
					85,84	84,21	89,66		85,84	84,21	89,66	92,17

Таблица 3

Частоты встречаемости нижних трирадиусов, вариантов ориентации плантарных линий (%) и среднее количество трирадиусов стопы в группах мордовских мужчин и женщин

Table 3

The Frequencies of Lower Triradii, of Plantar Line Orientation's Variants (%) and Average Number Sole's Triradii in Mordovian Men and Women

Признаки	Пол	Мужчины		Женщины		Признаки	Пол	Мужчины		Женщины	
		Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа			Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа
Направление линий на пятке											
Дистальное: балл 2		14,16	9,09	9,65	15,65	Тибциальные: 1"		51,67	50,00	60,87	59,82
Поперечное: балл 3		56,67**	37,19	44,74*	31,30	Фибулярные: 5		3,33	0,83	1,74	0,86
Проксимальное: балл 4		26,67	44,63**	37,72	42,61	Дистальные (суммарно)		45,00	49,17	37,39	39,32
Проксимальное: балл 5		2,50	9,09*	7,89	10,44	Окончания линии D в полях					

Признаки	Пол	Мужчины		Женщины		Пол	Признаки	Мужчины		Женщины	
		Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа			Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа
Проксимальное: 4+5		29,17	53,72***	45,61	53,05		Тибиальные: 1"	82,12	80,48	90,52	89,66
Средний балл		3,18	3,54	3,44	3,48		Фибулярные: 5	0,81	0,00	0,00	0,00
Окончания линии E в полях							Дистальные (суммарно)	17,07	19,52	9,48	10,34
Тибиальные: 1"		18,49	13,45	7,69	12,07		Наличие нижних трирадиусов стопы				
Фибулярные: 5		1,68	2,52	1,71	2,59		Трирадиус P	38,21*	26,02	31,62	23,93
Дистальные (суммарно)		70,59	66,38	82,91**	67,24		Трирадиус p	39,84	38,21	31,62	34,19
Узор в халлюкальной области		9,24	17,65*	7,69	18,10*		Трирадиус pp	7,32	6,50	4,27	3,42
Окончания линии A в полях							Количество нижних трирадиусов стопы				
Тибиальные: 1"		63,11	76,73*	62,25	71,82		0	31,71	40,65	44,44	50,43
Фибулярные: 5		6,80	5,17	5,10	4,54		1	52,03	49,60	44,44	37,61
Дистальные (суммарно)		30,10*	18,10	32,65	23,64		2	15,45	8,94	10,27	11,11
Окончания линии B в полях							3	0,81	0,00	0,85	0,85
Тибиальные: 1"		40,37	52,00	48,18	57,28		4	0,00	0,81	0,00	0,00
Фибулярные: 5		4,59	2,00	2,73	4,85		Среднее количество трирадиусов				
Дистальные (суммарно)		55,05	46,00	49,09	37,87		на стопе (кроме пальцев)	5,77	5,61	5,60	5,63
							на пальцах	5,05	4,93	4,19	4,09
							на стопе (суммарно)	10,82	10,54	9,79	9,72

Примечание: * — достоверность различий между признаками левой и правой стоп на уровне $p<0,05$; ** — на уровне $p<0,01$; *** — на уровне $p<0,001$.
 Note: * — The Significance of the Differences Between the Left and Right Feet at $p<0,05$; ** — at $p<0,01$; *** — at $p<0,001$.

Таблица 4

**Частоты встречаемости узоров пальцев на левой и правой стопах (%)
в группах мордовских мужчин и женщин**

Table 4

**Frequencies of Finger Fatterns on the Left and Right Feet (%) in Groups of
Mordovian Men and Women**

Признаки	Пол	Мужчины		Женщины	
		Правая стопа	Левая стопа	Правая стопа	Левая стопа
Узоры всех пальцев стопы					
Дуги		15,77	18,21	25,13	28,89
Петли (суммарно)		67,48	65,20	65,98	60,51
Петли фибулярные		67,48	64,55	64,96	59,32
Петли тибиаьные		0,00	0,65	1,03	1,20
Завитки		16,75	16,59	8,89	10,60
Узоры 1-го пальца					
Дуги		5,69	7,32	11,97	15,38
Петли (суммарно)		84,55	78,86	76,92	74,36
Петли фибулярные		84,55	76,42	72,65	70,09
Петли тибиаьные		0,00	2,44	4,27	4,27
Завитки		9,76	13,82	11,11	10,26
Узоры 2-го пальца					
Дуги		6,50	9,76	11,11	13,67
Петли (суммарно)		77,24	77,23	82,05	77,78
Петли фибулярные		77,24	76,42	82,05	77,78
Петли тибиаьные		0,00	0,81	0,00	0,00
Завитки		16,26	13,01	6,84	8,55
Узоры 3-го пальца					
Дуги		2,44	6,50	6,84	10,26
Петли фибулярные		56,10	51,22	71,79	62,39
Завитки		41,46	42,28	21,37	27,35
Узоры 4-го пальца					
Дуги		13,82	17,07	24,79	27,35
Петли (суммарно)		69,92	69,11	70,08	65,81
Петли фибулярные		69,92	69,11	69,23	64,10
Петли тибиаьные		0,00	0,00	0,85	1,71
Завитки		16,26	13,82	5,13	6,84
Узоры 5-го пальца					
Дуги		50,41	50,41	70,94	77,78
Петли фибулярные		49,59	49,59	29,06	22,22

кальной области. Билатеральные различия достоверны для линий E и A в мужской, и E — в женской группе. Для линий C и D можно отметить небольшое увеличение доли дистальных окончаний на левой ноге (Табл. 3).

В калькарной области и у мужчин, и у женщин кожные гребешки достоверно чаще располагаются поперечно на правой стопе. Преобладание проксимального хода папиллярных линий левой пятки достоверно только в мужской группе. Для левой подошвы характерно отсутствие нижних трирадиусов, а для правой — наличие трирадиуса P .

Обсуждение

Результаты нашего исследования подтверждают данные других авторов о высокой степени билатеральной симметрии плантарных дерматоглифических признаков (Теплов и др. 2014; Cummins, Midlo 1961; Datta 1964). Исключение составляет относительно низкий показатель симметрии наклона кожных гребешков пятки, хотя и в этом случае количество совпадающих вариантов преобладает. Скорее всего, эта ситуация объясняется характером самого признака, имеющего пять возможных вариантов, сильно варьирующих по частотам встречаемости. Кроме того, возможно влияние субъективного способа оценки признака.

При частом совпадении дерматоглифических рисунков на одноимённых подушечках правой и левой стоп уровень симметрии узоров варьирует в разных частях подошвы. Так, в выборках мордвы максимальная билатеральная симметрия (более 98%) отмечена для папиллярных узоров пятки, где преобладают открытые поля, чуть меньше показатель для средней части подошвы (83–91%), а в дистальной области стопы он уменьшается до 76–78%. Эта закономерность в большой мере связана с уровнем изменчивости признаков: в ряду перечисленных плантарных зон частоты встречаемости истинных узоров и количество их типов возрастают.

Наши данные очень близки к результатам исследования объёмных выборок западных белорусов (612 мужчин и 442 женщины) из классической работы С. А. Антонюка (1976), которую мы использовали для сравнения. В этих группах показатель симметрии узоров также снижается от проксимальной части стопы (98–99%), к средней (93–94%), а затем дистальной (77–79%), причём благодаря большим численностям групп все различия статистически значимы.

Хотя у мокшан уровень симметрии паттернов в пределах каждой зоны подошвы существенно варьирует лишь на двух подушечках (II, IV) и только у женщин, тем не менее прослеживается тенденция к возрастанию билатеральной асимметрии узоров от фибулярных подушечек стопы (IV, III) к тиббиальным (Th^d/I , II) у обоих полов. Сниженная билатеральная симметрия узоров халлюкальной области и повышенная — IV межпальцевой подушечки отмечена и у белорусов (Антонюк 1976). Частоты совпадений папиллярных рисунков в гомологичных областях левой и правой стоп у мужчин-белорусов убывают в ряду $H^p > Cal > H^d > IV > III > II > Th^d/I$, а у женщин — $Cal > H^p > H^d > IV > III > II > Th^d/I$. Наиболее симметричными оказываются те подушечки, где варианты узоров наименее разнообразны.

На проксимальном гипотенаре левых и правых стоп кожные узоры у мокшан совпадают чаще, чем на дистальном. Эта тенденция (при $0,05 \leq p < 0,10$ у женщин) находит достоверное подтверждение в группах белорусов и связана с различной вариативностью признаков на гипотенаре. Заметим, что в выборках, обследованных

нами, и у белорусов частоты тиббиальных петель несколько ниже, чем в других европеоидных группах. Возможно, это объясняется особенностями методики получения оттисков подошв (Антонюк 1976).

В сравнении с белорусами у мордвы заметно снижена общая симметрия пяточных линий и повышена — узоров первого пальца. Отклонения, видимо, объясняются расхождениями в определении показателя для этих признаков: разным количеством учитываемых вариантов. На больших пальцах ног ожидаемо наиболее симметрично располагаются фибулярные петли — самые распространённые узоры этой области.

Совпадение количества межпальцевых трирадиусов левой и правой стоп у мокшан и у белорусов наблюдается с приблизительно одинаковой частотой — около 70%.

К сожалению, главные плантарные линии в работе С. А. Антонюка (Антонюк 1976) не рассматривались. Данные других авторов по этим признакам немногочисленны и фрагментарны. Для сравнения мы воспользовались результатами исследования дерматоглифики пенджабцев Индии (Datta 1965). В указанной работе не учитывалась линия *E*, и это не позволило посчитать величину общего показателя симметрии для всех линий. Совпадение окончаний остальных линий справа и слева преобладало над асимметричными вариантами. По мере уменьшения показателя симметрии линии образовали такой ряд — $D > A > C > B$. В выборках мордвы, по крайней мере, подтвердилось заключение о высоком уровне симметрии линии *D*.

У мокшан статистически значимые (но скорее всего случайные) половые различия выявлены только по показателю общей симметрии узоров на проксимальном тенаре. Этот результат можно было бы объяснить относительно небольшой численностью изученных групп. Однако, в объёмных выборках белорусов различия тоже найдены лишь по одной системе узоров в халлюкальной области. Исходя из этого, можно констатировать сходство степени билатеральной симметрии дерматоглифических характеристик ног у мужчин и женщин. Тем не менее, отметим, что у мордовских женщин подавляющее большинство признаков (исключая пальцевые узоры) имеет более высокие, чем у мужчин, показатели симметрии.

Для многих дерматоглифических характеристик стоп билатеральная изменчивость выражена в гораздо большей степени, чем для кистей рук. Возможно, эта закономерность отчасти обусловлена схожестью функций обеих ног по сравнению с заметными моторными различиями правой и левой рук. Общая симметрия кожных паттернов на подошвенных подушечках (без учёта пяточной области) составляет у обследованных нами мордовских мужчин 79%, а для ладонных узоров мокшан, — всего 67% (Гладкова 1966).

По распределению узоров плантарных подушечек справа и слева в группе мордвы не выявлено статистически значимых различий (хотя в ряде случаев они находились на границе достоверности) (Табл. 2). Это неудивительно, поскольку даже в объёмных выборках при большом количестве рассмотренных признаков достоверные случаи билатеральной асимметрии единичны. При этом можно заметить общие тенденции к распределению дерматоглифических характеристик на левой и правой стопах. Так, у мокшан слева на III и IV межпальцевых подушечках повышены частоты встречаемости открытых полей, а справа — истинных узоров, в первую очередь, дистальных петель. Такое же билатеральное распределение папиллярных рисунков в этих областях ладони обнаружено многими исследователями в разных популя-

циях мира (Кондик 1982; Mala 1961; Buchwald 1988). В области II межпальцевой подушечки узоры распределяются более равномерно (Kaur 1998). Для некоторых групп характерно повышение частот встречаемости истинных узоров или завитков на II подушечке левой стопы, а открытых полей — на правой (Божченко и др. 2018; Benes 1966). Небольшое увеличение доли открытых полей на II подушечке правой стопы наблюдается и в выборках мордвы (Табл. 2).

В халлюкальной области правой подошвы обычно преобладают дистальные петли, а на левой чаще бывают завитковые узоры. Эту подушечку редко занимают открытые поля; по некоторым данным они чаще располагаются слева (Mala 1961; Jungwirth 1964; Kaur 1998). В обследованных нами группах в области Th^d/I такого рода тенденции не наблюдались.

На обоих участках гипотенара у мокшан слева преобладают открытые поля, как в большинстве популяций (Mala 1961; Reuer-Fabrizii 1983; Kaur 1998; Rahman et al. 2014).

Как правило, на стопах наблюдается асимметричное распределение нижних трирадиусов, более заметное в мужской выборке: добавочные трирадиусы чаще встречаются на правой ноге и отсутствуют на левой (Антонюк 1976; Кондик 1982). У мордовских мужчин это проявилось в существенном повышении частоты встречаемости трирадиуса P и двух трирадиусов на правой ноге (с тенденцией к достоверности: $0,05 \leq p < 0,10$).

Билатеральная изменчивость хода плантарных линий на пятке у мокшан выражена сильнее, чем для большинства признаков, а общий вектор изменчивости соответствуют данным по другим группам. На правых стопах линии пятки, как правило, располагаются поперечно (или дистально). На левых — кожные гребешки преимущественно ориентированы проксимально (Антонюк 1976; Takeya 1933).

Направление главных подошвенных линий довольно изменчиво, связано с наличием и конфигурацией узоров на халлюкальной и межпальцевых подушечках. У мокшан линии E и A на правой стопе ориентированы дистально, а на левой — линия A заканчивается в тиббиальных полях, а E входит в узор на Th^d/I . Для линии A результат согласуется с данными других авторов (Kaur 1998).

На пальцах правых ног обычно повышена частота дельтовых узоров, в первую очередь, фибулярных петель, а на левых — дуговых узоров (Бевза 2011; Тараскаев 2009; Rahman et al. 2014). В выборках мордвы доля фибулярных петель тоже оказалась немного больше на пальцах правой стопы (с тенденцией к достоверности у мужчин: $0,05 \leq p < 0,10$) (Табл. 4).

Суммируя результаты сравнения исследованных нами групп с данными других авторов следует заключить, что особенности билатеральной изменчивости признаков плантарной дерматоглифики во многом совпадают и не являются случайными.

Заключение

По итогам выполненного исследования введены в научный оборот новые данные о билатеральной изменчивости папиллярных узоров стоп в мужских и женских группах мордвы-мокши Юго-Западной Мордовии, в том числе по малоизученным признакам. При высоком уровне симметрии отмечено её неравномерное проявление в разных плантарных зонах. На материалах по группам мокши подтверждена тенденция к увеличению асимметричного распределения папиллярных узоров от прок-

симальных областей подошвы к дистальным и от фибулярных подушечек к тибальным; асимметрия возрастает в тех областях стопы, где встречается больше типов узоров. Среди разнообразных признаков плантарной дерматоглифики максимальной степенью асимметрии характеризуется направление папиллярных линий на пятке.

Статистически достоверных половых различий по билатеральной изменчивости папиллярного рельефа стоп практически не найдено, но это может быть следствием небольшой численности изученных выборок. В общем у мордовских женщин по большинству признаков, исключая пальцевые узоры, показатели общей симметрии несколько выше, чем у мужчин.

В целом закономерности распределения признаков на правой и левой стопах у мокшан соответствуют данным по другим этно-территориальным группам. Наиболее яркие различия выявлены для окончаний главных подошвенных линий *E* и *A*, а также направлений гребешков пяточной области.

Благодарности

Авторы выражают благодарность А. М. Юдиной за помощь в сборе материала.

Научная литература

- Антонюк С. А. Кожные узоры стоп западных белорусов // Вопросы антропологии. 1976. № 53. С. 71–83.
- Бевза А. Л. Дерматоглифическая конституция стоп жителей юга Тюменской области. Автореф. дис. к. м. н. Тюмень. Тюменская государственная медицинская академия. 2011. 18 с.
- Божченко А. П., Гомон А. А., Исмаилов М. Т. Расово-диагностические особенности дерматоглифики стоп // Здоровье и образование в XXI веке. 2018. Т. 20. № 1. С. 181–185.
- Божченко А. П., Капустин Е. В. Билатеральная симметрия плантоглифических признаков как критерий принадлежности подошв (следов босых ног) одному человеку // Судебная экспертиза. 2020а. № 1 (61). С. 44–58.
- Божченко А. П., Капустин Е. В. Использование метода дерматоглифического исследования для судебно-медицинской реконструкции тел погибших от взрывной травмы // Военно-медицинский журнал. 2020б. Т. 63. № 1. С. 21–25.
- Гладкова Т. Д. Кожные узоры кисти и стопы обезьян и человека. М.: Наука, 1966. 149 с.
- Гусева И. С. Пальцевые узоры человека. Морфология. Морфогенез. Генетика. Дерматоглифика как маркер в медицинской и спортивной антропологии. Минск: ФУАинформ, 2010. 336 с.
- Капустин Е. В. Установление принадлежности частей тела одному человеку на основе дерматоглифического метода исследования. Автореф. дис. к. м. н. СПб.: Военно-медицинская академия им. С. М. Кирова МО РФ. 2021. 21 с.
- Кондик В. М. Плантарный дерматоглифический полиморфизм народонаселения и его применение в этнической антропологии и расоведении. Дис. к. б. н. М.: МГУ им. М. В. Ломоносова, 1982. 184 с.
- Тараскаев С. А. О классификации папиллярных узоров на пальцах стоп человека // Бизнес в законе. 2009. № 1. С. 205–207.
- Теплов К. В., Гугнин И. В., Божченко А. П. Групповой полиморфизм и изменчивость дерматоглифических признаков пальцев ног и рук: сравнительная характеристика // Судебно-медицинская экспертиза. 2014. № 4. С. 34–39.
- Фандеева О. М. Структурная организация папиллярных узоров пальцев и их особенностей в семейных группах. Автореф. дис. к. м. н. СПб.: С.-Петербург. гос. педиатр. мед. акад. 2010. 31 с.
- Филькин И. А., Славолюбова И. А. Билатеральные вариации кожных узоров стоп у русских и мокшан с разными видами двигательной асимметрии ног // Актуальные вопросы антропологии. Минск: Беларуская навука, 2018. № 13. С. 386–396.

- Хуть Г. Л., Широбоков И. А., Славолубова И. А. Дерматоглифика в антропологии. СПб.: Нестор-История, 2013. 376 с.
- Benes J. Untersuchung über das Tastleistensystem der Fussflächen von Zigeunern aus der Slowakei (Tschechoslowakie) // *Anthropologie*. 1966. Vol. 4. № 3. P. 49–59.
- Buchwald W. Listewki skorne streiły podpalcowej stop u ludności Polski pdlnocnej // *Przegląd Antropologiczny*. 1988. Vol. 54. № 1–2. P. 107–111.
- Cummins H., Midlo C. Finger Prints, Palms and Soles. An Introduction to Dermatoglyphics: Philadelphia, New York: Dover Publications, 1961. 319 p.
- Datta P. K. The Occurrence of Symmetry in the Individual Plantar Main Lines and Modal Types // *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie*. 1965. Vol. 56. № 3. P. 255–262.
- Jungwirth J. Über das Hautleistensystem der Fusssohlen von Niederösterreichern // *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien*. 1964. Vol. 67. P. 673–680.
- Kaur M. Plantar Dermatoglyphics: a Study of Intra and Inter Population Variations in Five Endogamous Groups of Punjab. Ph.D. diss., Punjab. 1998. 147 p.
- Loesch D., Swiatkowska Z. Dermatoglyphic Total Patterns on Palms, Fingertips and Soles in Twins // *Annals of Human Biology*. 1978. № 5. P. 409–419. <https://doi.org/10.1080/03014467800003061>
- Mala L. Analýsa palmárnich a plantárnich dermatoglyfy u Čechoslovaku // *Acta Facultatis Rerum Naturalium Universitatis Comenianae Anthropology*. 1961. Vol. 6. № 1–5. P. 125–135.
- Penrose L., Loesch D. Dermatoglyphics in Sole Patterns: A New Attempt at Classification // *Human Biology*. 1969. Vol. 41. P. 427.
- Rahman M. A., Mahajan A. A., Porwal S. S. Sexual Dimorphism in Plantar Dermatoglyphics // *Journal of Evidence Based Medicine and Healthcare*. 2014. Vol. 1. № 8. P. 893–901.
- Reuer-Fabrizii S. Zur Kenntnis Des Hautleistensystems Der Zehenbeeren Und Fußsohlen Der Kalenjin Aus Kenia // *Anthropologischer Anzeiger*. 1983. Vol. 41. № 4. P. 283–292.
- Takeya S. Über die Hautleistenfigur der Zehen der Chinesen // *Journal of Oriental Medicine*. 1933. Vol. 19. P. 36–38.

References

- Antoniuk, S. A. 1976. Kozhnye uzory stop zapadnykh belorusov [Skin Patterns of the Feet of Western Belarusians]. *Voprosy antropologii* 53: 71–83.
- Benes, J. 1966. Untersuchung über das Tastleistensystem der Fussflächen von Zigeunern aus der Slowakei (Tschechoslowakie) [Study of the Soles' Tactile System of the Roma People from Slovakia (Czechoslovakia)]. *Anthropologie* 4(3): 49–59.
- Bevza, A. L. 2011. Dermatoglificheskaya konstitutsiya stop zhitelei iuga Tyumenskoi oblasti [Dermatoglyphic Constitution of the Feet of Residents of the Southern Regions Tyumen Inhabitants]. Ph.D. diss. abstract. Tyumen State Medical Academy. 18 p.
- Bozhchenko, A. P., A. A. Gomon, and M. T. Ismailov. 2018. Rasovo-diagnosticskie osobennosti dermatoglifiki stop [Racial and Diagnostic Features of Sole Dermatoglyphics]. *Zdorov'ye i obrazovanie v XXI veke* 20(1): 181–185.
- Bozhchenko, A. P., and E. V. Kapustin. 2020a. Bilateral'naya simmetriya plantoglificheskikh priznakov kak kriterii prinadlezhnosti podoshv (sledov bosykh nog) odnomu cheloveku [Bilateral Symmetry of the Plantoglyphic Characteristics as a Criterion of the Affiliation Soles (Bare Footprint) for One Person]. *Sudebnaia ekspertiza* 1(61): 44–58.
- Bozhchenko, A. P., and E. V. Kapustin. 2020b. Ispol'zovanie metoda dermatoglificheskogo issledovaniia dlia sudebno-meditsinskoi rekonstruktsii tel pogibshikh ot vzryvnoi travmy [Forensic Reconstruction of the Bodies of Victims of Explosive Injuries Based on Dermatoglyphic Studies]. *Voenno-meditsinskii zhurnal* 63(1): 21–25.
- Buchwald, W. 1988. Listewki skorne streiły podpalcowej stop u ludności Polski pdlnocnej [Dermatoglyphic Traits of the Sub-toe Area of Soles in the Population of Northern Poland]. *Przegląd Antropologiczny* 54(1–2): 107–111.

- Cummins, H., and C. Midlo. 1961. *Finger Prints, Palms and Soles. An Introduction to Dermatoglyphics*. Philadelphia, New York: Dover Publications. 319 p.
- Datta, P. K. 1965. The Occurrence of Symmetry in the Individual Plantar Main Lines and Modal Types. *Zeitschrift für Morphologie und Anthropologie* 56(3): 255–262.
- Gladkova, T. D. 1966. *Kozhnye uzory kisti i stopy obez'ian i cheloveka* [Skin Patterns of the Hand and Foot of Monkeys and Humans]. Moscow: Nauka. 149 p.
- Guseva, I. S. 2010. *Pal'tsevye uzory cheloveka Morfologiya. Morfogenez. Genetika. Dermatoglyphika kak marker v meditsinskoj i sportivnoj antropologii* [Human Finger Patterns. Morphology. Morphogenesis. Genetics. Dermatoglyphics as a marker in medical and sports anthropology]. Minsk: FUAinform. 336 p.
- Jungwirth, J. 1964. Über das Hautleistensystem der Fußsohlen von Niederösterreichern [Skin Ridge System of the Soles of the Feet of Lower Austrians]. *Annalen des Naturhistorischen Museums in Wien* 67: 673–680.
- Fandeeva, O. M. 2010. *Strukturnaya organizatsiya papilliarnykh uzorov pal'tsev i ikh osobennosti v semeinykh gruppakh*. Ph.D. diss. abstract. Saint Petersburg State Pediatric Medical Academy.
- Filkin, I. A., and I. A. Slavolyubova. 2018. Bilateral'nye variatsii kozhnykh uzorov stop u russkikh i mokshan s raznymi vidami dvigatel'noi asimetrii nog [Bilateral Variations of Sole Skin Patterns in Russians and Mokshas with Different Types of Leg Motor Asymmetry]. *Aktual'nye voprosy antropologii*. Minsk: Belaruskaya navuka 13: 386–396.
- Kapustin, E. V. 2021. *Ustanovlenie prinadlezhnosti chastei tela odnomu cheloveku na osnove dermatoglyphicheskogo metoda issledovaniya*. Ph.D. diss. abstract. Saint Petersburg Military Medical Academy. 21 p.
- Kaur, M. 1998. *Plantar Dermatoglyphics: a Study of Intra and Inter Population Variations in Five Endogamous Groups of Punjab*. Ph.D. diss. Punjab. 147 p.
- Khit, G. L., I. A. Shirobokov, and I. A. Slavolyubova. 2013. *Dermatoglyphika v antropologii* [Dermatoglyphics in Anthropology]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriya, 376 p.
- Kondik, V. M. 1982. *Plantarnyi dermatoglyphicheskii polimorfizm narodonaseleniya i ego primenenie v etnicheskoi antropologii i rasovedenii*. Ph.D. diss. abstract. Moscow State University. 184 p.
- Loesch, D., and Z. Swiatkowska. 1978. Dermatoglyphic Total Patterns on Palms, Fingertips and Soles in Twins. *Annals of Human Biology* 5: 409–419. <https://doi.org/10.1080/03014467800003061>
- Mala, L. 1961. *Analysa palmarnich a plantarnich dermatoglyfu u Českoslovanu* [Analysis of Palmar and Plantar Dermatoglyphs in Czechoslovakia]. *Acta Facultatis Rerum Naturalium Universitatis Comenianae Anthropology* 6(1–5): 125–135.
- Penrose, L., and D. Loesch. 1969. Dermatoglyphics in Sole Patterns: A New Attempt at Classification. *Human Biology* 41: 427.
- Rahman, M. A., A. A. Mahajan, and S. S. Porwal. 2014. Sexual Dimorphism in Plantar Dermatoglyphics. *Journal of Evidence Based Medicine and Healthcare* 1(8): 893–901.
- Reuer-Fabrizii, S. 1983. *Zur Kenntnis Des Hautleistensystems Der Zehenbeeren Und Fußsohlen Der Kalenjin Aus Kenia* [On the Knowledge of the Dermal Ridge System of the Toes and Soles of the Feet of the Kalenjin People from Kenya]. *Anthropologischer Anzeiger* 41(4): 283–292.
- Takeya, S. 1933. Über die Hautleistenfigur der Zehen der Chinesen [Skin Ridge Pattern of the Toes in Chinese]. *Journal of Oriental Medicine* 19: 36–38.
- Taraskaev, S. A. 2009. *O klassifikatsii papilliarnykh uzorov na pal'tsakh stop cheloveka* [On the Classification of Papillary Patterns on Human Toes]. *Biznes v zakone* 1: 205–207.
- Teplov, K. V., I. V. Gugin, and A. P. Bozhchenko. 2014. *Grupповой polimorfizm i izmenchivost' dermatoglyphicheskikh priznakov pal'tsev nog i ruk: sravnitel'naya kharakteristika* [Group Polymorphism and Variability of Dermatoglyphic Characters of the Toes and Fingers: The Comparative Characteristic]. *Sudebno-meditsinskaya ekspertiza* 4: 34–39.

АРХИВНОЕ И ИСТОРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/360-378

Научная статья

© Е. С. Соболева, В. В. Слискова

ФОТОГРАФИИ ИЗ СИБИРСКО-МОНГОЛЬСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ
АНТРОПОЛОГА АЛЕША ГРДЛИЧКИ

Алеш Грдличка, которому было поручено создать антропологический отдел будущей Панамско-Калифорнийской выставки, отправился в антропологическую экспедицию в Сибирь и Монголию в 1912 г. В 1915 г. его переводчику Федору Артуровичу Фиельструпу удалось посетить эту всемирную выставку в Сан-Диего. Материалы, собранные А. Грдличкой и его командой, дополнили Национальный музей США (ныне — Национальный музей естественной истории в Вашингтоне): краниологические и остеологические коллекции, бланки антропометрических измерений, серии антропологических фотоснимков, др. Подборка этнографических фотографий, сделанных Грдличкой в Монголии, хранится в Научном архиве Института антропологии и этнологии РАН. Грдличка стремился обнаружить американоидные антропологические типы среди коренного населения Сибири и надеялся лично увидеть потомков енисейскоязычных народов. Эту задачу он возлагал и на своих российских коллег. В статье подробно освещается история фотоматериалов, заказанных А. Грдличкой для выставки минусинскому фотографу Н. В. Федорову в 1912 г. Переписка А. Грдлички и Ф. А. Фиельструпа в 1912–1927 гг. освещает аспекты международного сотрудничества ученых в создании базы антропологической и этнографической науки, раскрывает вклад сибирских краеведов. Рекомендации А. Грдлички ввели студента Ф. А. Фиельструпа в круг выдающихся антропологов и этнографов. Поездка в Сибирь и Монголию повлияла на формирование его личности. Ф. А. Фиельструп избрал этнографию своей профессией, специализировался в тюркологии, многократно выезжал в поле сам и готовил российские этнографические экспедиции в Среднюю Азию в 1920–1930-е гг.

Ключевые слова: Алеш Грдличка, Федор Артурович Фиельструп, фотография, Сибирь, Николай Васильевич Федоров

Ссылка при цитировании: Соболева Е. С., Слискова В. В. Фотографии из сибирско-монгольской экспедиции антрополога Алеша Грдлички // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 360–378.

Соболева Елена Станиславовна — к. и. н., старший научный сотрудник, отдел этнографии Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: soboleva@kunstkamera.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6137-0476>

Слискова Валерия Викторовна — начальник отдела архива, Научный архив, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: valeriya.sliskova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1724-184X>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/360-378

Original article

© Elena Soboleva, and Valeriya Sliskova

THE PHOTOGRAPHS FROM ALEŠ HRDLIČKA'S SIBERIAN-MONGOLIAN EXPEDITION

Aleš Hrdlička, being responsible for creating the Anthropological Department of the future Panama-California Exposition, went on an anthropological expedition to Siberia and Mongolia in 1912. In 1915, his assistant interpreter Theodor A. Fjelstrup managed to visit this World Exhibition in San Diego. The materials collected by A. Hrdlička and his team were added to the US National Museum (now the National Museum of Natural History in Washington) collection. These included cranial and osteological collections, anthropometric measurement forms, anthropological photographs, etc. A selection of ethnographic photographs taken by Hrdlička in Mongolia are stored in the Scientific Archives of the Institute of Anthropology and Ethnology of the Russian Academy of Sciences. Hrdlička sought to discover Americanoid anthropological types among the indigenous population of Siberia and hoped to meet personally the descendants of the Yeniseian-speaking peoples. He also assigned this task to his Russian colleagues. The article covers the history of the photographic materials ordered by A. Hrdlička for the exhibition from the Minusinsk photographer N. V. Fedorov in 1912. The correspondence between A. Hrdlička and Th.A. Fjelstrup in 1912–1927 covers aspects of international cooperation of scientists in laying the foundations for anthropological and ethnographic research, and highlights the contribution of Siberian regional historians. Recommendations from A. Hrdlička introduced the student Th. A. Fjelstrup to the circle of outstanding anthropologists and ethnographers, and the journey to Siberia and Mongolia had a great influence on his personality. Th. A. Fjelstrup chose ethnography as his profession, specialized in Turkology, dedicated much of his time to the field research and prepared Russian ethnographic expeditions to Central Asia in the 1920s and 1930s.

Keywords: Aleš Hrdlička, Theodor A. Fjelstrup, photography, Siberia, Nikolai Vasilievich Fedorov

Authors Info: Soboleva, Elena S. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Department of Ethnography of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: soboleva@kunstkamera.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6137-0476>

Sliskova, Valeriya V. — Head of Archival Department, Scientific Archive, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: valeriya.sliskova@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1724-184X>

For citation: Soboleva, E. S., and V. V. Sliskova. 2026. The Photographs from Aleš Hrdlička's Siberian-Mongolian Expedition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 360–378.

Подготовка Панамско-Калифорнийской выставки и экспедиции А. Грдлички

В 1904–1941 гг. Алеш Грдличка (1869–1943), врач по профессии, возглавил созданный в 1903 г. Отдел физической антропологии (DPA) Национального музея США (ныне — Национальный музей естественной истории).

В 1904 г. в ознаменование завершения строительства Панамского канала власти США приняли решение организовать официальную Всемирную Панамо-Тихоокеанскую международную выставку в Сан-Франциско, штат Калифорния. Её целью было также продемонстрировать восстановление города после землетрясения 1906 г. «Panama-Pacific International Exposition» с размахом прошла с 20 февраля по 4 декабря 1915 г.

Не смирившись с выбором оргкомитета, в 1909 г. бизнесмен Гилберт Обри Дэвидсон, президент Торговой палаты Сан-Диего, предложил одновременно провести и другую выставку — Панамско-Калифорнийскую. Небольшой город Сан-Диего, штат Калифорния, был первым портом для захода судов США, следующих на север после прохождения Панамского канала с востока на запад.

Президент Панамо-Калифорнийской выставки полковник Н. К. Кольер видел ее задачу в том, чтобы проиллюстрировать прогресс и возможности человеческой расы, собрать источники не только для науки и выставки, но и для постоянного вклада в мировой прогресс. В 1912 г. он и директор Школы американской археологии Эдгар Л. Хьюитт обратились к А. Грдличке относительно того, что можно было бы сделать в этом плане до 1 января 1915 г. — даты, открытия выставки. Грдличка считал, что физическая антропология представляет собой не просто чрезвычайно увлекательную область изучения, но и сферу, которая должна быть приспособлена к наиболее интересным и поучительным экспонатам (*Hrdlicka* 1914: 5b). Смитсоновский институт поручил А. Грдличке организовать Отдел по физической антропологии на Панамско-Тихоокеанской выставке в Сан-Диего, его бюджет составлял 30 тыс. долларов.

Антропологические коллекции, приобретенные в ходе подготовки выставки в 1912–1914 гг., пополнили Национальный музей США. Грдличка отправил семь экспедиций для сбора необходимой информации — изучения коренного населения в разных районах Земли (по возможности — малодоступных), проведения антропометрических исследований, снятия аутентичных фотографий, копий и слепков, приобретения краниологических и остеологических материалов. Им предстояло изучить древние курганы, пещеры, могильники. Грдличка лично посетил важнейшие европейские естественнонаучные музеи и договорился об обмене коллекциями (*Hrdlicka* 1914b: 5).

Райли Д. Мур (Riley D. Moore), помощник Отдела антропологии Национального музея США, был отправлен для изучения эскимосов на остров Св. Лаврентия и Аляску, но был вынужден оставить все свои коллекции на острове; их вывезли оттуда позже. Филипп Ньютон (Philip Newton), анатом из Джорджтаунского университета в Вашингтоне, поехал на Филиппинские острова для изучения негритосов, но чуть не потерял все собранное во время бури на большой реке (*Fjelstrup*: 20). Пражский антрополог Войтех Сук, или А. Шюк (Vojtech Schuck), испытал немало неприятностей от властей при поездке к зулусам, бушменам и пигмеям Африки. Польский антрополог Станислав Понятовский (Stanislaw Poniatowski) был направлен в Восточную Сибирь. Профессор Казимир Столыхво (Kazimir Stolyhwo), глава Антропологического института в Варшаве, посетил Бирюсинские пещеры в Сибири и занимался на Украине поисками останков древнего человека. Профессор Йиндржих Матейка

(Jindřich Matiegka), глава Антропологического института в Праге, ездил в Богемию на поиски неолитических черепов и в бассейн реки Енисей (*Hrdlička* 1914b: 6). Сам Грдличка отправился в 1912 г. в Сибирь и в северную Монголию (*Hrdlička* 1942), а в 1913 г. три месяца провел в Перу, где занимался археологическими раскопками и изучал патологию древних американских индейцев (*Hrdlička* 1914a).

Скульптор Франтишек Мичка (Frank Mička) делал гипсовые слепки и маски с представителей разных индейских народов, в Вашингтоне создавал бюсты и панорамные группы индейцев для выставок в Сан-Диего и Сан-Франциско. Бельгийский скульптор Луи Маскре (Louis Mascré) под руководством профессора Эме-Луи Рутот (Aimé Louis Rutot), куратора брюссельского Музея естественной истории, изготовил гипсовые бюсты (*Hrdlička* 1914b: 8).

В Сан-Диего выставка «Panama–California Exposition» проходила с 1.01.1915 г. по 1.01.1917 г. Архитекторы построили павильоны в стиле богато украшенного, городского испанского барокко, что для американских универсальных выставок было новинкой (обычно преобладала викторианская архитектура с элементами классических стилей). Несколько штатов США (Канзас, Монтана, Невада, Нью-Мексико, Вашингтон, Юта) развернули там свои экспозиции. Был разбит ландшафтный парк с многочисленными дорожками, дворовыми испанскими садами, вольером, розариями и загонами для животных.

Когда Всемирная Панамо-Тихоокеанская выставка в Сан-Франциско закрылась 4.12.1915 г., иностранные участники (Бразилия, Канада, Франция, Германия, Италия, Нидерланды, Россия, Швейцария) переместились в Сан-Диего, поскольку вернуться в Европу из-за начавшейся Первой мировой войны не было возможности. Впрочем, по наблюдениям Фиельструпа, в Сан-Франциско «Россия имеет на выставке очень незаметное место — забыл упомянуть о киоске кустарных производств средней России и Кавказа, собственно он даже не стоит упоминания (НА МАЭ РАН 1: 17)». Выставку в Сан-Диего перепланировали и переименовали в 1916 г. в Международную Панамо-Калифорнийскую выставку. Ее посетило более 1,7 млн человек. Затраты на организацию выставки окупились.

Ф. А. Фиельструп с 10.02 по 10.10.1915 г. совершал плавание на военно-учебном судне ВМФ Аргентины «Presidente Sarmiento». В июне 1915 г. фрегат зашел в порт Сан-Диего на два дня за углем, затем 12 дней стоял в Сан-Франциско. Ф. А. Фиельструп получил возможность посетить и внимательно изучить обе выставки. 12–18 июля 1915 г. фрегат «Президент Сармьенто» прошел по Панамскому каналу из Тихого океана в Атлантический.

Задачей антропологической экспозиции А. Грдличка сделал показать происхождение человека в свете современной науки, продемонстрировать его связь с животным миром, жизненный цикл и вариации. Отдел физической антропологии занял пять смежных комнат. Зал I был посвящен эволюции человека, зал II — развитию человеческого тела, зал III — вариациям человечества (именно там были выставлены монгольские фотографии и transparencies — пленки), зал IV — концу (смерти) и патологиям человеческого тела, а зал V представлял антропологическую лабораторию (*Hrdlička* 1914b).

12.06.1915 г. Фиельструп написал Грдличке из Сан-Франциско: «Когда мы гуляли вместе по равнинам Монголии, Вы говорили о выставке в Сан-Диего, для которой Вы в основном предназначали материал, собранный тем летом, в то время

как я слушал и не мог, конечно, надеяться когда-либо посетить ее — теперь же Фортуна позволила мне пробежать по тихоокеанскому побережью Вашей страны и даже оказала мне честь, отправив наше судно (за углем) в сам Сан-Диего. Правда, мы провели в этом порту всего два дня, но я использовал свое время как можно лучше и очень тщательно просмотрел все, что мне было интересно, особенно Ваш раздел и раздел доктора Хьюита: индейское искусство, изобразительное искусство и расписная пустыня. Я очень восхищаюсь тщательностью, с которой объясняется история этого, и богатством индейской выставки. Мне также доставило большое удовольствие найти часть материала, собранного в Монголии, и увидеть фотографии, которые Вы сделали во время нашей поездки. Территория выставки Сан-Диего показалась мне очень красивой, и я верю, что город Сан-Диего отныне представит миру новые достопримечательности» (*Fjelstrup*: 73).

В письме из Сан-Франциско 14.06.1915 г. Фиельструп писал брату Эмилю об этой «великолепнейшей выставке»: «Часть ее посвящена человеку, т. е. антропологии, и материал для нее отчасти взят и из добычи д-ра Хердличка в Монголии, где с ним был я. По правде сказать, доктор Х[ердличка] мне часто говорил о том, что одной из целей его поездки в Монголию является подготовка этой выставки, только я не обращал на это много внимания, т. к. мне и не снилось, что судьба занесет меня туда. Эта выставка посвящена исключительно западным штатам, и, кроме Японии, Китая, да маленького уголка Кавказа других стран не видеть. Она очень красива и поучительна, и мои два дня целиком ушли на нее» (НА МАЭ РАН 2: 41).

Посмотревшего представление индейцев в Сан-Франциско Фиельструпа удивило несколько странное, на его взгляд, «отношение белых туземцев североамериканского материка к краснокожим его сынам. <...> Может быть, *reservations* — памятники прошлому американской расы вообще, в сознании нации. Этому вопросу посвящена и 2-ая комната экспонатов Dr. Hrdlička в “Science of Man” отделе, San Diego» (НА МАЭ РАН 1: 22).

Негативы и фотоотпечатки, сделанные для Панамско-Калифорнийской выставки в 1912–1914 гг., хранятся в National Anthropological Archives. Они включают в себя наборы антропологических и этнографических фотографий — фронтальные и профильные портреты представителей разных рас (монголов из Урги, апачей, тетонов, хопи, навахо, омаха, осейджей, пуэбло), портреты в полный рост, виды жилищ, занятий, музыки, танцев *Aleš Hrdlička* 1917).

Из переписки А. Грдлички узнаем о непростых обстоятельствах собирания коллекций в России и Монголии, о пересылке их в США. Письма А. Грдлички в Национальном антропологическом архиве Смитсоновского института (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution), Вашингтон, США — переписка с В. В. Радловым (*Radloff* 1910) и с Ф. А. Фиельструпом (*Fjelstrup* 1911–1927), раскрывают аспекты сотрудничества ученых в 1910–1920-е гг.

Поездка А. Грдлички в Сибирь в 1912 году

Грдличка как антрополог разрабатывал теорию об азиатском происхождении коренного населения Нового Света и искал живые доказательства этому. В 1908 г. он впервые приехал в Россию и стремился поддерживать контакты с коллегами (*Корсун* 2011). В Музее антропологии и этнографии им. Императора Петра Великого (далее —

МАЭ) Императорской Академии наук его поразили изображения енисейских остяков (кетов), и он заказал бюст, «который так сильно похож на нашего индейца» (*Radloff*: 1). Бюст енисейца (МАЭ № 1326-2) для МАЭ в 1908 г. изготовил скульптор П. П. Каменский. 21.06.1911 г. Грдличка специально писал по этому поводу директору МАЭ академику В. В. Радлову: «Я был бы очень благодарен, если бы Вы дали мне знать, было ли что-либо уже опубликовано о енисейцах, среди которых был найден человек, бюст которого мы получили от Вас по обмену. Я очень интересуюсь этим народом, и вполне возможно, что прежде чем пройдут многие годы мне придется совершить личную поездку в этот регион, а также в некоторые части Монголии (*Radloff*: 2)».

Действительно, Грдличка не мог упустить шанс исполнить свою мечту — найти американоидность в физическом облике коренного населения Сибири, о чем оповестил В. В. Радлова 19.01.1912 г.: «Я пишу Вам в надежде, что Вы сможете предоставить мне необходимую информацию. Как Вы, возможно, помните, во время моего визита в Ваш очень интересный музей я нашел несколько бюстов и фотографий людей, живущих на Верхнем Енисее, которые по своей физиогномии в значительной степени напоминали американских индейцев. Этот вопрос был у меня на уме с тех пор, и я бы очень хотел, если возможно, посетить этот регион и увидеть остатки этих, а также, возможно, других коренных народов, лично. Нынешней весной я планирую отправиться в Лондон, чтобы присутствовать на встрече американистов, и где-то в июне или июле я хотел бы начать, по возвращении из Сибири. Поэтому, пожалуйста, сообщите мне, в какой именно местности или местностях можно найти упомянутых здесь людей, как к ним можно попасть и сколько времени потребуется для краткого визита туда. Если Вы не можете предоставить мне эту информацию сами, любезно перешлите это письмо исследователю, который обеспечил слепки и фотографии. Мой план состоял бы в том, чтобы отправиться в Санкт-Петербург для окончательной консультации с Вами и, возможно, с теми, кто знает территорию верхнего Енисея, а затем отправиться по Транссибу в ту сторону. Я бы также очень хотел посетить какую-нибудь часть Туркестана, особенно там, где есть остатки угорских и немонгольских народов. Заранее благодарю вас за любую информацию, которую Вы сможете мне дать по этому вопросу (*Radloff*: 3–4)».

Грдличка даже официально объявил научному миру, что в 1912 г. он отправляется в Сибирь — в верховья Енисея, на р. Селенгу (*Hrdlička* 1913) и в северную Монголию. Там он наивно надеялся встретить потомков народностей, говоривших на енисейских и финно-угорских языках, которые фактически были ассимилированы еще в XIX в.

В 1912 г. А. Грдличка поехал по Европе, принял участие в работе XVIII Конгресса американистов в Лондоне 27.05–4.06.1912 г., а в июле 1912 г. направился в Сибирь. Из Монголии он вернулся в Европу поездом, участвовал в XIII Международном конгрессе по доисторической археологии и антропологии в Женеве 9–14.09.1912 г. Текст своего сообщения на этом конгрессе он прислал в Россию, где его немедленно опубликовали в вольном переводе Ф. А. Фиельструп (*Хердлычка* 1912).

В качестве помощника и переводчика Грдличка нанял студента-филолога Императорского Петербургского университета Федора Артуровича Фиельструпа (1889–1933), сына датчанина и англичанки. Тот имел положительные рекомендации от американского ботаника Френка Николаса Мейера (Frank Nicholas Meyer 1875–1918), которого в 1910–1911 г. сопровождал в поездке в Крым и на Кавказ (*Соболева* 2018). Фиельструп приехал поездом в середине июля 1912 г. и привез тяжелое экспедици-

онное оборудование. Грдличка, немного владея русским языком, в одиночку нанес краткий визит в Минусинский район, где купил и заказал для музея некоторые материалы, затем присоединился к Фиельструпу в Верхнеудинске (*Fjelstrup*: 96).

Без помощи российских исследователей и властей миссия Грдлички вряд ли была бы столь успешной. Петербургские ученые дали ему немало ценных советов, снабдили рекомендательными письмами. Директора академических музеев, руководство ИРГО и ученых обществ выдали ему Открытые листы на производство полевых исследований и сбор коллекций. На поездку в Сибирь и Монголию Грдличка отвел около шести недель. Оба участника экспедиции 26.07.1912 г. приехали в Кяхту, оттуда съездили в Ургу, в середине августа 1912 г. уехали из Троицкосавска в Петербург. Действенную помощь им оказали местные краеведы, члены Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела (далее — ТКОРГО) и Восточно-Сибирского отделения Императорского Русского географического общества. Грдличка всю жизнь был искренне благодарен своим российским помощникам (*Hrdlička* 1942), следил за их судьбой (*Fjelstrup*: 111).

Ф. А. Фиельструп вернулся в Петербург 12/25.09.1912 г. Ящики с коллекциями, первую партию фотонегативов и личные вещи Грдлички ему удалось отправить в Вашингтон сразу же через Russian Commission of International Exchanges (Российская комиссия по международным обменам). Грузы для Национального музея маркировали специальным ярлыками Смитсоновского Института (*Fjelstrup*: 10).

Грдличка возил с собой в экспедицию два фотоаппарата — большой и маленький, и делал удачные снимки. 14 этнографических фотоотпечатков Грдличка прислал Фиельструпу 1.12.1913 г. (НА ИЭА РАН 94). Они дают представление о научных интересах Грдлички и о высоком уровне его фотосъемки. Ракурсы антропологической фотографии, в отличие от этнографических, очевидно, Фиельструпу были не особенно интересны. Как лингвист, «находясь в Минусинском крае, я стенографировал несколько песен, молитв и т. д. на языке страны, но делал это только на слух и, как составитель, конечно, ошибался во многом из того, что мне диктовали, и теперь иногда теряюсь в значении различных отрывков и слов в текстах» (*Fjelstrup*: 97rev.).

Грдличка не был полностью удовлетворен собранным им в Сибири материалом. 16.10.1913 г. он просил Фиельструпа, «если Вы встретитесь со Штернбергом, скажите ему, что я с нетерпением жду портретов сибирских туземцев, которые бы в ярко выраженной форме показывали индейский тип. Я был бы рад послать ему в ответ портреты индейцев» (*Fjelstrup*: 34). Изучение енисейцев стало многолетней исследовательской темой МАЭ. 17.05.1929 г. В. Г. Богораз писал Непременному Секретарю АН СССР С. Ф. Ольденбургу: «Кеты — самое досадное из белых пятен на этнографической карте полярной полосы СССР» (СПбФ АРАН: 153).

Позже, окончив Университет, Фиельструп провел лето 1920 г. в составе научно-исследовательской партии, отправленной Томским университетом в Минусинский район. Город Минусинск и его музей он посетил дважды. «Часть моего времени была посвящена работе среди туземцев (фольклор и коллекции), а часть — раскопкам курганов бронзового века под руководством проф. С. Руденко — ученика Волкова и его преемника в Петроградском университете (*Fjelstrup*: 96)», сообщил он 7.02.1922 г. Грдличке из Петрограда. Ф. А. Фиельструп стал видным этнографом-тюркологом (*Кармышева* 2002).

По возвращении из Перу Грдличка иллюстрировал свой отчет фотографиями с мест раскопок, добытого антропологического материала, общими планами захоро-

нений (*Hrdlička* 1914a). А вот в статью о монгольской поездке он поместил много видовых и сюжетных этнографических снимков (*Hrdlička* 1942). Грдличка нуждался в дополнительной информации для объяснения своих монгольских фотографий. Он просил об этом Фиельструпа. Тот сообщал 1/14.02.1914 г., что помогавший им в Кяхте действительный член ТКОРГО «г-н Барташов приехал в Петербург на рождественские праздники и пробыл здесь, вероятно, около 10 дней, но мне довелось увидеть его только один раз. <...> Я, вероятно, напишу ему завтра и постараюсь получить информацию по всем вопросам, которые вы упомянули в своем письме» (*Fjelstrup*: 41–42). Не случайно часть этнографических фотографий, отправленных Фиельструпу, Грдличка опубликовал позже, но подписи под ними и на снимках в НА ИАЭ РАН различаются полнотой и трактовкой (*Hrdlička* 1942).

29.03/11.04.1914 г. Фиельструпу сообщал Грдличке: «Теперь ответы, которые Вы хотите. Фотография монгольской старой девы, которой около 35 лет, не появилась ни в одной публикации» (*Fjelstrup*: 50).

Впрочем, на фотографиях в НА ИЭА РАН, судя по их костюму и прическе, представлены замужние женщины: «Монгольская дама в парадной одежде» (“Mongolian lady in full dress”) (НА ИЭА РАН 94: 4), «Монгольская семья «за обедом», а точнее за чаем» (“Mongolian family “at lunch”, or rather tea”) (НА ИЭА РАН 94: 14).

В подборке типичные жанровые сценки: «Выбивание шерсти» (“Beating the wool”) (НА ИЭА РАН 94: 1), «Монгольский караван на отдыхе» (“Mongolian caravan at rest”) (НА ИЭА РАН 94: 10), «Монгол на рынке. Урга» (“A Mongolian on the market place. Uрга”) (НА ИЭА РАН 94: 11).

В Монголии им встретила «Группа тибетских лам» (“A group of Tibetan lamas”) (НА ИЭА РАН 94: 6), среди которых был лама высокого ранга. Странствующий лама с посохом запечатлен на фото «Слепые нищие. Урга» (“Blind mendicants. Uрга”) (НА ИЭА РАН 94: 12). «Маленький “лама”, наш помощник, и некоторые из его жертв» (“The little “lama”, our helper, and some of his victims”) запечатлен на групповом снимке (НА ИЭА РАН 94: 9). (См. *Рис. 1–8*).



Рис. 1. “Beating the Wool” (Перевод: «Выбивание шерсти»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 1



Рис. 2. “Mongolian Lady in Full Dress” (Перевод: «Монгольская дама в парадной одежде»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 4

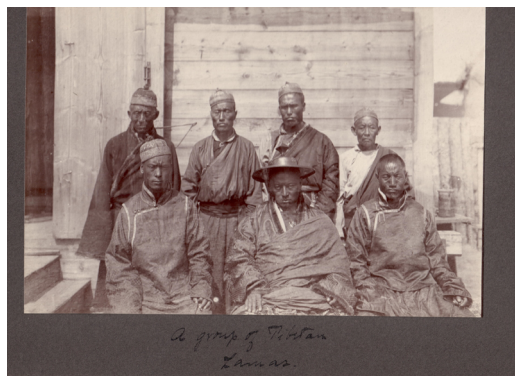


Рис. 3. “A Group of Tibetan Lamas” (Перевод: «Группа тибетских лам»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 6



Рис. 4. “The Little “Lama”, Our Helper, and Some of His Victims” («Маленький “лама”, наш помощник, и некоторые из его жертв»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 9



Рис. 5. “Mongolian Caravan at Rest” (Перевод: «Монгольский караван на отдыхе»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 10

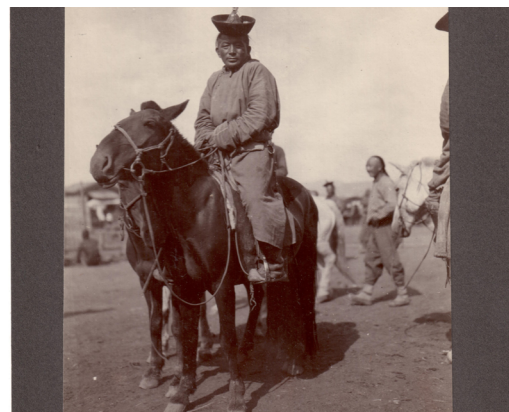


Рис. 6. “A Mongolian on the Market Place. Urga” (Перевод: «Монгол на рынке. Урга»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 11

Заказ фотоматериалов фотографу Н. В. Федорову

В июле 1912 г. Грдличка нанял минусинского фотографа Николай Васильевича Федорова (1878–1918) — одного из лучших фотографов Минусинска. Это было неординарное событие, сведения о котором широко распространились, впрочем, в несколько искаженном виде. Ежемесячный иллюстративный журнал «Фотографические новости» в августе 1912 г. поместил в разделе «Смесь» сообщения: «Из Томска пишут в «Русском Знамени», что фотограф антропологического отдела Национального музея САСШ в Вашингтоне Н. В. Федоров командирован отделом в Минусинский уезд для производства снимков и представления 300 негативов по антропологии. Н. В. Федоров отправляется исключительно по улусам инородцев, предполагая исколесить всего до 1500 верст и закончить поездку в 3 недели. В настоящее время г. Федоров выехал из г. Минусинска, где он постоянно проживает,



Рис. 7. “Blind Mendicants. Urga”
(Перевод: «Слепые нищие. Урга»). Фото
А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА
РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 12



Рис. 8. “Mongolian Family “At Lunch”,
or Rather Tea” (Перевод: «Монгольская
семья “за обедом”, а точнее за чаем»)).
Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА
ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 14

на озеро Шира, оттуда отправится в близлежащие улусы инородцев и начнет свою работу» (Фотографический 1912: 140).

Минусинское фотографическое общество было основано в 1905 г. и объединяло 23 действительных членов, которые ставили целью запечатлеть красоту природы и жизнь родного края. Н. В. Федоров много путешествовал и составлял из негативов, привезенных из своих фотографических экспедиций, серии почтовых открыток, которые печатались в типографии его отца В. В. Федорова в Минусинске, а также в Москве, Санкт-Петербурге, Берлине и Нанси (Чагин 2005: 6).

Грдличка оставил Н. В. Федорову залог в 100 рублей (на которые имеется расписка) и заказ на изготовление 200 негативов и 200 отпечатков чистокровных туземцев, обитавших в долине реки Абакан. Общий контракт предусматривал расходы в размере 300 долларов. Федоров рассчитывал закончить свою работу до того, как Грдличка уедет из Сибири. Негативы предполагалось отправить через то же самое бюро в Санкт-Петербурге, через которое экспортировались вещи экспедиции. Деньги фотографу будут отправлены немедленно по получении негативов (Fjelstrup: 14).

Но эти сроки не были выдержаны, и отсутствие сведения о Н. В. Федорове вызывало у Грдлички большое беспокойство. Связаться с фотографом удалось только в конце 1912 г. Основную часть письма Фиельструпа от 23.11.1912 г. занял перевод ответа Н. В. Федорова: «Заказ на 200 пластинок, снятых с типов туземцев в Минусинске, выполнен, но пересылка их в Америку в настоящее время задержана печатанием позитивов, к которому я смог приступить лишь недавно не по своей вине, но за это я извиняюсь. Я приступил к работе в начале августа и рассчитывал потратить на нее не более 3 недель. Но погода была очень плохой, и мне пришлось путешествовать более 1 ½ месяца по этим равнинам и в горах; иногда мне приходилось проводить несколько дней среди дикарей (sic!) в деревне, пока не кончится дождь. Другим препятствием была сложность получения их разрешения на фотографирование, очень часто ни деньги, ни подарки не могли заставить их пройти это испытание. Затем у меня возникли трудности с поиском настоящих несмешанных типов среди населения, затем среди них оказалось гораздо больше русской крови, чем я ожидал. Я посе-

тил большую часть деревень и проехал около 1500 верст. После того, как я вернулся из поездки, моя служба около двух недель удерживала меня от проявления пластин, и теперь некоторое время будет занято печатанием, так как большая часть туземцев позволила мне снимать их только при условии, что я дам им по одной фотографии, кроме подарков и денег, которые я им дал. Принимая все это во внимание, я полагаю, что д-р Грдличка поймет, что мне будет невозможно отправить ему все пластины и фотографии до декабря» (*Fjelstrup*: 15–16).

Зато Федоров не преминул приложить три фотографии археологической коллекции курганной эпохи из долины р. Абакан. На продажу за 175 долларов в Археологический отдел Национального музея США предлагалось 200 предметов общим весом около 1 пуда (40 фунтов). В случае отказа снимки он просил возвратить (*Fjelstrup*: 16–16rev.). Грдличка обещал, сожалея («У нас никогда нет денег»), отправить фотографии в другое профильное учреждение (*Fjelstrup*: 19).

По примеру Федорова 10/23.12.1913 г. Фиельструп сообщил Грдличке предложение своего коллеги приобрести два осетинских предмета — щит и руку врага, которую осетины прибавляли к своим домам в качестве трофея (уникум) (*Fjelstrup*: 35rev). Очевидно, этот неназванный коллега — Г. А. Бонч-Осмоловский, который в экспедиции Русского музея собирал на Кавказе этнографический материал; в 1912 г. он сделал доклад «Обряды и верования хевсур» на заседании Русского Антропологического общества при Императорском Петроградском университете (Ежегодник 1913: 199). 8.01.1914 г. Грдличка отказал: «Две фотографии, которые Вы приложили, я должен вернуть. У нас практически нет коллекций из регионов, которые они представляют, и такие изолированные объекты, как эти, не принесли бы нам никакой пользы» (*Fjelstrup*: 38).

Спустя почти год ожидания, 19.09.1913 г. Грдличка переслал Фиельструпу записку от Н. Ф. Федорова, в которой тот сообщал, что он отправил негативы и фотографии, заказанные или оставленные у него, в Санкт-Петербургскую Комиссию по международным обменам некоторое время назад, как и некоторые бумаги относительно этих отправок (*Fjelstrup*: 28). Фиельструп сходил 20.09.1913 г. в канцелярию Комиссии, но ни г-н Берент, ни Комиссия ничего не смогли сделать для возвращения утерянных посылок. Фиельструп вновь написал в Минусинск Н. В. Федорову с просьбой сделать все возможные запросы на почте и, если они будут тщетны, переслать «расписки» в Петербург, «а я передам дело на Главпочтамт» (*Fjelstrup*: 31).

16.10.1913 г. А. Грдличка писал Ф. А. Фиельструпу, что «дело Федорова меня очень беспокоит. Мы уже заплатили ему около 60 долларов по счету, задействованы и еще двести рублей; но больше всего мы хотим получить фотографии курганов и т. д., которые я купил и оставил у Федорова, а также негативы и отпечатки, которые он сделал сам. Я верю, что Вы с российскими властями сделаете все возможное в этом вопросе» (*Fjelstrup*: 41).

10/23.12.1913 г. Фиельструп получил ответ Федорова, причем по телеграфу. «Эта телеграмма удивила меня, в ней говорится: Доктор Грдличка получил материалы, заказанные давно. Пожалуйста, попросите его оплатить мой счет. Так ли это? Я не ожидал такого ответа, так как в International Exchanges Commission не было никаких посылок для Вас из Минусинска, когда я спрашивал, прежде чем писать Федорову, и тем не менее, согласно его письму, ящики были адресованы этому учреждению. Я надеюсь, что Вы сообщите мне о реальном положении дел как можно скорее» (*Fjelstrup*: 35–36).

На это письмо 8.01.1914 г. Грдличка немедленно ответил, что заявление Федорова — ложь; «у нас не только нет фотографий, но мы до сих пор не слышали ни слова о них. У меня был человек из Варшавы, профессор Столыхво, который работал в пещерах на Енисее прошлым летом, и он видел Федорова лично. Он также писал ему несколько раз после своего возвращения, и на что Федоров отвечает, что он послал квитанции, показывающие, что он отправил груз и как он его отправил Вам в Санкт-Петербург. Я думаю, было бы лучше, если бы Вы позвонили в высшие полицейские органы или в Министерство юстиции и сообщили обо всем этом, прося подвергнуть его расследованию» (*Fjelstrup*: 37).

1/14 февраля 1914 г. Ф. А. Фиельструп писал А. Грдличке: «Я не смог сделать много для обнаружения груза или, скорее, для выяснения того, что Федоров затеял в этом подозрительном деле, но через несколько дней я поговорю с человеком (из Минусинска), одним из сотрудников музея, который лично знает Федорова и сможет помочь мне словом или делом. Если у Вас есть какие-либо документы, касающиеся сделки между Вами и Федоровым, пожалуйста, перешлите их мне, потому что я сомневаюсь, что полиция согласится взяться за это дело, если не будут представлены весомые документы, подтверждающие все это. В любом случае я наведу справки. Я послал Федорову телеграмму около десяти дней назад с требованием объяснений и до сих пор не получил ответа» (*Fjelstrup*: 41).

28.02.1914 г. Грдличка писал, что «относительно Федорова у нас нет никаких дальнейших новостей. У меня нет от него никаких документов, кроме оригинального контракта, копию которого я мог бы Вам прислать, если необходимо; но можно обратиться к профессору К. Столыхво в Варшаве (Каликата 8), который, как я Вам уже писал, посетил Минусинск и видел Федорова в этом деле. Я думаю, если бы Вы могли уделить минуту начальнику полиции или, может быть, в одном из министерств, они были бы готовы подвергнуть это дело расследованию. Если бы дело не было для нас столь важным и если бы у нас был кто-то еще, к кому можно было бы обратиться в России, я бы не стал Вас беспокоить; но я действительно верю, что Вы можете сделать больше, чем американец, включая нашего официального представителя. Я прилагаю некоторую переписку, которая может Вам помочь и которую, пожалуйста, верните, воспользовавшись ею» (*Fjelstrup*: 53).

4.03.1914 г. Фиельструп уведомил Грдличку, что пару дней назад он получил письмо от Федорова, в котором говорилось, что он написал в Международный комитет в Петербург и получил ответ, что его посылки прибыли и уже находятся на пути в Америку. «Я лично отправился к Беренту (International Committee) и нашел это заявление верным, так что к этому времени посылки, как я ожидаю, будут у Вас в руках. Федоров просит, чтобы ему заплатили как можно скорее, хотя бы по телеграфу, за его счет. Он говорит, что понес большие расходы и ему очень нужны деньги. Из его письма следует, что вина в наших бедах лежит не только на нем. Посылки были отправлены в конце 1912 и начале 1913 года, но были возвращены из-за ошибки почтового служащего, который плохо взвесил посылки или что-то в этом роде. В любом случае, все хорошо, что хорошо кончается» (*Fjelstrup*: 46).

Наконец, 9.03.1914 г. последовало краткое сообщение от Грдлички: «Я рад сообщить Вам, что мы получили от Российской комиссии по международным обменам сообщение о том, что груз Федорова теперь отправляется в наше учреждение. Комиссия сообщает нам, что груз был отправлен Федоровым из Минусинска только

19 сентября (русского) 1913 г. Из этого Вы видите, что все предыдущие сведения Федорова о том, что он отправил негативы и т. д., были неверными. Мы еще не получили ящики, но я надеюсь, что все будет в порядке. Это просто для того, чтобы избавить Вас от дальнейшей деятельности в этом направлении» (*Fjelstrup*: 48).

29.03/11.04.1914 г. Фиельструп ответил на это письмо от 9 марта, что ему больше нечего сказать о Федорове и его фотографиях. «Поздравляю Вас с этим счастливым событием (и себя тоже, было бы ужасно, если бы его осудили) и надеюсь, что он выполнил свою работу удовлетворительно» (*Fjelstrup*: 49).

Таким образом, Фиельstrupу удалось завершить эпопею с пересылкой Грдличке антропологических фотографий до отъезда в экспедицию в Южную Америку.

Красноярский филокартист В. Чагин обратил особое внимание на многочисленные этнографические снимки Н. В. Федорова научного характера, иллюстрировавшие жизнь и быт «инородцев». Он предположил, что они делались по программе фотографического общества. Н. В. Федоров оставил более 500 негативов, запечатлевших хакасское население. В. Чагин особо выделяет номерную серию из 15 открыток — «Минусинские инородцы» (10 открыток) и «Древности Минусинского края» (5) (*Чагин* 2005: 7). Вероятно, некоторые анонимные недатированные фотоотпечатки из долины р. Абакан (портреты, курганы) в фотоколлекции Отделения физической антропологии Смитсоновского института могут быть работами Н. В. Федорова или других минусинских фотографов.

Помощь А. Грдлички студенту Ф. А. Фиельstrupу

А. Грдличка, уезжая из России, дал Ф. А. Фиельstrupу две свои визитные карточки, которые очень томугодились при установлении знакомств. Фиельstrup принял В. В. Радлов, «был очень внимателен и сказал, что постарается дать мне возможность путешествовать и работать и т. д. Я как-нибудь пойду к нему в Этнографический музей и познакомлюсь с его помощниками» (*Fjelstrup*: brev.).

Также Фиельstrup имел долгую и дружескую беседу с князем Д. Э. Ухтомским, сотрудником Этнографического отдела в Музее Александра III (1908–1918). «Он рассказал все о Конгрессе, о позорном отношении к славянским языкам и о том, какое участие вы принимали в его работе» (*Fjelstrup*: brev.).

По возвращении председателя Русского антропологического общества при Санкт-Петербургском университете профессора Ф. К. Волкова, Фиельstrup пошел в Музей Александра III «и увидел его; он сказал, что этнографический отдел будет открыт для публики примерно через два года, как они надеются. Если у меня найдется время, я посещу несколько лекций по этнографии или географии, или чему-то еще в этом роде в университете» (*Fjelstrup*: 8).

10.10.1912 г. Грдличка порадовался, что Фиельstrupа хорошо приняли в обоих музеях, это поможет его карьере. «И Радлов, и Ухтомский — прекрасные люди, которым Вы можете полностью доверять и с которыми Вы должны сделать все, что можете» (*Fjelstrup*: 9). Грдличка настоятельно рекомендовал ему посещать все лекции тех ученых, с которыми познакомился. «Таким образом, Вы постепенно приобретете не только много ценных знаний, но и заведете очень полезные знакомства. И вот мой самый искренний совет: никогда не поддавайтесь никакому духу или выражению осуждения в отношении всего русского. Вы слишком часто обнаружите, что ино-

странцы, живущие среди русских, склонны к этому, что я считаю несправедливым и неблагоприятным» (*Fjelstrup*: 10).

Грдличка посылал своему переводчику через Международный Обмен полезные для него публикации. В декабре 1912 г. он обещал ему два тома нового издания “The Handbook of Indian” (*Fjelstrup*: 20). Одна партия прибыла в начале февраля, но Фиельструп, загруженный филологическими штудиями, вынужден был отложить на время дела этнографические (*Fjelstrup*: 23). Книги прибыли осенью 1913 г. (*Fjelstrup*: 31). Затем Грдличка обещал прислать отчет о последней экспедиции в Перу, а также отчет об аутентичных останках скелета древнего человека в Европе (*Fjelstrup*: 39).

Фиельструп прислушался к советам Грдлички. Помимо учебы в университете, он слушал курс лекций в МАЭ, «целью которых было подготовить группу молодых людей, которые возьмут на себя ответственность за любую группу рабочих или школьников и покажут им музей, дав все необходимые объяснения. — Я полагаю, это пойдет мне на пользу» (*Fjelstrup*: 23). Он ходил слушать лекции в Антропологическом обществе. Академик Радлов сообщил ему, что «Географическое общество намерено провести настоящие курсы по географии и этнографии этой зимой. Если это так, я непременно присоединюсь к ним» (*Fjelstrup*: 29). 20.09.1913 г. Фиельструп сообщал: «Профессор Волков собирается читать лекции по этнографии в университете, и я собираюсь их посетить — они начинаются в следующий четверг. Профессора Радлова я, вероятно, скоро увижу в музее, где я собираюсь продолжить работать, так или иначе, этой зимой» (*Fjelstrup*: 31).

Организуя обмен коллекциями с российскими музеями, Грдличка задействовал Фиельструпа как посредника: Смитсоновский Институт предложил проф. Ф. К. Волкову в обмен бюсты белого цвета, ценой 18 руб. за штуку (приложив фотографии), и перуанские черепа с искусственной деформацией (*Fjelstrup*: 10–11).

Грдличка постоянно находил для Фиельструпа новые поручения. 10.07.1913 г.: «Сходите еще раз к профессору Радлову, передайте ему мои приветы и скажите, что я пытаюсь организовать еще кое-какую работу в Сибири, хотя, возможно, не смогу приехать лично или, по крайней мере, не раньше, чем через год или два» (*Fjelstrup*: 26). 16.10.1913 г. он просил его срочно разыскать князя Д. Э. Ухтомский, поскольку тот согласился выступить в качестве помощника секретаря от России в связи с подготовкой Международного конгресса американистов в Вашингтоне в октябре 1914 г. (*Fjelstrup*: 36); в январе 1914 г. просил Д. Э. Ухтомского написать о поездке в Монголию (*Fjelstrup*: 38). К 28.02.1914 г. ситуация с Конгрессом становилась критической, и Грдличка был вынужден просить Фиельструпа узнать у проф. Волкова, кто может и должен занять место Ухтомского в Оргкомитете, чтобы не оставить Россию без представительства (*Fjelstrup*: 45).

В 1913 г. профессор Петербургского университета В. Л. Котвич разработал программу занятий параллельно с Кяхтинской школой, где на первом плане будет «Монголология» (*Fjelstrup*: 32). По мнению Грдлички, Фиельструпу «было бы хорошо подружиться, насколько это возможно, с профессором Котвичем» (*Fjelstrup*: 34).

В свой последний учебный год в университете — 1913/1914 — Фиельструп всё теснее оказывался связан с МАЭ. «Я посещаю лекции Волкова по физической антропологии и этнографии, довольно часто посещаю музей, а в прошлое воскресенье я впервые провел группу взрослых из рабочей школы по музею и дал им объяснения, насколько смог» (*Fjelstrup*: 36). На слушателей же была возложена почетная задача

провести экскурсию по МАЭ для участников съезда учителей в 1914 г. «У меня, вероятно, скоро будет больше работы в Музее. «Каталоги» там в плачевном состоянии, и они хотят ввести карточную систему для различных объектов. Мой друг и я, вероятно, будем заниматься этой работой под руководством музейного работника, и мы будем иметь удовольствие доставать вещи из стеклянных шкафов, изучать их и давать их описание на карточках. Я полагаю, что Австралия будет нашей отправной точкой» (*Fjelstrup*: 36rev.). Таким образом в МАЭ попал соученик Фиельструпа по университету Генрих Генрихович Манизер (1889–1917), будущий участник Второй Русской экспедиции в Южную Америку.

Письма показывают, как постепенно Фиельструп находил своё призвание. И Грдличка это чувствовал: «Я рад слышать, что вы намерены посещать лекции Волкова и других по антропологии, этнологии и археологии. Я полагаю, что Вы могли бы стать настоящим музейным человеком в одном или другом из этих направлений, и, возможно, так и будет. Археология, я думаю, пожалуй, наиболее бы Вам подошла» (*Fjelstrup*: 34). Но экспедиционные поездки сделали свое дело и заразили молодого человека духом странствий: «Я не совсем понимаю, почему Вы считаете, что археология подойдет мне больше всего; мое собственное желание и надежда — стать этнографом, т.е. собирателем материалов из живой жизни, так сказать, и увидеть как можно больше уголков земли, где светит солнце» (*Fjelstrup*: 36rev.).

Грдличка опять поддержал молодого человека 8.01.1913 г.: «Затем я упомянул археологию, я думал об огромном объеме работы, которую предстоит проделать в европейской и особенно азиатской России в этом направлении, в то время как этнографический материал повсюду быстро исчезает или изменяется под воздействием цивилизации. Более того, археология — это отрасль исследований, которая позволяет больше сосредоточиться. Лучше всего, как мне кажется, если бы Вы стали хорошо разбираться в обоих, и на самом деле основательность в одном не может быть достигнута без практического знания другого, поскольку между ними нет раздельной линии. Я знаю, что каталогизация доставит Вам огромное удовольствие, поскольку Вы все время видите что-то новое и учитесь» (*Fjelstrup*: 38).

В жизни Фиельструпа начались серьезные перемены. 1/14.02.1914 г.: «Я все больше и больше вовлекаюсь в музейную жизнь; читаю книги по разным этнологическим темам, работаю так часто, как это возможно, в самом музее, каталогизируя Австралию, и эта работа мне действительно очень нравится» (*Fjelstrup*: 42). Тогда же Фиельструп с тремя товарищами собрался провести большую часть весны и лето в Южной Америке и попросил у Грдлички совет и рекомендательное письмо (*Fjelstrup*: 42). Тот немедленно отозвался 28.02.1914 г. и рекомендовал проехать через Нью-Йорк и остановиться в Вашингтоне. «Я бы тогда снабдил Вас не только письмами, но и дал бы Вам некоторые инструкции и советы, которые были бы полезны. Обязательно сообщите об этом профессору Радлову» (*Fjelstrup*: 43). Экспедиция отбыла в Аргентину 8/21.03.1914 г. и была задержана там разразившейся Первой мировой войной. Фиельструп как казначей Второй Русской экспедиции в Южную Америку способствовал организации отправки в Россию собранных коллекций и последним вернулся в Петроград к началу февраля 1916 г. (НА МАЭ РАН 2: 55–55об.).

По возможности Фиельструп и Грдличка продолжали переписку. Грдличка планировал новое путешествие в Азию в январе 1916 г. длительностью 8–9 месяцев: «Я рассчитываю начать с Индии, прослеживая тех же самых людей с коричневой

кожей, которые так похожи на американских индейцев, а затем продвинуться насколько смогу через западный Китай и закончить Монголией. Что касается последнего, я планирую добраться до Урги с юга, а затем направиться вдоль реки Керулен, которая, как Вы, возможно, помните, так привлекала меня в 1912 году. Мне едва ли нужно говорить, что я очень хотел бы, чтобы Вы снова были со мной, и на этот раз Вы узнали бы гораздо больше, но средства не позволяют» (*Fjelstrup*: 71–72).

Проект Смитсоновского института не был реализован, поскольку ни российское, ни английское, ни китайское правительство не дали Грдличке официальных разрешений. «Открытый лист» МАЭ на поездку в Россию был получен слишком поздно (*Fjelstrup*: 85).

Грдличка 31.08.1916 г. просил Фиельструпа до его ухода в армию узнать, что стало со знакомыми, связь с которыми прервалась. «Что стало с нашими друзьями в Музее Александра III. Я не получал известий от Волкова или о нем в течение многих лет, и то же самое касается Ухтомского, которому я несколько раз писал по вопросам Конгресса американистов, но так и не получил ответа. Весьма вероятно, что он давно ушел в армию и у него есть другие дела, кроме друзей и конгрессов в далекой Америке. Но если Вы найдете Волкова, любезно передайте ему от меня наилучшие пожелания и скажите, что я часто и с удовольствием вспоминаю как мой последний визит в его лабораторию, так и то, что мы делали в Женеве. И, пожалуйста, также попросите Штернберга написать мне, какие, если таковые имеются, недавние исследования в области антропологии были проведены в Восточной Сибири» (*Fjelstrup*: 86).

Цена деловые и личные качества своего помощника, Грдличка вновь и вновь просил его помощи в сложных обстоятельствах. 30.01.1915 г.: «С тех пор, как я писал Вам в последний раз, я совершил еще одну поездку из Вашингтона, хотя на этот раз только в Южную Калифорнию. Но в прошлом году я послал одного из антропологов из Варшавы, доктора Понятовского, в Сибирь (Приморскую), и он проделал хорошую работу, но, к сожалению, началась война, и ему пришлось сдаться. Я знаю, что он пытается организовать еще одну экспедицию в эти регионы в текущем году» (*Fjelstrup*: 60). 28.02.1917 г.: «Я должен призвать Вашу добрую волю для помощи с другим письмом. Доктор Понятовский, во время своей поездки для нас в Восточную Сибирь в 1914 году, оставил после начала войны все свое снаряжение, которое является нашей собственностью, с некоторыми коллекциями и т. д. в руках полковника В. Арсеньева, директора музея в Хабаровске, Сибирь. Пожалуйста, напишите полковнику и скажите ему, что мы будем ему благодарны, если он отправит весь груз, когда это возможно, с небольшой запиской с пояснениями, американскому консулу во Владивостоке для передачи в Национальный музей США» (*Fjelstrup*: 88).

С. Ф. Понятовский с мая 1914 г. вел антропологические и этнографические исследования на Амуре с целью выявить наличие культурных связей между народами Америки и Азии. С началом Первой мировой войны он уехал, оставив экспедиционное оборудование в Хабаровске до особых распоряжений. Научное оборудование типично для экспедиций, отправляемых Грдличкой. Оно включало два комплекта антропологических инструментов (присланный А. Грдличкой и личный набор Понятовского, привезенный им из Швейцарии), два фотографических аппарата, 480 фотопластин Agfa размером 12 x 16,5 и 13 x 18 см, 36 пленок, фотохимикаты, а также маленькую темную палатку для затемнения во время смены фотопластин (*Гончарова* 2007).

Весной 1917 г. Фиельструп «навел справки о полковнике Арсеньеве, и мне сказали, что он, вероятно, сейчас во Владивостоке. Я напишу ему в один из этих дней» (*Fjølstrup*: 113). В 1917 г. В. К. Арсеньев отправил собственность Смитсоновского института в Вашингтон и позже имел по этому поводу большие неприятности (*Хисамутдинов* 2022).

14/27.05.1917 г. Фиельструп, по просьбе Грдлички, сообщал ему, что Ф. К. Волков все еще оставался в Петрограде, хотя намеревался поехать в Киев (поскольку Украина может надеяться стать одним из федеративных государств России), и о старшем этнографе МАЭ Л. Я. Штернберге (*Fjølstrup*: 138).

В конце февраля 1918 г. Ф. А. Фиельструп уехал из Петрограда на Урал. Переписка с Грдличкой возобновилась 12.12.1921 г., когда он вернулся из Сибири и поступил на службу в Русский музей. В те годы в России разрабатывались дерзкие проекты научных экспедиций, в частности, создание Бюро по исследованию Северо-Восточной части Сибири русскими под эгидой Смитсоновского института (*Fjølstrup*: 94). Но эта тема требует особого исследования.

Как видим, усилиями А. Грдлички и его помощников в начале XX в. в некоторых районах Сибири изменился характер фотографических экспедиций. В этот период были сделаны крупные серии этнографических и антропологических фотографий. Несомненно, не без влияния Грдлички минусинский фотограф Н. В. Федоров составил «хакасиаду» (*Чагин* 2005: 7) — галерею индивидуальных и групповых портретов коренного населения Минусинского края.

Одновременно был собран значительный объем антропологических, этнографических и лингвистических материалов, составляющих базу современной науки. Подчеркнем, что роль сибирских специалистов и ученых краеведов в этом процессе была очень значительна.

Список сокращений

ИАН — Императорская Академия наук.

ИРГО — Императорское Русское географическое общество.

МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Императора Петра Великого при Императорской Академии наук.

НА ИЭА РАН — Научный архив Института этнологии и антропологии РАН.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук.

ТКОРГО — Троицкосавско-Кяхтинское отделение Приамурского отдела Императорского Русского географического общества.

Источники и материалы

НА ИЭА РАН — Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94. Оп. 3. Д. 1. Монгольские фотографии, подписанные на английском языке. 1913 г.

НА МАЭ РАН 1 — Научный архив МАЭ РАН. Фонд К-1. Оп. 2. Ед. хр. 117. Ф. А. Фиельструп. Фрегат «Presidente Sarmiento» (Записная книжка).

НА МАЭ РАН 2 — Научный архив МАЭ РАН. Фонд К-1. Оп. 2. Д. 410. Ф. А. Фиельструп. Разные материалы.

СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Фонд 142. Оп. 1 (1929). Д. 11. Переписка МАЭ с научными учреждениями и отдельными учеными СССР за 1929 г.

Фотографические 1912 — Фотографические новости: ежемесячный иллюстрированный журнал. № 8. 1912. С. 140.

Ales Hrdlicka 1917 — Ales Hrdlicka photograph collection relating to the Panama-California Exposition, 1912–1917 [электронный ресурс]. <https://sova.si.edu/record/naa.photo-lot.73-26b?s=0&n=10&t=C&q=Mongols&i=1> (дата обращения: 20.03.2025).

Fjelstrup — Fjelstrup, Theodore. 1911–1927. Box 24. Ales Hrdlicka Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.

Radloff — Radloff, W., 1910–1912, Box 55. Ales Hrdlicka Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution.

Smithsonian Institution — Smithsonian Institution. Smithsonian Online Virtual Archives [электронный ресурс]. <https://sova.si.edu/record/naa> (дата обращения: 20.03.2025).

Научная литература

Гончарова С. В. Исследования С. Ф. Понятовского и проблемы этногенеза коренных народов Приамурья // Русская Америка. Материалы III Международной научной конференции «Русская Америка» (Иркутск, 8–12 августа 2007 г.). Иркутск, 2007 [электронный ресурс]: <https://www.pribaikal.ru/obl-events/article/4242.html?print=1&cHash=18c4556be2b6e65e9f3cd28c47f93387>

Ежегодник Русского антропологического общества при Императорском Санкт-Петербургском Университете / под ред. С. И. Руденко. Т. IV. 1913. СПб. 235 с.

Кармышева Б. Х. От тропических лесов Амазонки до центральноазиатских степей: жизненный путь Ф. А. Фиельструпа // Репрессированные этнографы. 2 изд. / Сост. Д. Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2002. Вып. 1. С. 152–163.

Корсун С. А. Деятельность А. Хрдлички по антропологическому исследованию народов Сибири // Сибирский сборник — 3. Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской. СПб: МАЭ РАН, 2011. С. 112–120.

Соболева Е. С. Этнографические маршруты Ф. А. Фиельструпа (по письмам из Латинской Америки начала XX в.) // Кунсткамера/Kunstkamera. 2018. № 1. С. 217–227.

Хердлычка А. Остатки в Восточной Азии народа, населившего Америку // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 15. Вып. 2. СПб. 1912. 70–75.

Хисамутдинов А. А. В.К. Арсеньев и музейное дело // Культурное наследие России. 2022. № 2 (37). С. 88–95.

Чагин В. Фотограф и издатель Н. В. Фёдоров // Журнал Коллекционеров открыток «ЖУК». 2005. № 03(07). С. 6–9.

Hrdlička A. Recent Explorations in Siberia // Science, n.s. XXXVII, 1913. P. 13–14.

Hrdlička A. Anthropological Work in Peru, in 1913: With Notes on the Pathology of the Ancient Peruvians. Washington: Smithsonian Institution, 1914a. 69 p.

Hrdlička A. Descriptive Catalog of the Section of Physical Anthropology, Panama-California Exposition. San Diego, Cal. December, 1914b. 16 p.

Hrdlička A. An Anthropologist in Russia. III. In Mongolia // The Scientific Monthly. 1942. Vol. 54. No. 5. P. 397–417.

References

Chagin, V. 2005. Fotograf i izdatel' N. V. Fedorov [Photographer and Publisher N.V. Fedorov]. Zhurnal Kollektzionerov otkrytok «ZhUK» 03(07): 6–9.

Goncharova, S. V. 2007. Issledovaniia S. F. Poniatovskogo i problemy etnogeneza korennykh narodov Priamur'ia [Research of S. F. Poniatovsky and the Problems of Ethnogenesis of the Indigenous Peoples of the Amur Region]. In *Russkaia Amerika. Materialy III Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Russkaia Amerika» (Irkutsk, 8–12 avgusta 2007 g.)* [Russian America.

- Proceedings of the III International Scientific Conference “Russian America” (Irkutsk, August 8–12, 2007)]. Irkutsk. <https://www.pribaikal.ru/obl-events/article/4242.html?print=1&cHash=18c4556be2b6e65e9f3cd28c47f93387>
- Hrdlička, A. 1913. Recent Explorations in Siberia. *Science* 37: 13–14.
- Hrdlička, A. 1914a. *Anthropological Work in Peru, in 1913: With Notes on the Pathology of the Ancient Peruvians*. Washington: Smithsonian Institution. 69 p.
- Hrdlička, A. 1914b. *Descriptive Catalog of the Section of Physical Anthropology, Panama-California Exposition*. San Diego. 16 p.
- Hrdlička, A. 1942. An Anthropologist in Russia. III. In Mongolia. *The Scientific Monthly* 54(5): 397–417.
- Karmysheva, B. Kh. 2002. Ot tropicheskikh lesov Amazonki do tsentral’noaziatskikh stepei: zhiznennyi put’ F. A. Fiel’strupa [From the Tropical Forests of the Amazon to the Central Asian Steppes: The Life of F. A. Fielstrup]. In *Repressirovannye etnografy* [Repressed Ethnographers], ed. by D. D. Tumarkin. Moscow: Vostochnaia literatura. Vol. 1. 152–163.
- Kherdlychka, A. 1912. Ostatki v Vostochnoi Azii naroda, naselivshego Ameriku [Remnants in East Asia of the People Who Populated America]. *Trudy Troitskosavsko Kiakhtinskogo otdeleniia Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* 15(2): 70–75.
- Khisamutdinov, A. A. 2022. V. K. Arsen’ev i muzeinoe delo [V. K. Arsenyev and Museum Business]. *Kul’turnoe nasledie Rossii* 2(37): 88–95.
- Korsun, S. A. 2011. Deiatel’nost’ A. Khrdlichki po antropologicheskomu issledovaniiu narodov Sibiri [A. Hrdlicka’s work on anthropological research of the peoples of Siberia]. In *Sibirskii sbornik — 3. Narody Evrazii v sostave dvukh imperii: Rossiiskoi i Mongol’skoi* [Siberian Collection — 3. The Peoples of Eurasia as Part of Two Empires: Russian and Mongol], ed. by P. O. Rykin. Saint Petersburg: MAE RAN. 112–120.
- Rudenko, S. I. (ed.). 1913. *Ezhegodnik Russkogo Antropologicheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Sankt-Peterburgskom Universitete* [Yearbook of the Russian Anthropological Society at the Imperial Saint Petersburg University]. Vol. IV. Saint Petersburg. 235 p.
- Soboleva, E. S. 2018. Etnograficheskie marshruty F. A. Fiel’strupa (po pis’mam iz Latinskoi Ameriki nachala XX v.) [Ethnographic Routes of F. A. Fielstrup (Based on Letters from Latin America at the Beginning of the 20th century)]. *Kunstkamera* 1: 217–227.

УДК: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/379-390

Научная статья

© Л. И. Никонова, Л. Н. Щанкина

ИСТОРИЯ ПЕРЕСЕЛЕНИЯ МОРДВЫ В ЗАПАДНУЮ СИБИРЬ В СОВЕТСКИЙ ПЕРИОД

Представленная статья посвящена истории переселения мордвы на территорию Западной Сибири по материалам Центрального государственного архива Республики Мордовия и данным этнографической экспедиции 2009 г. Специальное обращение к теме представляется вполне оправданным, так как история переселения мордвы в западносибирский регион в годы советской власти на данный момент не становилась предметом научного интереса. Установлено, что в советскую эпоху переселение включало в себя как плановые переселения, направленные на развитие новых территорий, так и принудительные, связанные с репрессиями и т. д. Не последнюю роль в переселении играли предоставляемые крестьянам различные льготы. На основе анализа архивных и полевых материалов в переселенческом движении выделены два основных периода: 1920–1930 гг. (индустриализация, коллективизация); 1950–1960 гг. — активное образование промышленно развивавшихся городов, освоение целинных и залежных земель. Выявлено, что в 70–80-х гг. XX в. зафиксированы единичные случаи переселения мордвы в указанный регион. Это было связано с тем, что в эти годы не было массовых программ привлечения населения в новые регионы, как это было ранее и причины переселения чаще были личными и сезонные работы.

Ключевые слова: Западная Сибирь, регионы Поволжья, мордва, переселенцы, расселение, переселенческая политика

Ссылка при цитировании: Никонова Л. И., Щанкина Л. Н. История переселения мордвы в Западную Сибирь в советский период // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 379–390.

Никонова Людмила Ивановна — д. и. н., профессор, ведущий научный сотрудник отдела региональных исследований и этнологии, НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия (Российская Федерация, 430005 Саранск, ул. Л. Толстого, д. 3). Эл. почта: congress7@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4327-9534>

Щанкина Любовь Николаевна — д. и. н., профессор кафедры гражданско-правовых дисциплин, ФГБОУ ВО «Российский экономический университет им. Г. В. Плеханова» (Российская Федерация, 117997 Москва, ул. Стремянный пер., 36). Эл. почта: schanckina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5512-679X>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/379-390

Original Article

© *Liudmila Nikonova, and Lyubov Shchankina*

THE HISTORY OF MORDVA RESETTLEMENT TO WESTERN SIBERIA IN THE SOVIET PERIOD

This article is devoted to the history of the migration of Mordovians to the territory of Western Siberia based on materials from the Central State Archive of the Republic of Mordovia and data from the ethnographic expedition of 2009. It is the first time that the history of the resettlement of the Mordovians to the West Siberian region during the years of Soviet power is being scientifically studied. It was revealed that this resettlement included planned relocations aimed at the development of new territories, as well as forced ones associated with repression. For many people, the resettlement was largely motivated by the various benefits provided to the peasants. Based on the analysis of archival and field materials in the resettlement movement, two main periods were identified: 1920–1930 — industrialization, collectivization; 1950–1960 — active formation of industrialized cities, the development of virgin and fallow lands. Isolated cases of Mordovian migration to Siberia were revealed to have occurred between 1970s and 1980s. These were motivated by personal reasons and seasonal work, as the mass programs to attract the population to new regions had already ceased by that time.

Keywords: *Western Siberia, Volga regions, Mordovians, immigrants, resettlement, resettlement policy*

Authors Info: **Nikonova, Liudmila I.** — Doctor of History, Professor, Leading Researcher of the Department of Regional Studies and Ethnology, Research Institute of Humanities under the Government of the Republic of Mordovia (Saransk, Russian Federation). E-mail: congress7@list.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4327-9534>

Shchankina, Lyubov N. — Doctor of History, Professor of the Department of Civil Law Disciplines, Federal State Budgetary Educational Institution of Higher Education “Plekhanov Russian University of Economics” (Moscow, Russian Federation). E-mail: schanckina@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-5512-679X>

For citation: Nikonova, L. I., and L. N. Shchankina. 2026. The History of Mordva Resettlement to Western Siberia in the Soviet Period. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 379–390.

История Сибири в годы советской власти была связана с миграциями, которые играли важную роль в ее хозяйственном освоении. Новая организованная волна переселения в Сибирь жителей разных республик Советского Союза началась в 1920–1930-е гг. Ее основными задачами было сельскохозяйственное переселение колхозников и единоличников для освоения целинных и залежных земель, а также для строительства промышленных предприятий, железнодорожных магистралей, гидротехнических и других сооружений. Именно тогда началось организованное переселение мордвы из Мордовской АССР, которое продолжалось до конца 80-х гг. XX в.

О переселении мордовских крестьян в Западную Сибирь в 1920 г., в частности в Новосибирскую область, свидетельствуют полевые материалы, собранные от информантов во время экспедиции 2009 г. Согласно сведениям переселенцев, в 1925 г. в с. Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области переселилась семья Тимофея Григорьевича и Александры Тимофеевны Антошкиных из с. Новое Бадиково Zubово-Полянского района Мордовии. Основной причиной своего переезда они назвали малоземелье. В поисках лучших земель решили обосноваться в Сибири. По их сведениям, «сразу после переезда срубили дом и амбар. В хозяйстве держали коров, свиней, лошадей, овец и птицу. Занимались рыболовством, охотой» (ПМА 2009: Цыценко (Антошкина)). В этот же населенный пункт в 1927 г. переселилась семья Самошкиных из с. Жуковка Zubово-Полянского района. Николай Тимофеевич Самошкин рассказывал, что сначала переехал его дед Яков, но прожив некоторое время решил переехать обратно в Мордовию, а его отец Тимофей остался жить в с. Верх-Тарка. Информант также сообщил, что «ехали на лошадях в течение месяца. Во время пути съели все продукты и на Пасху пришлось «похристосоваться». Наконец приехали в с. Верх-Тарку и сразу же приступили к постройке землянки, а позднее построили небольшой деревянный дом, крытый дерном. Первое время, конечно, жили в тесноте, но со временем к дому пристроили еще три стены, чтобы разместилась вся многочисленная семья. Через несколько лет семьи постепенно стали отделяться. При этом отцовский дом, разросшийся до длинного сарая, стал укочиваться, так как сыновья для строительства своих домов использовали готовые стены старого дома» (ПМА 2009: Самошкин).

В с. Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области переселилась и семья Мошкиных. О том, как они оказались в этом селе, вспоминает респондент Анна Николаевна: «Семью нашу репрессировали в 1932 г., и мои родители в течение 24 часов вынуждены были бежать из с. Новое Бадиково Zubово-Полянского района Мордовии. На родине у моего отца был большой дом и своя мельница. Деньги на дорогу нам дали родственники, так как в собственный дом нас не пустили. Добирались до с. Верх-Тарка три недели. От станции Чаны шли пешком, приходилось ночевать в лесу. Семья состояла из пяти человек: родителей, бабушки Анастасии и брата Павла. Мне тогда было всего четыре года, а брату — два. Как только добрались до села односельчане и родственники нас накормили. Из-за длительного отсутствия еды брат вскоре умер. Сначала пришлось жить в бане у родственников и приходилось терпеть разные неудобства, т. к. раз в неделю, когда они ее топили, вынуждены были выходить на улицу. Со временем построили небольшой дом (3х3 м). Отец трудился на мельнице. Через год родился брат Николай. В 12 лет я перестала ходить в школу из-за постоянных насмешек со стороны одноклассников, так как практически не разговаривала по-русски. Сначала нанялась в пастухи, а затем до получения пенсии работала дояркой» (ПМА 2009: Мошкина (Элементова)).

Накануне войны, в 1939 г., в с. Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области переселилась семья Тюркиных из с. Жуковка Zubово-Полянского района: Сергей Степанович, Мария Григорьевна и пятеро детей (Василий, Мария, Михаил, Александр, Анна). Причиной переселения назвали малоземелье. Сначала они переехали в г. Уфу, а затем в г. Новокузнецк (Сталинск), но в обоих городах прожили недолго. Отец занимался плотничеством (изготавливал рамы для местного населения). Через некоторое время переехали в с. Верх-Тарка. По словам Михаила Сергеевича,

мордва сюда переселилась еще до Октябрьской революции из таких сел, как Новое Бадиково, Старое Бадиково, Жуковка. До Великой Отечественной войны переехала и семья Элементовых из с. Новое Бадиково Zubovo-Полянского района Мордовии (ПМА 2009: Тюркин). Таким образом, со слов мордовских переселенцев были зафиксированы места выхода, время переезда и причины их переселения на территорию Новосибирской области.

Следует отметить, что в конце 1930-х г. в Западной Сибири наблюдалось обратное движение мордовского населения на исконные территории проживания. Основные причины выезда мордвы были связаны с тем, что на новом месте жительства семьи переселенцев не получали элементарных условий для устройства своего хозяйства. Согласно архивным данным, часть семей, переселенных еще в 1938 г. и весной 1939 г. в Омскую область, до сих пор не получили домов и скота. Имели место случаи чрезмерного удорожания строительных и ремонтных работ по подготовке жилого и хозяйственного фонда, предназначенного для переселенцев (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 22. Л. 214).

Итоги проверки, проведенные 29 июля 1939 г. о выполнении Постановления СНК СССР (Приказ № 131 от 21 декабря 1939 г.) о плане сельскохозяйственного переселения и хозяйственного устройства показывают ряд существенных недостатков как в процессе отбора и отправления переселенцев, так и в организации их приема и хозяйственного устройства. К примеру, в той же Омской области часть колхозников-переселенцев подолгу задерживались на станциях и не отправлялись в колхозы вследствие неорганизованного приема переселенцев и подготовки транспорта для колхозников. Результатом данных проблем участились случаи обратных выездов из числа переселенцев, переселенных в сентябре и октябре 1939 г. (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 1. Л. 76).

Плановые сельскохозяйственные переселения в Западную Сибирь продолжились и накануне Великой Отечественной войны. К примеру, только в 1940 г. около 10 тыс. переселенческих хозяйств удалось принять колхозам Омской области, являющимися выходцами из регионов Центральной России, Белорусской и Украинской и СССР (Бадалян, Мелентьева 1999: 40–41). В большинстве областей Сибири согласно архивным данным от 4 марта 1940 г. неудовлетворительно разворачивалась работа по ремонту домов, в особенности по Омской области, где отремонтировано только 23,9%, по Красноярскому краю — 20,8% (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 35). На 1 апреля 1940 г. для семей переселенцев было подготовлено жилых домов: в Омской области — 542 (36, 1%), Красноярском крае — 1 688 (49, 6%), Алтайском крае — 3 271 (65,4%) (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 130). Результаты проверки работы переселенческих отделов Сибири, проведенные в апреле 1940 г. (Протокол № 12) Коллегией Переселенческого Управления при СНК СССР показали, что большинству районов Сибири, в особенности в Омской области, Алтайском и Красноярском краях подготовка к приему переселяющихся колхозников и строительство домов для них в 1 квартале 1940 г. произведены неудовлетворительно (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 35). Поэтому в целях более широкой популяризации строительства из местных стройматериалов, в особенности для безлесных районов, обязали начальников переселенческих отделов Омской области организовать в текущем году строительство теролитовых домов; поручено старшему инженеру-строителю планово-финансового отдела т. Еременко, по согласованию с проектными организациями, разработать и до

1 августа 1940 г. обеспечить отделы брошюрами по способам изготовления теролита и грунто-блоков из местных стройматериалов, а также даны указания по организации строительства указанных типов домов (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 130–132). Таким образом, исходя из вышеперечисленных материалов, переселенческие отделы в годы войны не смогли в полной мере организовать работу колхозов, а также прибывших трудоспособных членов семей переселенцев по заготовке лесоматериалов, ремонту и строительству домов; не обеспечили контроль за правильным использованием прибывших трудоспособных членов семей переселенцев, что и привело к невыполнению плана ремонта и строительства домов (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 35).

Имели место и нарушения, связанные с неорганизованной отправкой переселяющихся колхозников, которые допускали переселенческие отделы на местах выхода переселенцев. В частности, эшелоны формировались с нарушением элементарных правил: не составлялись эшелонные списки; начальники эшелонов своевременно не сообщали в районы вселения о продвижении эшелонов, с переселяющимися колхозниками; не производились своевременные расчеты по питанию, что соответственно ухудшало положение переселенцев в пути и вызывало их недовольство. В связи со складывающимися данными обстоятельствами, начальники отделов Пензенской области — т. Щербаков, Тамбовской области — т. Степанов, Мордовской АССР — т. Щепаксов и др., предупреждались о том, что за отправку эшелонов в дальнейшем без эшелонных списков переселенческим отделам вселения, указанные выше начальники переселенческих отделов будут привлекаться к строгой ответственности (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 18. Л. 130–132).

Великая Отечественная война прервала переселение мордовских крестьян в Сибирь. Так, согласно Распоряжению СНК Союза ССР от 25 июня 1941 г. Переселенческим отделам при Исполкомах Советов депутатов трудящихся Новосибирской, Омской областях дальнейший отбор, переселение и посылка уполномоченных по отбору переселенцев был приостановлен. Переселенческие отделы обязывались сосредоточить свою дальнейшую работу на хозяйственном устройстве переселенцев и обеспечить их полное закрепление на новом месте жительства (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 43. Л. 81–82).

Следующая волна переселенческого движения на территорию Западной Сибири была связана с принятием 2 марта 1954 г. Постановления ЦК КПСС «О дальнейшем увеличении производства зерна в стране и об освоении целинных и залежных земель» (Постановление Пленума ЦК КПСС 1968: 89–119). Правительство поставило задачу за счет освоения земель в Сибири, на Урале, Северном Кавказе и в Казахстане в 1954–1955 гг. расширить посевы зерновых культур и получить с этих земель уже в 1955 г. 1100–1200 млн пудов зерна (Хлеб Прииртышья 1999: 122). Следует отметить, что освоение целинных и залежных земель явилось крупным проектом советского времени, вызвавшим грандиозное по размаху переселение людей.

Большой вклад в развитие сельского хозяйства в период освоения целинных земель в 1950 и 1960 гг. в Сибири внесли и мордовские переселенцы. По призыву правительства мордовское население, как и другие народы бывшего Советского Союза, приняли активное участие в поднятии целины, внесли свой весомый вклад в дело процветания сибирского края, навечно связали свою жизнь с Сибирью, трудились и продолжают успешно трудиться. «Люди подымали целину, целина подымала людей» — эти слова для многих переселенцев стали крылатыми.

Намечаемая программа освоения новых земель по масштабу предстоящих работ и по их значению для страны приравнивалась к крупным мероприятиям. Организованный набор и посылка работников в районы освоения новых земель рассматривались как выполнение важного задания правительства. Согласно архивным данным, план межобластного переселения на территорию Сибири за 1 полугодие 1956 г. успешно выполнили работники отделов Мордовской и Чувашской АССР, Краснодарского края, Ульяновской и Московской областей. В Томской области годовой план подготовки домов для переселенцев на июль 1957 г. был выполнен на 51,8% (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 128. Л. 197).

На целину поехали как квалифицированные специалисты, так и молодежь. Советское правительство стремилось материально заинтересовать специалистов, направляемых на работу в совхозы, осваивающие целинные и залежные земли. Им выдавали аванс в размере 50% от трехмесячного оклада (заработный платы) и 50% суммы, причитавшейся на оплату расходов, связанных с переездом к новому месту работы.

Следует отметить, что мордовское население чаще переселялось в уже образованные населенные пункты, где уже проживали переселенцы разных национальностей, а также одновременно принимали участие в создании поселений наряду с представителями других народов.

В Омской области в середине XX в. согласно Постановлению об образовании на целинных землях совхозов были созданы три совхоза — «Сибиряк», «Цветочный» и «Южный» (переименован в «Целинный»). Позднее было образовано еще восемь новых совхозов: «Розовский», «Добровольский», «Павлоградский», «им. Калинина», «Ермак», «Красный октябрь», «Победа», «Путь к коммунизму» (Хлеб Прииртышья 1999: 122–123). На территории Омской области мордва проживает в с. Нововаршавка, Новороссийка, Победа и др. В с. Победа Нововаршавского района кроме мордвы живут русские, украинцы, белорусы, чуваша, казахи, немцы, чеченцы, татары, латыши, эстонцы, грузины, армяне. В книге «Жизнь на земле: судьба и победа», посвященной пятидесятилетию образования целинного хозяйства «Победа» зафиксированы сведения и о мордовских переселенцах, которые приняли активное участие в поднятии целины. Так, например, «Анатолий Егорович Буракшаев — первоцелинник. Приехал он в 1956 г. в новый строившийся совхоз «Победа» из Самарской области. С ним прибыли еще пятеро молодых ребят. Но все они уехали, а Анатолий Егорович остался на целине. И не пожалел об этом. На его глазах в селе Победа росли дома, производственные и социально-культурные учреждения: столовая, школа, больница. В начале трудовой биографии юноше доверили трактор, потом избрали руководителем комсомольской организации, куда входило около 250 комсомольцев. Менее года А. Е. Буракшаев проработал в строительном отделе, а затем стал агрономом. На целине он встретил свою вторую половину и в 1958 г. женился. Вместе с Раисой Федоровной (украинка) воспитали двоих детей. Респондент отметил, что работал всегда с удовольствием, а по вечерам спешил в клуб, т. к. там всегда собиралась молодежь. Время проходило весело: пели, танцевали, занимались в художественной самодеятельности, играли на гитарах, писали свою музыку, рисовали декорации, ходили в кино. Работа, отдых, семья — все это было овеяно романтикой целинных лет. Незадолго до ухода на пенсию ему пришлось возглавить агрономическую службу в хозяйстве. Сегодня, находясь на заслуженном отдыхе, он размышляет о сделанном, о пройденном пути и благодарен людям, с которыми свела его целинная судьба...» (Жизнь на земле 2005:

84, 163). В беседе с ним мы выяснили, что в с. Победа Нововаршавского района Омской области он переехал из с. Сенькино Шенталинского района Самарской области. Сначала жили в 4-х квартирном доме на 4 семьи. Такие дома назывались финскими. У каждой семьи были по 1 комнате и кухне. Жили они в д. Молодежная в 7 км от с. Победа. Через некоторое время в с. Победа дали им 2-х комнатную квартиру, а затем жили в 2-этажном доме, где прожили около тридцати лет. За добросовестный труд ему выделили пятикомнатный кирпичный дом, где они проживают по сей день. Анатолий Егорович закончил сельскохозяйственный техникум, затем сельскохозяйственный институт в г. Омске. За это время он работал заведующим током, агрономом-семеноводом, главным агрономом — до ухода на пенсию. За трудовые заслуги он был удостоен медали «За освоение целинных и залежных земель» (ПМА 2009: Буракшаев).

В 1957 г. с. Победа Нововаршавского района Омской области из с. Кузьминка Шенталинского района Самарской области переселилась В. Н. Сульдина (ПМА 2009: Сульдина). В 1958 г. из этого же населенного пункта переселилась семья А. Ф. Осипова. По его сведениям, трудовую деятельность начал с ученика слесаря, а с 1974 г. начал работать оператором кормоцеха, трактористом, рационализатором, за что и получил медали и грамоты (ПМА 2009: Осипов). В 1958 г. из с. Вязовка Шенталинского района Самарской области в с. Победа переехала мордовская семья В. Е. Платоновой и А. А. Платонова. В этом же году из с. Сенькино Шенталинского района Самарской области переселилась Е. А. Брысик (Барышева). Елизавета Алексеевна нам сообщила, что «окончила пять классов и с пятнадцати лет начала работать на железнодорожном разъезде простой рабочей. Затем трудилась в зерноскладе. В 1960 г. вышла замуж за украинца — Александра Брысика и переселились в с. Моисеевка. В этом селе до 1970 г. работала дояркой. Далее переехали в другой совхоз — Черкасское, где прожили полгода, затем два года в совхозе Дробышевский. Причиной переезда из последнего населенного пункта в совхоз Целинный Русско-Полянского района была связана с тем, что рядом протекала река Иртыш и очень боялась за детей. Они воспитывали в то время пятерых детей. Окончательно в с. Победа семья переселилась в 1977 г. Информант подчеркнула, что «всегда работала честно, как говорят, «на совесть», за что и награждена многочисленными почетными грамотами и ценными подарками. До наступления пенсионного возраста Елизавета Алексеевна трудилась на молочно-товарной ферме» (Жизнь на земле 2005: 1639; ПМА 2009: Брысик (Барышева)).

Мордовское население в с. Победа переезжала также из Оренбургской области. В частности, в 1964 г. из с. Камышлина Северного района Оренбургской области переехала А. Н. Маркелова вместе с супругом Ильей Андреевичем. Сначала жили в 3 отделении, затем в совхозе Моисеевка (в 17 км от с. Победа) и окончательно обосновались в с. Победа в 1974 г. Ее супруг Илья Андреевич работал слесарем молочной фермы (ПМА 2009: Маркелов).

В 1974 г. в с. Победа Нововаршавского района Омской области из с. Старая Шентала Шенталинского района Самарской области переехала Александра Петровна Кудашева. Сначала приехал погостить у родственников ее супруг — Александр Сергеевич, а затем по приглашению она. Сибирские просторы ему очень понравилось и остался здесь жить. Александр Сергеевич работал шофером, а Александра Петровна 35 лет дояркой (ПМА 2009: Маркелова).

Мордовское население переселялось не только из вышеуказанных областей, но и из Мордовии. По сведениям респондента В. А. Кряжевой (Березиной), ныне прожи-

вающей в с. Нововаршавка Нововаршавского района Омской области, она переехала из с. Рождественно Ичалковского района в 1950 г. Сразу после окончания Мордовского педагогического института им. М. Е. Евсевьева по распределению поехала в Омскую область. Сначала ей дали направление в д. Гурково Солдатского района, где она проработала 3 года. В д. Гуркове за проживание на съемной квартире платила 20 руб. в месяц. Здесь же она познакомилась со своим будущим супругом, и в 1953 г. сыграли свадьбу. В 1954 г. родилась дочь Наталья, и семья переехала жить в г. Омск. Валентина Алексеевна трудилась в школе № 43 пионервожатой. В 1954 г. они переехали в Павлоградский район и устроилась пионервожатой в Новоуральскую среднюю школу. Через год ее назначили директором Краснодарской семилетней школы (д. Краснодарка), проработав здесь один год. Это было связано с тем, что ее супруга в 1955 г. направили в с. Дувановка работать инструктором на Юрьевскую МТС Павлоградского района. Здесь она преподавала в школе географию и биологию. Через 2 года Александра Васильевича направляют учиться в Новосибирск — в Высшую партийную школу, на 4 года. На новом месте Валентина Алексеевна также проработала учителем географии и биологии в школе № 24. Через 2,5 года Александра Васильевича направили секретарем совхоза «Краснодарский», а Валентина Алексеевна стала работать учителем географии. В 1964 г. с образованием Нововаршавского района переехала в с. Нововаршавку, где до получения пенсии работала учителем географии и биологии (ПМА 2009: Кряжева (Березина)).

В 1957 г. в с. Новороссийка Нововаршавского района Омской области переехала мордва из д. Кузьминовка Шенталинского района Самарской области. Сразу после окончания школы, по словам Н. Ф. Ефимовой (Осиповой), она приехала вместе с двоюродной сестрой — Надеждой Петровной Осиповой. В это время в совхозе жил родственник Нины Филипповны — Иван Кузьмич Осипов, у которого был дом, с одной комнатой и кухней. Девушки по поводу трудоустройства обратились к директору — Петру Михайловичу Нагибневу. В связи с тем, что они весили всего по 42 кг на строительные работы их не взяли (т.к. нужно было мешать глину для строительства) и их определили на птицеферму, где они ухаживали за птицей и занимались сбором яиц. Как отмечает информант, «за свою работу в то время получали 36 рублей». В течение года они жили у дяди и потом им дали комнату. На птицеферме проработали около года, затем Нина Филипповна устроилась няней в детский сад, а сестра уехала жить в г. Абакан. В 1962 г. вышла замуж за чуваша. Сначала проживали в с. Ермак, а в 1992 г. переехали в с. Нововаршавку» (ПМА 2009: Ефимова (Осипова)).

С 1987 г. в с. Новороссийке живет мордва и из с. Нижняя Дубровка Камешкирского района Пензенской области. По сведениям респондента, М. И. Максимкина, «сразу после армии поехал работать в г. Тару Тарского района Омской области. В это время здесь жил его сводный брат. В течение двух лет проработал в строительной бригаде. С 1984 по 1986 гг. жил в г. Донецке, но переехал обратно в с. Новороссийку, где долгое время трудился на животноводческой ферме» (ПМА 2009: Максимкин).

На территорию Западной Сибири переселялась не только мордва, но и русское население Мордовии. Так, в 1967 г. по направлению из с. Бок-Майдан Zubovo-Полянского района в с. Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области переехала Любовь Федоровна Буторина. По ее воспоминаниям, «до районного центра Кыштовка ехала на грузовой машине целый день, так как дороги были плохие, и до с. Верх-Тарки еще 1 день». Всю свою жизнь здесь проработала агрономом» (ПМА 2009: Буторина).

Следует отметить, что если в Омскую и Новосибирскую область мордва переселялась для поднятия целинных земель, то в Томскую область мордва направлялась для строительства городов, работы в нефтескважинах. Поэтому поводу в г. Стрежевом у мордвы сложилась поговорка: «Нефть собрала всех», т.е. людей всех национальностей (ПМА 2009: Марисов).

По сведениям Николая Петровича Степанова из г. Стрежевой Томской области, его отца, как специалиста, пригласили на работу в 1966 г. из г. Альметьевск Республики Татарстан. Его отец — Петр Степанов работал машинистом скважины. Сначала они жили в общежитии, а затем им дали квартиру. Сам Николай Петрович работал техником радиолокации, радионавигации и связи. Его жена — Ольга Николаевна также имеет мордовские корни. Ее бабушка Раиса Федоровна Барякина была родом из пос. Шентала Шенталинского района Самарской области (ПМА 2009: Степанов; Степанова).

Другой информант сообщил свою историю переселения предков в г. Стрежевой Томской области. В частности, Владимир Николаевич Тишкин рассказывал, «мой дедушка Федор и бабушка Дарья сначала переехали в с. Белый Яр Алтайского края еще в 1832 г. На Алтае, где они жили, была целая мордовская улица — Лесная, где жила одна мордва. Отец Николай Федорович переехал с семьей в г. Стрежевой в 1970 г. Здесь он работал машинистом скважины. У родителей был свой дом, сделанный из балоков. После армии, в 1973 г. Владимир вернулся в г. Стрежевой и начал трудиться старшим оператором на телевидении СТВ» (ПМА 2009: Тишкин).

У Л. Т. Гороховой также имеются мордовские корни. Она родилась в пос. Мундыбаш Новокузнецкого района Кемеровской области, а ее родители (Трофим Егорович Азрапкин и Акулина Ивановна Якушкина) были родом из Ковылкинского района Мордовии, которые сначала жили в д. Шартонка Новокузнецкого района Кемеровской области, а затем в пос. Мундыбаш. Л. Т. Горохова переехала в г. Стрежевой в 1971 г. к своей сестре, а ее сестра — в 1970 г. У нее было шесть братьев и три сестры. Любовь Тимофеевна после получения специальности в Томском училище № 27 работала штукатуром-маляром. В 1984 г. вышла замуж и воспитала двух дочерей — Нину и Кристину (ПМА 2009: Горохова).

В г. Стрежевой А. А. Иванова переехала в 1972 г. из д. Кожай-Максимово Бижбулякского района Республики Башкортостан. Сначала переехал ее муж, а по договору супруга и она вместе с детьми — Надеждой, Валерием, Юрием. Сначала жили в доме барачного типа, затем им дали комнату в общежитии. В настоящее время проживает в 2-комнатной квартире. Долгое время работала кочегаром (ПМА 2009: Иванова).

В 1978 г. в г. Стрежевой переселилась семья Марисовых из с. Кузайкино Лениногорского района Республики Татарстан. Иван Федотович приехал по приглашению бурильщиком капитального ремонта скважин. Нина Матвеевна работала штукатуром-маляром с 1984 г. по 1997 г. У них двое детей — Тамара Ивановна работает начальником отдела «Томск-нефть-сервис», а сын Владимир Иванович — прорабом в дорожно-ремонтно-строительном управлении (ПМА 2009: Марисов; Марисова).

Михаил Васильевич в г. Стрежевой приехал в 1982 г. по приглашению главным инженером. Родители М. В. Арпишкина — Василий Анисимович и Таисия Исаевна жили в с. Аксенкино Северного района Оренбургской области, а дедушка с бабушкой из с. Малый Толкай Похвистневского района Самарской области. Информант окончил Уфимский институт, работал в Волжском машинном заводе, затем в Нижне-

камском заводе. В настоящее время работает генеральным директором ООО «Альфа-4» коммунальные услуги. Его дети (Игорь и Ольга) проживают в г. Уфа (ПМА 2009: Арпишкин).

А. Г. Щукина родом из г. Бугуруслана Оренбургской области. Переехала в 1989 г. в г. Стрежевой к дочери (Людмиле Николаевне Жаровской), так как ее родители умерли, и она осталась одна (ПМА 2009: Щукина).

Мордовское население в Томской области проживает в Зырянском районе. В 1959 г. из с. Лобаски Ичалковского района переселилась семья Меркуловых. Семья остановилась в р. ц. Зырянское Зырянского района Томской области. Переселенцы рассказывали, что к ним приехал представитель, по фамилии Чунусов. Он описал эти местности, и они согласились на переезд. На новой территории им дали небольшой сосновый дом, 25 соток земли, 1 корову. Причиной выезда послужило то, что в Мордовии было мало дров и печи топили кизяком (ПМА 2009: Меркулова). В этом же году переселилась семья Юрченковых: Алексей Яковлевич и Мария Михайловна из с. Лобаски, которые в настоящее время проживают в с. Мишутино Зырянского района. Другой информант Г. А. Володина рассказывала, что «проводить нас приехала вся деревня. После переезда своим землякам писала, что «встретили хорошо, дали дом, который состоял из двух комнат с покрашенными стенами и потолками. Кроме того, им на содержание дали домашних животных и 1 мешок муки» (ПМА 2009: Володина).

В 1961 г. в с. Чердаты Зырянского района Томской области из с. Тархан-Потьма и Пичпанда Zubово-Полянского района Республики Мордовия переехали Таминкины: Василий Никифорович и Мария Павловна и Сураева Февронья Федоровна. В этом же году в с. Чердаты переселилась Е. А. Федосейкина из с. Варжеляй Торбеевского района. Уехала из Мордовии из-за отсутствия жилья, а здесь в это время жила ее сестра — Елизавета Арсентьевна Афонина. Она помогала ей обустроиться на новом месте (ПМА 2009: Федосейкина). В 1964 г. в с. Чердаты переселилась семья Перкиных родом из с. Акшов Старошайговского района Мордовии. Сразу после переселения им выделили дом, корову и мешок муки (ПМА 2009: Перкин; Перкина).

Следует отметить, что в районы Западной Сибири мордовское население направлялось и на сезонные работы. Центральный Комитет КПСС и Совет Министров СССР Постановлением от 21 июля 1966 г. № 582 разрешили Министерству лесной, целлюлозно-бумажной и деревообрабатывающей промышленности СССР выплачивать рабочим, направляемым в порядке организованного набора сроком на 2 года на лесозаготовительные, лесосплавные, лесоперевалочные предприятия и химлесхозы Архангельской, Пермской, Кировской, Свердловской, Тюменской, Омской, Томской, Кемеровской, Иркутской, Мурманской областей, Коми АССР, Карельской и Бурятской АССР, единовременное безвозвратное пособие в размере 200 рублей, из них 100 рублей сразу, а остальные 100 рублей по истечении 2 лет работы на предприятии. Отделом Переселения проводилась большая работа по информированию населения о новых льготах и сроках выплаты пособия рабочим, заключившим трудовые договоры для работы на предприятиях лесной промышленности СССР. В частности, согласно вышеуказанному Постановлению Правительства «единовременное безвозвратное пособие остается в руках переселенцев, а также выплачивается в размере 200 рублей, из них 40 рублей по прибытии рабочего на предприятие, 30 рублей по истечении 2-х месяцев работы, 30 рублей по истечении 6 месяцев работы и остальные 100 рублей по истечении 2 лет работы на предприятии» (ЦГАРМ. Ф. 473. Оп. 1. Д. 186. Л. 31).

В 70-ые гг. XX в. порядок и условия переселения регулировались нормативными актами, среди которых следует выделить Постановление Совета Министров СССР от 31 мая 1973 г. «О льготах по переселению» (Постановление СМ СССР 1973), а также «Типовую инструкцию о порядке переселения семей в колхозы, совхозы, государственные комплексы по производству продуктов животноводства на промышленной основе, на птицефабрики и в опытно-производственные хозяйства». Плановое переселение осуществлялось за счет бюджетных средств государства, которое создавало переселенцам комплекс условий (льгот и преимуществ). В частности, всем переселенцам обеспечивался бесплатный проезд, провоз имущества, всех видов скота и птицы, семенных и фуражных фондов. В местах вселения переселенцы освобождались сроком на 8 лет от уплаты подоходного (в совхозах) и сельскохозяйственного (в колхозах) налогов, им предоставлялись льготы по землепользованию, обзаведению скотом, приобретению кормов для него и др. Переселенцев обеспечивали жильем на местах вселения (Новицкий 1990: 177).

Таким образом, с установлением советской власти основными задачами правительства являлось сельскохозяйственное переселение колхозников и единоличников, а также строительство промышленных предприятий, железнодорожных магистралей, гидротехнических и других сооружений, освоение целинных и залежных земель. Тогда же было организовано переселение мордвы из Мордовской АССР. Во второй половине XX в. переселяясь в Западную Сибирь, первопроходцы, преодолевая сложности обустройства на новых местах, трудности в работе, самым активным образом участвовали в строительстве важных государственных объектов, освоении целинных и залежных земель, и для многих целина стала родным домом. Мордовские переселенцы внесли свой весомый вклад в дело процветания сибирского края, навечно связали свою жизнь с Сибирью, трудились и продолжают успешно трудиться. Целинная кампания вызвала у населения небывалый отклик, спровоцировала массовые проявления энтузиазма и патриотизма. По мнению респондентов, целина открывала новые возможности для переселенцев.

Источники и материалы

- ЦГАРМ — Центральный государственный архив Республики Мордовия. Ф. 473. Оп. 1. Д. 1, 18, 22, 43, 128, 186.
- Постановление Пленума ЦК КПСС 1968 — Постановление Пленума ЦК КПСС, 2 марта 1954 г. О дальнейшем увеличении производства зерна в стране и об освоении целинных и залежных земель // Решения партии и правительства по хозяйственным вопросам. В 5 т.: Сб. док. за 50 лет. Т. 4. 1953–1961 гг. М.: Политиздат, 1968. С. 89–119.
- Постановление СМ СССР 1973 — Постановление Совета Министров СССР от 31 мая 1973 г. № 364 «О льготах по переселению». <https://base.garant.ru/57415334>
- ПМА 2009 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в село Верх-Тарка Кыштовского района Новосибирской области, июль 2009 г. (информанты: Л. Ф. Буторина, 1948 г. р.; А. Н. Мошкина (Элементова), 1956 г. р.; Н. Т. Самошкин, 1956 г. р.; М. С. Тюркин, 1928 г. р.); р. ц. Кыштовка (информант: Т. А. Цыценко (Антошкина), 1947 г. р.).
- ПМА 2009 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в село Победа Нововаршавского района Омской области, июль 2009 г. (информанты: Е. А. Брысик (Барышева), 1936 г. р.; А. Е. Буракшаев, 1936 г. р.; В. И. Маркелов, 1958 г. р.; А. Н. Маркелова, 1933 г. р.; А. Ф. Осипов, 1941 г. р.; В. Н. Сульдина, 1939 г. р.). Экспедиция в село Нововаршавка (информант: В. А. Кряжева (Березина), 1930 г. р.). Экспедиция в село Новоросийка (информанты: Н. Ф. Ефимова (Осипова), 1939 г. р.; М. И. Максимкин, 1963 г. р.).

ПМА 2009 — Полевые материалы авторов. Экспедиция в г. Стрежевой Томской области, июль 2009 г. (информанты: М. В. Арпишкин, 1947 г. р.; Л. Т. Горохова, 1962 г. р.; А. А. Иванова, 1929 г. р.; И. Ф. Марисов, 1937 г. р.; Н. М. Марисова, 1947 г. р.; Н. П. Степанов, 1972 г. р.; О. Н. Степанова, 1977 г. р.; В. Н. Тишкин, 1950 г. р.; А. Г. Щукина, 1932 г. р.). Экспедиция в село Чердаты Зырянского района Томской области (информанты: У. К. Перкин, 1929 г. р.; О. Г. Перкина, 1936 г. р.; Е. А. Федосейкина, 1938 г. р.). Экспедиция в село Мишутино Зырянского района Томской области (информант: Г. А. Володина, 1948 г. р.). Экспедиция в р. ц. Зырянское Зырянского района Томской области (информант: Е. А. Меркулова, 1954 г. р.).

Научная литература

Бадалян Т. М., Мелентьева А. П. Опыт сельскохозяйственного переселения в Западную Сибирь в предвоенные годы // Проблемы этнологии и этнопедагогики / науч. ред. В. И. Соболев. Новосибирск: Издательство НГПУ, 1999. С. 40–41.

Хлеб Прииртышья / составитель А. А. Мороз. Омск: Книжное издательство, 1999. 400 с.

Жизнь на земле: судьба и победа. Посвящается пятидесятилетию образования целинного хозяйства «Победа». 1955–2005 годы / под ред. З. А. Халюта. Омск: Издательский дом «Наука», 2005. 298 с.

Новицкий А. Г. Население и трудовые ресурсы: Справочник / Сост. А. Г. Новицкий. М.: Мысль, 1990. 398 с.

References

Badalyan, T. M., and A. P. Melenteva. 1999. Opyt sel'skokhozyaistvennogo pereseleniya v Zapadnuyu Sibir' v predvoennyye gody [Experience of Agricultural Resettlement in Western Siberia in the Pre-War Years]. In *Problemy etnologii i etnopedagogiki* [Problems of Ethnology and Ethnopedagogy], ed. by V. I. Sobolev. Novosibirsk: Izdatel'stvo NGPU. 40–41.

Khalyuta, Z. A. (ed.). 2005. *Zhizn' na zemle: sud'ba i pobeda. Posvyashchaetsya pyatidesyatiletiyu obrazovaniya tselinnogo khozyaistva «Pobeda». 1955–2005 gody* [Life on the Earth: Fate and Victory. Dedicated to the Fiftieth Anniversary of the Formation of the Virgin Farm “Victory”. 1955–2005]. Omsk: Nauka. 298 p.

Moroz, A. A. (ed.). 1999. *Khleb Priirtysh'ya* [Bread of the Irtysh Region]. Omsk: Knizhnoe izdatel'stvo. 400 p.

Novitskii, A. G. (ed.). 1990. *Naselenie i trudovye resursy: Spravochnik* [Population and Labor: Handbook]. Moscow: Mysl'. 398 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/391-410

Научная статья

© Т. В. Барановская

УСТОЙЧИВОСТЬ ГАБИТУСА КАК ФАКТОР АДАПТАЦИИ НАЦИОНАЛЬНОГО ДВОРЯНСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ НА РУБЕЖЕ XIX–XX ВЕКОВ (НА ПРИМЕРЕ БИОГРАФИИ К. Ф. БАРАНОВСКОГО)

В статье представлено исследование адаптационных стратегий белорусского дворянства в переломный период социально-политических трансформаций XX в. через анализ единичного случая (Case Study) — реконструирование биографии представителя сословия. Исследование выполнено с привлечением биографического, историко-генетического и сравнительного методов на основании формально-биографических, нарративных источников и документов личного происхождения. Методологически причины и последствия выбора адаптационных стратегий анализируются в русле институционального подхода и теории поля. Отмечается, что спектр вариантов адаптационного поведения изучаемого сословия связан с габитусом социальной группы белорусских дворян. Раскрываются социально-исторические особенности формирования сословия, ценностные ориентации и традиции, заложенные в диспозиции габитуса этой группы и усвоенные в период социализации ее представителями. Революционно изменившаяся в XX в. институциональная структура вызвала фрустрацию и социальную дезадаптацию белорусского дворянства. Реализуемые поведенческие стратегии нередко приводили к снижению качества жизни, статусных и экономических позиций, ставили под угрозу физическое выживание. Доказывается, что одной из причин выбора белорусскими дворянами нерациональных адаптационных стратегий является диалектическое противоречие между интериоризированными в других институциональных условиях диспозициями габитуса и новой институциональной реальностью. В ситуации выбора это приводило к доминированию традиций над рациональностью. Особенности габитуса белорусских дворян анализируются как факторы, ограничивающие возможности адаптационных стратегий представителей сословия к кардинально изменившейся социальной среде. Раскрываются факторы и условия, способствовавшие восстановлению рационального восприятия в условиях вынужденной адаптации.

Ключевые слова: белорусское дворянство, польско-литовская шляхта, габитус, адаптация, институциональные трансформации

Ссылка при цитировании: Барановская Т. В. Устойчивость габитуса как фактор адаптации национального дворянства Российской империи на рубеже XIX–XX веков (на примере биографии К. Ф. Барановского) // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 391–410.

Барановская Татьяна Вячеславовна — д. социолог. н., ученый секретарь, главный научный сотрудник, Институт социально-политических исследований Федеральный научно-исследовательский социологический центр РАН (Российская федерация, 119333 Москва, ул. Фотиевой, 6, корп. 1). Эл. почта: btv20100404@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4528-0814>

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/391-410

Original article

© *Tatiana Baranovskaia*

RESILIENCE OF SOCIAL HABITUS AS AN ADAPTATION FACTOR AMONG THE ETHNIC NOBILITY IN THE RUSSIAN EMPIRE (LATE 19TH — EARLY 20TH CENTURY): EVIDENCE FROM THE BIOGRAPHY OF K. F. BARANOVSKY

This article presents a study of the adaptation strategies employed by the Belarusian nobility during the turning point of socio-political transformations of the 20th century through the analysis of a single case study — reconstructing the biography of this class' representative. The study was conducted using biographical, historical, and comparative methods based on formal biographical and narrative sources and personal documents. Methodologically, the causes and consequences of the chosen adaptation strategies are analyzed within the framework of the institutional approach and field theory. It is noted that the range of adaptive behavior options of the Belarussian noble class is linked to the habitus of this social group. The author reveals the social aspects of its history, value orientations and traditions embedded in the disposition of this group's habitus. The revolutionary institutional structure of the 20th century led to frustration and social maladjustment among the Belarusian nobility. The behavioral strategies they implemented often resulted in a decline in quality of life, status, and economic position, and jeopardized their physical survival. One reason why irrational adaptation strategies were chosen by Belarusian nobles is the dialectical contradiction between the habitus dispositions internalized in other institutional conditions and the new institutional reality. In a situation of choice, this led to the dominance of tradition over rationality. The paper analyzes the habitus of the Belarusian nobility as a factor limiting the adaptive strategies of members of the class to the radically changed social environment. It also reveals the factors and conditions that contributed to the restoration of rational perception in the context of forced adaptation.

Keywords: *Belarusian nobility, Polish-Lithuanian gentry, habitus, adaptation, institutional transformations*

Author Info: **Baranovskaia, Tatiana V.** — Doctor of Sociology, Scientific Secretary, Chief Researcher, Institute of Socio-Political Research, the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: btv20100404@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-4528-0814>

For citation: Baranovskaia, T. V. 2026. Resilience of Social Habitus as an Adaptation Factor among the Ethnic Nobility in the Russian Empire (Late 19th — Early 20th Century): Evidence from the Biography of K. F. Baranovsky. *Herald of Anthropology* 2: 391–410.

Введение

Изменения, сопровождающие общественное развитие, обуславливают непреходящую актуальность вопросов адаптации, изучение которых способствует пониманию

социальных процессов, механизмов взаимодействия индивидов и групп с окружающей социальной средой. Адаптационные стратегии демонстрируют, как различные социальные группы реагируют на изменения, приспосабливаются к новым условиям, стремясь к сохранению своей идентичности и социальной устойчивости (Корель 2005; Морозова 2009; Smit 2006). В фокусе внимания исследователей нередко оказывается адаптация социальных элит, как особых групп, обладающих высоким статусом, имеющих наибольшее влияние на экономическую, культурную и политическую жизнь общества, определяющих тем самым его развитие (Крыштановская 2004).

Исследования адаптационных стратегий в социально-исторической ретроспективе, когда отдельные биографии рассматриваются вплетенными в социально-политическую ткань того или иного исторического периода дают возможность не только фиксировать и интерпретировать события и поступки, но и рассмотреть их реальные последствия и результат (Karacan 2019; Bornat, Wengraf 2000). При этом стратегии, выбираемые в период социальных потрясений и глобальных преобразований, с наибольшей ясностью дают представления об истинных и глубинных ценностях и чертах личности или группы, которые в повседневной размеренной жизни могли иметь латентный характер (Аврамова 1997; Hall 2006: 114–122).

В этом ключе научно значимым объектом исследования представляется социальная группа белорусского дворянства в период конца XIX — начала XX в. Актуальность исследования стратегий адаптации этой социальной группы обусловлена не только важностью изучения социально-культурных и исторических факторов, формировавших особенности социальной элиты Беларуси. С исследовательских позиций стратегии адаптации белорусского дворянства к значимым социально-политическим изменениям вызывают интерес из-за ряда его особенностей. В большинстве случаев представители белорусской элиты являлись потомками польско-литовской шляхты и по многим позициям сохраняли шляхетские традиции, что вызывало неодобрение российских властей, стремившихся ограничить независимость «былой шляхты» (Трояновский 2018). В XX в. к этой диспозиции добавились политические репрессии по признаку дворянского происхождения и владения собственностью при официальной отмене сословий, что вывело значимость формирования адекватных стратегий адаптации бывших дворян на экзистенциальный уровень.

Белорусское дворянство изучалось преимущественно в аспектах истории сословия (Лютая 2015; Макарэвіч 2018), локальной культуры и быта (Луговцова 2019; Елизарова 2009). Много работ посвящено разбору шляхты после вхождения земель в состав Российской империи и политической активности белорусских дворян (Макарэвіч 2018; Zejmis 1999; Шимукович 2020). Вместе с тем особенности формирования и реализация адаптационных стратегий белорусского дворянства оставалась за пределами научных интересов.

Инструментом объективного анализа «социального в индивидуальном» могут служить отдельные биографии (Бурдье 2007) белорусских дворян — потомков польско-литовской шляхты, реконструкция которых позволит взглянуть на социальную группу белорусских дворян через призму адаптации. Целью представленной статьи является анализ адаптационных стратегий белорусского дворянства (на примере биографии Константина Фотьевича Барановского), реализуемых им в XX в., когда древние традиции местного дворянства и реальная социально-политическая жизнь вошли в максимальное противоречие.

Адаптация в эпоху институционального сдвига

Содержательное направление всем последующим многочисленным определениям социальной адаптации дал Э. Дюркгейм, связав ее с принятием *господствующей* общественной морали, системы норм, ценностей, которое находит проявление в мыслях, целях и деяниях (Дюркгейм 1995: 95). Одно из наиболее полных современных определений предлагает Л. В. Корель, согласно которому социальная адаптация есть состояние приспособления или процесс приспособливания социальной системы (личности, социальной группы, общности) к внутренним и внешним изменениям, происходящим путем изменения социальных стереотипов поведения, социальных практик, ценностей, способов информационно-интерпретативного отражения реальности (Корель 2005).

Стратегии адаптации к социальным изменениям можно определить как совокупность целенаправленных действий и подходов, направленных на приспособление к новым условиям, вызванным социальными, экономическими, политическими или культурными трансформациями. Это процесс, в котором индивиды или группы изменяют свое поведение, мышление и взгляды для успешного функционирования в изменившейся среде. Первичное расхождение в выборе стратегии адаптации обычно проходит по критерию активность / пассивность. При активной адаптации индивид занимает позицию актора, пытающегося изменить саму среду и свое положение в ней. Пассивная адаптация предполагает приспособление к среде без активного воздействия, смирение ради безопасности, комфорта и избежания конфликтов (Шабанова 1995: 82–86). Важно отметить, что процесс адаптации непрерывен и динамичен, поэтому результат адаптации не бывает окончательным (Янин 2002).

В условиях стабильного развития индивидуальные и групповые взаимодействия с социальной средой выстраиваются постепенно. Но при резком и кризисном характере изменений общественного развития революционно трансформируются и социальные институты. Радикальные социальные преобразования становятся факторами фрустрационного воздействия, заставляя людей искать способы не только выживания, но и сохранения своей идентичности (Двойникова 2017). Адаптация в таких условиях часто имеет вынужденный характер, когда сформированные в прежних институциональных условиях ценности и традиции вступают в противоречие с новыми доминирующими представлениями и нормами. Представители белорусского дворянства, вынужденные адаптироваться к революционным институциональным преобразованиям, столкнулись именно с такими противоречиями. Их естественное стремление к рациональному выбору (Coleman 1986: 1310–1315) жизненных стратегий ограничивалось с одной стороны новыми институциональными рамками, а с другой — старыми традициями.

Поэтому в рамках нашего исследования релевантным представляется обращение к институциональным теориям, и главным образом, к неоинституциональному подходу, предлагающему чрезвычайно широкое понимание категории «институт», которое охватывает не только социальные, экономические и политические структуры, но и любые устойчиво воспроизводимые социальные практики, включая нормы и традиции. Неоинституциональный подход рассматривает источники и причины трансформации поведения и целеполагания не на уровне индивидуальных акторов, а в более широком институциональном окружении (Türk 2000: 126–130). Такая перспектива радикально переосмысливает проблему рациональности поведения человека: с одной стороны,

акторы выступают как носители «интенциональной рациональности» (Simon 1997: 216–218), то есть *им следовало бы действовать рационально*, однако в действительности их представления о рациональности формируются под влиянием институциональной среды, которая включает в себя нормы, традиции и прочие глубоко укорененные практики. В результате степень видимой рациональности поведения определяется не столько тем, насколько выбранная стратегия соответствует *объективным условиям*, сколько тем, насколько она соответствует *институциональным ожиданиям, традициям и привычкам* данной определенной институциональной среды.

Значимой теоретико-методологической особенностью неoinституционального подхода для исследования адаптационных стратегий в период радикальных социально-политических трансформаций является его акцент на роли и значении политических институтов. Каждый член общества признается включенным в определенную политико-институциональную матрицу своего государства. В этой матрице люди, испытывая влияние социально-политических и социально-экономических факторов, вынуждены адаптироваться к политическим нормам, требованиям и решениям, формирующим рамочные условия их деятельности (DiMaggio, Powell 1983).

Спектр адаптивных практик человека в значительной степени связан с его габитусом — системой устойчивых диспозиций, приобретённых схем, привычек, вкусов и убеждений, усвоенных человеком от своей социальной среды. Интериоризация социальных отношений формирует «практические схемы» поведения человека, которые впоследствии реализуясь индивидом, обуславливают экстериоризацию тех объективных структур, при которых они возникли. Таким образом, габитус служит одним из механизмов реализации и укрепления институциональной структуры, обеспечивая воспроизводство социальных институтов.

Формируя восприятие, мышление и установки, релевантные для определенной социальной среды, выполняя роль «посредника» между социумом и агентом, габитус адаптирует человека к определенному виду социальных отношений — к тому, в котором проходила его социализация. При этом габитус генерирует не только внутренние установки и схемы поведения, но и инкорпорирует их, реализует в телесности, что проявляется в речи, манерах, движениях, выдающих происхождение габитуса, «вписывая» индивида в социальную структуру своего времени и облегчая коммуникации.

Однако будучи продуктом определенных объективных закономерностей, габитус стремится порождать разумные способы поведения, допустимые в рамках этих и только этих закономерностей (Бурдые 1998: 46–48). Если же по каким-то причинам диспозиции габитуса оказываются более устойчивыми и долговечными, чем социальные отношения, с которыми этот габитус был диалектически связан, начинают производиться практики, дезадаптивные для новых условий. Человек или социальная группа оказываются неприспособленными к новым социальным отношениям, испытывая фрустрацию. В этом случае поиск выгоды через адаптационные стратегии по рациональным критериям сталкивается с препятствием — сформированным в других социальных условиях габитусом. Именно с такой ситуацией столкнулось белорусское дворянство и некоторые другие социальные группы после революционных социальных трансформаций 1917 года.

Безусловно, в течение жизни габитус агента может трансформироваться. Однако это чрезвычайно сложная задача, требующая большой внутренней рефлексии и самоана-

лиза через осознание того, что некоторые поведенческие схемы или установки больше не могут быть обоснованы в новых условиях. Но будучи приобретенным в период социализации, габитус защищен от изменений отбором новой информации через отрицание той информации, которая способна поставить под сомнение сформированные диспозиции. Этим объясняется необычайно высокая устойчивость габитуса, который при выборе стратегий в изменившейся социальной среде продолжает доминировать над рациональностью и выгодой, превращая адаптационные стратегии в дезадаптационные.

В составе общей социальной группы, например, дворянского сословия определённой территории, габитусы связаны отношениями «гомологии в рамках гомогенности», когда имеющиеся индивидуальные различия не нарушают фундаментальной основы общего происхождения (Шматко 1998: 68–69). То есть персональный габитус является вариантом группового габитуса, а жизненная траектория индивида может быть определена как частный случай социальной траектории его группы (Бурдые 1998). Сходство габитуса определяет сходство образа мышления, чувств, действий, адаптационных стратегий представителей одного класса. Поэтому габитус допустимо рассматривать как некую предопределенность, одной из основных детерминант которой является *история группы*, к которой принадлежит индивид (Козлова 1996).

Белорусское дворянство: формирование габитуса

Адаптационные стратегии представителей белорусского дворянства в значительной степени предопределялись устойчивыми диспозициями габитуса их социальной группы, сформированными в особых социально-исторических условиях. Большая часть белорусских дворянских родов происходила из *польско-литовской шляхты* — привилегированного сословия Великого княжества Литовского, а затем Речи Посполитой (Sahanovic 2022). «Золотая вольность», демократия и привилегии невиданного уровня, практически самые широкие права аристократии в Европе, которые когда-то завоевали предки представителей шляхетских родов, стали основой для формирования традиций и ценностей. Ценности свободы и солидарности, гордость принадлежностью к роду, уважительное отношение к собственному мнению и готовность его отстаивать, чувство собственного достоинства — эти качества акцентировано передавались шляхетским потомкам. Шляхетство определяло ведущий социальный статус и являлось основным критерием самоидентификации его представителей (Тумилович 1995; Елизарова 2009: 174).

К базовым ценностям шляхты относилось владение землей. Земли было принято покупать поблизости от тех, которыми род уже владел: так было проще реализовывать другие базовые диспозиции шляхты — кооперацию и солидарность (Rostworowski 1987: 21–26). Матримониальные традиции предполагали браки только между «своими» — представителями шляхетских родов (Луговцова 2018). С этими установками была связана чрезвычайно *низкая географическая мобильность* белорусских дворянских (шляхетских) родов, представители которых проживали на одной территории сотни лет (Тумилович 1995). Исключая для себя экстенсивный путь развития, шляхта старалась изменить среду в соответствии со своими целями, что проявлялось активным участием в политической жизни, а также особенностями быта — образованием *особых дворянских сельских поселений* (Трояновский 2018).

Положение шляхты кардинально изменилось при вхождении западных земель в Российскую империю после окончательного раздела Речи Посполитой в 1795 г. Помимо многочисленности западного привилегированного сословия российское правительство столкнулось с другими особенностями этой социальной группы — самобытными культурными и политическими традициями. Началось проведение мероприятий по «разбору шляхты»¹, в результате которых часть шляхты была официально введена в российское дворянство, но десятки тысяч шляхтичей, которые не смогли определенным образом доказать знатное происхождение, были переведены в низшие сословия (Лютая 2015). Давление на шляхетское сословие приводило к восстаниям, восстания — к репрессиям и усилению давления.

Оставаясь официально привилегированным сословием, белорусское дворянство маркировалось царской властью как «ненадежное» и опасное с соответствующими как формальными, так и фактическими ограничениями и репрессивными мероприятиями (Sikorska-Kulesza 1995). Уже с конца XVIII в. начался процесс *экономической деградации* (Шимукович 2020: 111–119) этой социальной группы, который затронул многие белорусские дворянские семьи, особенно относящиеся к бывшей мелкопоместной шляхте. Пострадал и *образовательный потенциал* белорусского дворянства (Rychlikowa 1988). После шляхетских восстаний 30–60-х гг. XIX в. был закрыт ряд учебных заведений на территории западных губерний (Sikorska-Kulesza 1995).

Совокупность этих факторов при акцентуированной гордости происхождением, обостренном самолюбии «былой шляхты» и ее привязанности к земле стала фоном формирования габитуса и основой дальнейшего взаимодействия белорусских дворян с внешней средой. Можно сказать, что адаптационные стратегии представителей сословия в период Российской империи могут служить примером доминирования диспозиций габитуса над рациональностью и социально-экономической выгодой. Несмотря на изменение условий, белорусское дворянство, ограничиваемое диспозициями своего чрезвычайно устойчивого габитуса, *продолжало воспроизводить и укреплять привычные паттерны, замыкаясь в своей микросреде* (Трояновский 2018). Обедневшие дворяне повторяли стратегии предков, продолжая жить на тех же землях, но часто уже как арендаторы, передавая потомкам не только прежние ценности и установки, но уже и бедность. При этом без изменений сохранялись традиции проживания дворян отдельными поселениями и матримониальные ограничения — браки по-прежнему заключались только внутри сословия, что способствовало устойчивости и усилению диспозиций габитуса социальной группы. Интересно, что при улучшении экономического положения и посредством кооперации нескольких представителей родов практиковалось создание новых дворянских (шляхетских) поселения (Елизарова 2009).

После вхождения белорусских земель в виде БССР в состав СССР в 1922 г. для теперь уже бывших представителей белорусского дворянства наступили еще более темные времена. В первой четверти XX в. многие дворяне, особенно из обедневших шляхетских родов включились в активную борьбу за независимость Беларуси, став ключевыми участниками белорусского националистического движения (Zejmis 1999: 390–395). Соответственно, актуализировалась и тема социальной опасности

¹ Разбор шляхты — это комплекс мероприятий по подтверждению представителями шляхетских родов дворянского статуса на землях бывшей Речи Посполитой, с целью ввести представителей местного привилегированного класса в сословное устройство Российской империи, сократив их численность. Процедура включала проверку родословных и целый ряд других бюрократических процедур.

для власти «былой шляхты». Кроме того, сама принадлежность к бывшему привилегированному классу, владение землей и некоторыми средствами производства теперь были причиной раскулачивания. Иными словами, к надвигающейся волне репрессивных мероприятий эти люди оказались в первых рядах.

Однако основные диспозиции габитуса потомков шляхетских родов вновь продемонстрировали чрезвычайно высокую устойчивость, несмотря на теперь уже опасно и кардинально изменившуюся среду. Адаптационные стратегии многих бывших дворян, особенно потомков бывшей застенковой шляхты снова выстраивались с опорой на сохранение на бытовом, культурном и ценностном уровнях старых традиций, несмотря на возросшие риски и преследования. К примеру, и спустя годы после революционных преобразований браки между представителями «былой шляхты» и других бывших сословий оставались исключением. Известны случаи, когда в Сибири, сосланные уже в период репрессий XX в. белорусские дворяне, при первой возможности создавали свои отдельные поселения-застенки (*Токть, Крих* 2012).

В новых, драматичных для них условиях XX в. белорусское дворянство снова и снова формировало свой микромир по старым лекалам. Большинство из них не пытались скрыться, даже когда арестовывали их родственников и соседей. Репрессивной машине они не доставили никаких проблем: они были на своих местах, ожидая своей очереди. И пожалуй, это было единственное их реализовавшееся ожидание. Большинство бывших дворян Беларуси были высланы в Сибирь (*Токть, Крих* 2012). Фундаментальная для них клановость была естественно разрушена географическими расстояниями. Но среди потомков дворянских родов, оставшихся на территории Беларуси, идентификация себя со шляхетством и шляхетские ценности оставались преобладающими вплоть до Второй мировой войны (*Шыбека* 2003).

Таким образом, адаптационные стратегии, выбираемые индивидом, во многом предопределяются габитусом социальной группы, к которой он принадлежит и внутри которой он социализировался. Особенно это касается социальных групп, длительно существующих с неизменными ценностями, закрытых для «не своих», самоидентификация представителей которых в первую очередь акцентировано связана с групповой принадлежностью. Белорусское дворянство было именно такой социальной общностью. Вместе с тем некоторые представители белорусского дворянства преодолевали доминирование отдельных диспозиций сословного габитуса. Обстоятельства, способствующие нетривиальным решениям и жизненные траектории, формирующиеся на их основе, информативны для раскрытия особенностей диалектической борьбы габитуса и изменившейся социальной среды.

Методология и метод

Основу методологии работы составляет биографический метод, который позволяет через призму индивидуальной судьбы реконструировать типичные адаптационные траектории белорусского дворянства в переломный исторический период (конец XIX — первая половина XX в.). Использование данного метода позволяет осуществить переход от макроисторических обобщений к «микроистории», фиксирующей механизмы самоопределения личности в условиях радикальной смены социально-политических парадигм. Вывод П. Бурдые о биографии человека как инструменте объективного анализа социального в индивидуальном (*Бурдые* 2007) обо-

сновывает применение биографического метода (Семенова, Рождественская 2016) для индукционного анализа, позволяя экстраполировать полученные выводы на социальную группу, в данном случае сословную группу белорусских дворян.

Объектом исследования является биография старшего сына дворянского (шляхетского) рода Барановских — Константина Фотьевича Барановского (13 мая 1878 — 1942) как репрезентативный пример эволюции представителя сословия.

Для реализации задач исследования был привлечен комплекс источников, дифференцированных по их функциональному назначению:

1. Формально-биографические источники:
 - Дела о дворянстве. Барановские. VI часть родословной книги. Минская губерния. РГИА Ф. 1343 Оп. 35 Д. 1102.
 - Дело Минского дворянского депутатского собрания о дворянском происхождении рода Барановских. Первоначальное определение депутатского собрания от 28 февраля 1816 года. Указ правительствующего Сената об утверждении от 17 ноября 1839 года № 1204. НИАРБ. Ф. 319. Оп. 2. Д. 117.
 - Материалы периодической печати: «Минские епархиальные ведомости» № 19 за 1888 г., № 14 за 1893 г. и № 24 за 1897 г. (документы об образовании).
2. Документы советского периода (социально-трудовая репрезентация):
 - Списки учителей Слуцкого округа за 1924–1926 гг. (ГАМн. Ф. 23. Оп. 3. Д. 5).
 - Выписки из протоколов заседаний райисполкома, переписка с инспектором народного просвещения округа о подготовке к учебному году, списки школ и преподавателей района за 1928–1929 гг. (ГАМн. Ф. 1865. Оп. 1. Д. 86).
3. Источники личного происхождения (Его-документы):
 - Автобиография сына Константина Фотьевича — Федора Константиновича Барановского.
 - Заявление К. Ф. Барановского о переезде в Слуцкий районный исполнительный комитет (ГАМн. Ф. 1865. Оп. 1. Д. 86).
4. Нарративные источники:
 - Литературная запись воспоминаний и свидетельств эпохи: тетралогия А. С. Василевич «Подожди, задержись...» (Мн.: «Мастацкая літаратура», 1975).

В работе использованы методы историко-генетического и сравнительного анализа, позволившие сопоставить официальные анкетные сведения с личными свидетельствами для выявления стратегий социальной мимикрии и сохранения сословных традиций в новой реальности. Данное исследование ограничено форматом Case Study (анализ единичного случая). Несмотря на типичность многих этапов биографии К. Ф. Барановского, его стратегии адаптации могут не в полной мере отражать опыт дворянства других регионов или слоев (например, более состоятельных или, напротив, деклассированных элементов)

Константин Барановский: происхождение и образование

Константина Фотьевича Барановского можно отнести к типичным представителям белорусского дворянства по признакам происхождения, места и условий проживания, семейных традиций и ценностей. Он принадлежал к дворянскому роду Барановских герба «Остоя» (Гербоўнік 2007) внесенному в Шестую часть Дворянской

родословной книги «Древние благородные роды», 10 поколение (РГИА: Л. 1–11). Его род был известен в Речи Посполитой с 1583 г., когда Денис Барановский, приближенный Слуцкого князя Юрия Олельковича, получил лично от князя особый статусный документ «Привилей» и 5 волок¹ земли в с. Мащицы (НИАРБ). С тех времен род Барановских был защищен клейтоном шляхетности. Сын Дениса, Максим Барановский, был командующим ротой элитной кавалерии, так называемыми «крылатыми гусарами». Последующие поколения Барановских в Речи Посполитой продолжали укреплять социальное и экономическое положение семьи.

После вхождения территорий в состав Российской империи род Барановских в точности повторил историю большинства шляхетских родов, описанную выше. Род беднел, а его представители оставались в Слуцком уезде, проживая обособленно в дворянских поселениях — «застенках», по соседству с людьми аналогичного происхождения и судьбы.

Константин Фотьевич Барановский родился 13 мая 1878 г. в застенке Мащицы (том самом, подаренном Слуцким князем в 1583 г.) и был старшим ребенком в семье Фотия Федоровича и Анны Ивановны Барановских. Его мать происходила из древнего дворянского (шляхетского) рода Перегудов герба Сас. Вскоре семья переехала в застенок (деревню) *Липники*, который в 1870 г. основали Барановские совместно со своими товарищами и постоянными соседями — Неронскими и Гуриновичами.

В 1887 г. Константин был принят в Слуцкое духовное училище, которое окончил в 1893 г., а затем поступил в Минскую духовную семинарию — богословское высшее учебное заведение (Мин. епарх. ведом. 1, 2). Выбор духовного образования не был связан с планированием церковной карьеры, а скорее, как раз с отсутствием выбора — на территории Беларуси других образовательных учреждений, кроме богословских не было.

Родительская семья

У Константина было семь братьев и сестер, и, хотя у его отца — Фотия Федоровича — в собственности была земля (около 30 га), материальное положение семьи было скромным. У Фотия Федоровича были наемные работники. Но насколько можно судить по воспоминаниям, он и сам с энтузиазмом участвовал в сельскохозяйственных работах.

Фотий Федорович реализовывал те же жизненные стратегии, что и его отец, и отец его отца — жить так, словно ничего во внешнем мире не происходит, а есть немного земли, правильная семья, солидарность со своими и шляхетская гордость. Главное же, чем запомнился и увековечил свое имя Фотий Федорович, это выкопанный им местный пруд — «Фотова яма» — так местность рядом с Липниками называется до сих пор. Однако правила и ценности, эффективные для Речи Посполитой вековой давности, в новом времени привели семью к материальному упадку. «Фотова яма», выкопанная вручную в преддверии XX в., не принесла экономического результата, как и другие устаревшие идеи Фотия.

Константин Фотьевич, закончив свое обучение, не стремился к сельской жизни. Он однозначно был привлекаем отцом к сельскому хозяйству, в частности, к выкапы-

¹ Воло́ка — единица измерения площади, равная 21,36 га. Следовательно, князь Олелькович пожаловал Денису Барановскому 106 га земли.

ванию знаменитой «ямы», что вероятно, усилило для него привлекательные стороны умственного труда. Поэтому он стал работать учителем в местной церковно-приходской (Долгиничской) школе (Мин. епарх. ведом. 3), несмотря на крайне низкую оплату такого труда.

Саратов

Точную дату женитьбы Константина установить не удалось. Однако по датам рождения его детей можно предположить, что Константин был типичным «шляхетским женихом», то есть заключил брак довольно поздно, в возрасте около 30 лет. Женой Константина Фотьевича Барановского стала *Ева-Владислава Иосифовна Карпинская*, происходившая из древнего польского рода Карпинских герба Кораб, первое упоминание о котором относится к 1446 г. Ева-Владислава запомнилась жителям Липников своим протестным настроем относительно принятых там традиций. А. Василевич¹ в своей автобиографической книге описала ее как «надменную, знавшую себе цену полячку» (Василевич, 1975: 215).

Поработав учителем в церковно-приходских школах в условиях продолжающейся бедности, Константин кардинально меняет жизнь — уезжает в Саратов. Близость по времени двух событий в его жизни — женитьбы и отъезда в Саратов — вряд ли была случайной. Без волевого сопровождения Евы-Владиславы с ее негативным отношением к жизни и быту в Липниках такой поступок, скорее всего, был бы неосуществим, ведь Константину нужно было преодолеть значительную «гравитацию», чтобы уехать из родных уже триста лет мест. Мест, в которых принято было оставаться, и оставались все члены семьи, не зависимо от качества жизни. Достоверно известно, что с 1910 г., а возможно и значительно раньше, семья Константина Фотьевича проживала в Саратове. А сам он работал в Саратовском отделении Азовско-Донского банка.

Без опоры на принцип историзма невозможно понять масштаба изменений в жизни Константина. Саратов в период конца XIX — начала XX в. триумфально входил в первую десятку флагманских российских городов. Быстрое развитие Саратова во второй половине XIX в. связывают со строительством в 1871 г. железной дороги, а также набирающим силу волжским судоходством. Стремительный подъем экономики способствовал культурному и социальному развитию города. Большим событием в культурной жизни города стала постройка в 1865 г. нового здания городского театра, одного из лучших в провинции. В 1885 г. в Саратове был открыт художественный музей — первый общедоступный художественный музей в Российской империи. В 1909 г. в Саратове открывается университет — десятый в России. В 1912 г. была открыта первая в российской провинции консерватория, третья в стране после московской и петербургской. Стремительно развивается в этот период в Саратове и банковская сфера. В Саратовском отделении Азовско-Донского коммерческого банка, располагавшемся в одном из самых красивых зданий в центре города, и стал работать Константин Фотьевич Барановский.

После работы учителем в сельских школах с крайне низким жалованьем в регионе, который по политическим причинам почти не развивался, Константин Фотьевич

¹ Алена Семеновна Василевич — белорусский писатель, лауреат государственной премии 1975 года за автобиографическую книгу «Подожди, задержись...». Ее дед — Григорий Жданович-Гуринович был одним из сооснователей деревни Липники. В книге описываются без изменения имен жизнь, традиции и отношения жителей деревни (застенка).

Барановский оказывается в одном из самых крупных, современных городов своего времени. У него теперь было высокое жалование и престижная работа «финансиста», как говорили в его семье. В этих благополучных условиях у Константина и Евы-Владиславы рождаются старшие сыновья.

Нетриумфальное возвращение

События 1917 г. завершили банковскую карьеру Константина. В конце того же года Азовско-Донской банк был закрыт. Теперь отсутствию работы и наступившей бедности сопутствовали новые факторы риска: «в анамнезе» были социальное происхождение из дворян и работа в банковской сфере. Фрустрирующая ситуация актуализировала для него традиционные ценности его социальной группы — держаться родных мест и «своих» людей. Из всех возможных вариантов Константин выбирает *возвращение в родные места — в Липники*.

В реальности в Липниках и в более спокойные времена все перспективы были давно исчерпаны, кроме того, там было невозможно скрыть происхождение. Возвращение означало не только географический, но и статусный (Константин снова стал деревенским учителем) откат назад, только в еще более неблагоприятные и теперь опасные условия.

Его младший сын Федор родился в 1919 г. уже в Слуцке. В семейных архивах сохранилась автобиография Федора Константиновича, в которой он пишет:

«Родился в 1919 году 31 мая в семье учителя Константина Фотьевича. Учил он в то время где-то в Слуцком районе Белоруссии. Мать моя жила в самом городе Слуцке, где я и появился на свет».

Ева-Владислава, оставшись верной себе, в Липники больше не приезжала. Она жила отдельно, в Слуцке, пока ее муж работал учителем в школах Слуцкого района.

Сохранились архивные свидетельства, подтверждающие, что Константин Фотьевич в то время работал учителем, причем в нескольких школах поочередно. Интересно, что даже во времена НЭПа, когда сельское хозяйство могло вновь обеспечить не совсем бедную жизнь, а у него был свой небольшой дом в Липниках, Константин продолжал работать учителем в местных школах. Константин работал учителем в Старевской школе в 1925/26 учебном году, Працевичской — в 1926/27, Набушевской — в 1927/28 и 1928/29 гг. (ГАМн 1, ГАМн 2, ГАМн 3).

Старший из уже четверых сыновей Константина — Анатолий — с воодушевлением «принял советскую власть» и стал довольно заметной по местным меркам фигурой. А. Василевич в автобиографической работе «Подожди, задержись...» посвятила Анатолию отдельный небольшой рассказ «Толя». Вот как она описывает Анатолия:

«Посередине хаты стоит Толя. Кожаная куртка расстегнута, по синей косоворотке через плечо ремень, на груди слева, — маленький красный флажок — комсомольский значок... Толя высок, широкоплеч. Лицо смуглое. Гладкие волосы спадают на лоб темной прядью. На Толю обращены все взгляды...». И далее про его отца — Константина Фотьевича: «Я у отца был. Вы же сами знаете, учительствует он. Нынешний год в Стареве. Вот и я там был на заработках. ... Думаю пойти учиться. На отца рассчитывать не приходится. Еще и ему помогать надо» (Василевич 1975).

В главе «Толя» есть важная деталь, показывающая, как психологически ощущал себя Константин, вернувшись в родные места. Местная жительница говорит об Анатолии:

«У него в голове только и есть, что разные выдумки. Как и отец его, будет весь век мыкаться по свету...».

Работа Константина Фотьеви́ча в коммерческом банке большого города была воспринята на родине как «мыкался по свету». После революции он потерял работу, деньги, перспективы, а вернувшись, был воспринят как «неудачник» людьми, никогда не видевшими трамвая.

Анатолий умер в 1927 г. В автобиографии младший сын Константина Фотьеви́ча Федор пишет:

«В 1927 году мой брат Анатолий был послан партийной организацией на осушку болот в Любанский район БССР. Там он заболел брюшным тифом и умер в том же году. С тех пор отец продал свой маленький домик и совсем ушел вместе со мной из своей деревни. Год прожили мы в школе в другой деревне, где он работал».

Смерть Анатолия стала потрясением для его родителей и точкой в истории восприятия Липников как надежного тыла. *Стратегия возвращения на родину предков потерпела крах.*

Брянск: новая жизнь

Новую семейную стратегию выживания, связанную с повторным и окончательным расставанием с Липниками, Слуцком и Белоруссией стала выстраивать жена Константина — «надменная полячка» *Ева-Владислава*. В Брянске жил ее родной брат Вацлав Иосифович (Осипович) Карпинский, который после революции работал ветеринарным врачом на городском мясокомбинате. К Вацлаву в Брянск стали поочередно, по достижении ими совершеннолетия, отправлять своих сыновей (Аркадия и Георгия) Константин и Ева.

Из автобиографии Федора Константиновича:

«Мой старший брат Аркадий уехал в Брянск, где жил в то время наш дядя Карпинский В. О. Он его принял на первое время к себе в дом. Когда же Аркадий, устроился на работу, женился, получил хорошую квартиру, то и второй брат Георгий приехал к нему и тоже стал работать на том же заводе им. Урицкого. Через некоторое время в зиму 28/29 годов и мой отец, оставил работу в Беларуси и вместе со мной и матерью перебрались к сыновьям».

Алгоритм действий для обоих старших сыновей — Аркадия и Георгия — был общим. *Приехать к родственнику — устроиться на большой завод рабочим — в статусе рабочего поступать учиться дальше, совмещая работу и учебу.* Происхождение было скрыто, трудовые биографии братья начинали как пролетарии. Аркадий начинал слесарем, Георгий — токарем. Оба — на вагоностроительном заводе имени Урицкого. Братья были на хорошем счету на заводе. Правильная биография позволила Аркадию поступить на курсы начальников нормировочных отделов, а Георгию — в открывшийся в 1929 г. Бежицкий машиностроительный институт.

В 1929 г. к сыновьям переехали их родители — Константин с женой и младшим сыном Федором. Сохранились документы, показывающие, как официально обосновывал свой отъезд в Брянск Константин Фотьеви́ч (ГАМн 2).

«В Слуцкий районный исполнительный комитет
учителя Костуся Барановского

Заявление

При нахождении райинспектора просвещения т. Крицкого в Набушево 15.02.1929 г. я уведомил его о неотложной надобности для меня выехать в Брянскую губернию, чтобы помочь срочно своему сыну Георгию поднять своё общее образование в промежутки между его работай на металлзаводе и в вечерней рабочей школе, в слушателя которой мой сын слабо подготовлен. Получив согласие т. Крицкого на увольнение меня с должности заведующего Набушевской школой я передал ему письменное заявление, в которой по вышеупомянутому мотиву просил заместить меня и уволить с должности, 28 февраля в Слуцком РИК я напомнил т. Крицкому о поиске мне заместителя и, в частности, указывал на Антона Корзуна, который вёл договорную 5-ю группу в Набушеве и прекрасно заменял меня, 24 февраля я предупреждал, что к 1 марта меня нужно будет заместить, а если не будет заместителя, то временно я сдам школу Антону Корзуну. Так вышло. 1-го марта я передал имущество школы Антону Корзуну, а 3 марта передал деловоду РИК т. Кендышу приёмно-сдаточную ведомость по Набушевской школе и взял удостоверение личности поехал в Брянскую губернию, т.к. из-за отсутствия т. райинспектора просвещения, не мог получить документа о работе и об увольнении. 13-го марта из города Брянска я просил его составить и прислать мне такую справку, что:

- 1) я с 1919 г. работал учителем разных школ бывшего Слуцкого округа, а теперь района.
- 2) что в последнее время с 1927 г. находился на должности учителя Набушевской школы, с которой уволен по заявлению на основе переезда по семейным причинам в Брянскую губернию.
- 3) что членом профсоюза просвещения числюсь с 1921 г. (билет №1353).
- 4) что выходного пособия не получал.

Если до сих пор РИКом для меня справка о работе не послана, то этим прошу составить и прислать мне удостоверение о работе и увольнении».

Сохранилась и справка об оплате труда:

«Справка дана т. Барановскому Константину Фотиеву в том, что его зарплата будучи учителем в Набушевской школе Слуцкого района выражалась в следующем: с января по октябрь месяцы 1928 г. по 44 руб. в месяц, с октября по январь 1929 г. по 46 рублей и с января по март 1929 г. по 50 руб., что и удостоверяется».

В приведенных текстах документов привлекает внимание дата. Константин Барановский навсегда уехал из Липников 3 марта 1929 г. За период с 1929 по 1938 г. один за другим — все братья и сестры Константина Фотьевича подверглись аресту. Сестры с семьями были высланы в Сибирь, одна из сестер расстреляна. Братья отбывали заключение в лагерях. Получается, что Константин уехал всего за несколько недель или возможно, дней до начала массовых арестов и ссылок жителей Липников и почти всех его родственников.

Конечно, и в Брянске не было спокойно. По доносу был арестован Вацлав Карпинский. Он пробыл в тюрьме год, после чего был освобожден вместе с проходившими по тому же делу другими ветврачами в связи с отсутствием состава преступления.

Но самого Константина Фотьеви́ча в Брянске никто не знал. На новом месте он, как это следует из автобиографии Федора Константиновича, снова

«учительствовал, был директором начальной школы в поселке Крыловка в Брянском районе. А затем вышел на пенсию. Но отдохнув около года, вновь устроился на работу, но уже не учителем, а бухгалтером в самом городе Брянске».

Помнили ли о Константине в Липниках? Протоколы допросов НКВД арестованных родственников Константина отвечают на этот вопрос положительно. Его пытались найти, но не смогли. О его новом месте проживания родственники не знали. Константин Фотьевич Барановский исчез для всех — и для друзей, и для недоброжелателей.

Из воспоминаний его потомков следует, что Константин для своих детей создал альтернативную историю семьи. Дети и внуки всех трех его сыновей дословно воспроизводили одну и ту же короткую, без подробностей, версию: «Константин Фотьевич был учителем. Да, он был из дворян. Но это было пожалованное дворянство, которое присвоили ему перед самой революцией за заслуги». При этом «пожалованное» произносилось как «второсортное, не совсем настоящее». В создании этой «безопасной» истории семьи довольно причудливо отразились шляхетские ценности: древность рода, когда-то главный предмет гордости — вот что пытался в первую очередь скрыть от потомков Константин, решив, что менее престижное (личное, а не древнее потомственное) дворянство влечет меньше рисков.

Умер Константин Фотьевич в 1942 г. в возрасте 64 лет по удивительному совпадению в Саратовской области, где когда-то провел свои лучшие годы. Брянский завод имени Урицкого, на котором в начале войны работал начальником отдела их сын Аркадий, эвакуировали в тыл, в г. Энгельс Саратовской области. С сыном в эвакуацию отправились и его родители — Константин и Ева-Владислава. Со своей семьей из Липников Константин больше не общался.

Обсуждение и заключение

Реконструкция и анализ адаптационных стратегий К. Ф. Барановского к изменяющейся среде подтверждает релевантность обращения при подобного рода исследованиях к выводам неинституциональных теорий, делающих акцент на влиянии институционального окружения на решения актора, и теории поля П. Бурдьё. Рассматриваемый кейс представляет ситуацию, при которой институциональная рамка подверглась резкой и кардинальной трансформации, а габитус социальной группы белорусского дворянства, типичным представителем которой являлся объект исследования, имел чрезвычайно высокую устойчивость, обусловленную особенностями истории формирования сословия. Поэтому на примере адаптационных стратегий К. Ф. Барановского в переломный исторический период XX в. можно видеть не только вынужденный характер адаптации белорусского дворянства, но и диалектическую борьбу интериоризированных в других институциональных условиях диспозиций габитуса и новой социально-политической реальности. Ценности, традиции, установки, поведенческие паттерны социальной группы белорусских дворян, «не

успевшие» трансформироваться вслед за стремительно формировавшимися новыми институциональными рамками, способствовали генерации дезадаптивных поведенческих стратегий и решений, при которых устаревшие диспозиции габитуса доминировали над рациональностью.

Кроме того, пример адаптационных стратегий К. Ф. Барановского позволяет видеть, что фрустрирующая социально-политическая ситуация актуализирует старые диспозиции: несмотря на то, что еще до наступления переломных социально-политических событий объект исследования преодолел «гравитацию» традиций, маргинализирующих географическую мобильность, первые же препятствия стали для него пусковым механизмом реверсивности, в его случае приведшим к статусной и экономической инволюции. То есть традиции рода продолжали оказывать влияние и в ситуации, казалось бы, свершившегося их отвержения, что дополняет и усиливает уже имеющиеся выводы о высокой сохранности традиций «былой шляхты».

Вместе с тем результаты исследования подтверждают заключения о непрерывном характере адаптации. На осознание нерациональности возвращения у К. Ф. Барановского ушло около десяти лет. Однако со второй попытки при организационной и психологической поддержке жены сформировалось решение ориентироваться на реальность, которая в родных местах не оставляла ему шансов.

Исследование показало высокую степень предопределенности выбора стратегий адаптации чрезвычайно устойчивым габитусом сословия. В то же время реконструированная биография представителя белорусского дворянства демонстрирует не только институциональные и личностные барьеры адекватной адаптации к изменившейся реальности, но также и саму возможность их преодоления.

Источники и материалы

- НИАРБ — Национальный исторический архив Республики Беларусь. Ф. 319. Оп. 2. Д. 117.
РГИА Л. 1–11 — Российский государственный исторический архив. Ф. 1343. Оп. 35. Д. 1102. Л. 2–11.
ГАМн 1 — Государственный архив Минской области. Ф. 23. Оп. 3. Д. 5. Л. 1.
ГАМн 2 — Государственный архив Минской области. Ф. 1865. Оп. 1. Д. 39. Л. 25об.
ГАМн 3 — Государственный архив Минской области. Ф. 1865. Оп. 1. Д. 86. Л. 5об., 193.
Гербоўнік 2007 — Гербоўнік беларускай шляхты. Т. 2. Б. / С. Рыбчонак [і інш.]. Мінск: НАРБ, 2007. 672 с.
Мин. епарх. ведом. 1 — Минские епархиальные ведомости. 1888. № 19 // <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/88/ec/88ec4a35-304d-4e12-9374-e887a698353f.pdf#15> (дата обращения: 01.11.2025).
Мин. епарх. ведом. 2 — Минские епархиальные ведомости. 1893. № 14 // <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/86/e4/86e4f361-bb64-4ace-b56d-4edcf02bea98.pdf#21> (дата обращения: 01.11.2025).
Мин. епарх. ведом. 3 — Минские епархиальные ведомости. 1897. № 24 // <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/media/priestdb/materialattachment/attachment/c5/a6/c5a6a31e-135b-4bf0-95b5-cf808de04bc0.pdf#28> (дата обращения: 01.11.2025).
Василевич 1975 — Василевич А. С. Подожди, задержись... Тетралогия. Минск: «Маст. Лит.», 1975.

Научная литература

- Аврамова Е. М., Дискин И. Е. Адаптация населения и элит // Общественные науки и современность. 1997. № 1. С. 24–33.

- Бурдые П. Социология социального пространства. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. 288 с.
- Бурдые П. Структура, габитус, практика // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. Т. 1. № 2. С. 44–59.
- Двойникова Е. Ю. Социально-психологическая адаптация личности в период глобальных политических и экономических преобразований общества // Интернет-журнал «Мир науки». 2017. Т. 5. №3. <http://mir-nauki.com/PDF/60PSMN317.pdf>
- Дюркгейм Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение. М.: Канон, 1995. 352 с.
- Елизарова Г. В. Исторические особенности генезиса менталитета белорусской шляхты // Менталитет славян и интеграционные процессы: история, современность, перспективы: материалы VI междунар. науч. конф. Гомель, 2009. С. 173–175.
- Козлова Н. Н. Введение в социальную антропологию. М.: Ин-т молодежи, 1996. 142 с.
- Корель Л. В. Социология адаптаций: Вопросы теории, методологии и методики. Новосибирск: Наука, 2005. 424 с.
- Крыштановская О. В. Современные концепции политической элиты // Мир России. 2004. № 4. С. 3–39.
- Луговцова С. Л. К вопросу о брачной структуре белорусской шляхты в первой четверти XIX в. // Гістарыяграфія і крыніцы вывучэння гісторыі Беларусі: традыцыі і навацыі. Мінск: Нац. акад. навук Беларусі, Ін-т гісторыі, 2018. С. 112–120.
- Луговцова С. Л. Лепельская шляхта на рубеже XVIII–XIX вв. // Журнал БГУ. История. 2019. № 2. С. 47–56.
- Лютая А. Э. Интеграция шляхты белорусских земель в дворянское сословие Российской империи (1772–1914 гг.): историография проблемы // Весці БДПУ. Серыя 2. 2015. № 2. С. 52–60.
- Макарэвіч В. С. Разбор шляхты ў беларускіх губернях Расійскай імперыі. Мінск: БГУ, 2018. 315 с.
- Морозова З. С. Социальная адаптация как социологическая категория // Социально-гуманитарные знания. 2009. № 1. С. 362–368.
- Семенова В. В., Рождественская Е. Ю. Социобиографический подход // Социологический журнал. 2016. Т. 22. № 3. С. 143–164.
- Токть С. М., Крих А. А. Минская шляхта в Беларуси и Сибири // Вестник Омского университета. 2012. № 2. С. 315–321.
- Трояновский К. В. Политика Российской империи в отношении беспоместной шляхты западных губерний. 1795–1870 гг.: дисс. ... канд.ист.наук. СПбГУ, 2018. 237 с. <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/ycG9ptychX.pdf>
- Тумилович Г. Н. Дворянство Белоруссии в конце XVIII — первой половине XIX в. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Минск, 1995. 23 с.
- Шабанова М. А. Социальная адаптация в контексте свободы // Социологические исследования. 1995. № 7. С. 81–89.
- Шимукович С. Ф. Элиты белорусского региона в политической и социальной жизни Российской империи XIX века // Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 2020. Т. 40. № 4. С. 110–128.
- Шматко Н. А. «Габитус» в структуре социологической теории // Журнал социологии и социальной антропологии. 1998. № 2. Т. 1. С. 60–70.
- Шыбека З. В. Нарыс гісторыі Беларусі. 1795–2002. Минск: Энцыклапедыкс, 2003. 490 с.
- Янин Г. И. Диагностика процессов организованной адаптации и технологии их оптимизации. М.: ИНФРА, 2002. 208 с.
- Bornat J., Wengraf T. The Turn to Biographical Methods in Social Science // The Turn to Biographical Methods in Social Science / ed. by P. Chamberlayne. Abingdon: Taylor & Francis, 2000. P. 1–30.
- Coleman J. S. Social Theory, Social Research, and a Theory of Action // American Journal of Sociology. 1986. No. 91. P. 1309–1335. <https://doi.org/10.1086/228423>

- DiMaggio P. J., Powell W. W. The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields // *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago: University of Chicago Press, 1983. P. 63–82.
- Hall B. P. Values Shift: A Guide to Personal and Organizational Transformation. Eugene: Wipf & Stock, 2006. 298 p.
- Karacan E. An Analysis of Biographies in Collective Memory Research: The Method of Socio-Historical Analysis // *Qualitative Sociology Review*. 2019. Vol. 15. № 3. P. 94–109. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.15.3.05>
- Rostworowski E. Ilu było w Rzeczypospolitej obywateli szlachty? // *Kwartalnik Historyczny*. 1987. R. XCIV. № 3. S. 3–40.
- Rychlikowa I. Deklasacja drobnej szlachty polskiej w Cesarstwie Rosyjskim // *Przegląd Historyczny*. Warszawa, 1988. R. LXXIX. Z. 1. S. 121–147.
- Sahanovic H. On the Historical Foundations of Belarusian Identity // *Ricerche slavistiche*. Nuova serie. 2022. Vol. 5 (65). P. 340–370.
- Sikorska-Kulesza J. Deklasacja drobnej szlachty na Litwie i Białorusi w XIX wieku. Warszawa: Ajaks, 1995. 115 s.
- Simon H. A. Administrative Behavior. New York: Free Press, 1997. 368 p.
- Smit B., Wandel J. Adaptation, Adaptive Capacity and Vulnerability // *Global Environmental Change*. 2006. Vol. 16 (3). P. 282–292. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.03.008>
- Türk K. Organisation als Institution der kapitalistischen Gesellschaftsformation // *Theorien der Organisation* / Hrsg. G. Ortmann et al. Opladen: Westdeutscher Verlag, 2000. S. 124–176.
- Zejmis J. Belarusian National Historiography and the Grand Duchy of Lithuania as a Belarusian state // *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*. 1999. Vol. 48 (3). P. 383–396.

References

- Avraamova, E. M., and I. E. Diskin. 1997. Adaptatsiia naseleniia i elit [Adaptation of the Population and Elites]. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* 1: 24–33.
- Bornat, J., and T. Wengraf. 2000. The Turn to Biographical Methods in Social Science. In *The Turn to Biographical Methods in Social Science*, ed. by P. Chamberlayne. Abingdon: Taylor & Francis. 1–30.
- Bourdieu, P. 1998. Struktura, gabbitus, praktika [Structures, Habitus, Practices]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 1(2): 44–49.
- Bourdieu, P. 2007. *Sotsiologiya sotsial'nogo prostranstva* [Sociology of Social Space]. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii; Saint Petersburg: Aleteiia. 288 p.
- Coleman, J. S. 1986. Social Theory, Social Research, and a Theory of Action. *American Journal of Sociology* 91: 1309–1335. <https://doi.org/10.1086/228423>
- DiMaggio, P. J., and W. W. Powell. 1983. The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields. In *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, ed. by P. J. DiMaggio and W. W. Powell. Chicago: University of Chicago Press. 63–82.
- Durkheim, É. 1995. *Sotsiologiya. Ee predmet, metod, prednaznachenie* [Sociology. Its Subject, Method, Purpose]. Moscow: Kanon. 352 p.
- Dvoiknikova, E. Yu. 2017. Sotsial'no-psikhologicheskaya adaptatsiia lichnosti v period global'nykh politicheskikh i ekonomicheskikh preobrazovaniy obshchestva [Socio-Psychological Adaptation of the Individual During Periods of Global Social Transformation]. *Internet-zhurnal "Mir nauki"* 5(3): 44–59.
- Elizarova, G. V. 2009. Istoricheskie osobennosti genezisa mentaliteta belorusskoi shliakhty [Historical Features of the Genesis of the Mentality of the Belarusian Nobility]. In *Mentalitet slavian i integratsionnye protsessy: istoriya, sovremennost', perspektivy: materialy VI mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii* [Slavic Mentality and Integration Processes: History, Present, Prospects: Proceedings of the VI International Scientific Conference]. Gomel'. 173–175.

- Hall, B. P. 2006. *Values Shift: A Guide to Personal and Organizational Transformation*. Eugene: Wipf & Stock. 298 p.
- Karacan, E. 2019. An Analysis of Biographies in Collective Memory Research: The Method of Socio-Historical Analysis. *Qualitative Sociology Review* 15(3): 94–109. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.15.3.05>
- Korel, L. V. 2005. *Sotsiologiya adaptatsii: Voprosy teorii, metodologii i metodiki* [Sociology of Adaptations: Issues of Theory, Methodology and Methods]. Novosibirsk: Nauka. 424 p.
- Kozlova, N. N. 1996. *Vvedenie v sotsial'nuiu antropologiyu* [Introduction to Social Anthropology]. Moscow: Institut molodezhi. 142 p.
- Kryshatanovskaya, O. V. 2004. Sovremennye kontseptsii politicheskoy elity i rossiyskaia praktika [Contemporary Concepts of Political Elites and Russian Practice]. *Mir Rossii* 4: 3–39.
- Lugovtsova, S. L. 2018. K voprosu o brachnoi strukture belorusskoi shliakhty v pervoi chetverti XIX v. [On the Marital Structure of the Belarusian Nobility in the First Quarter of the 19th Century]. In *Gistaryyagrafiya i krynicy vyvuchennya gistoryi Belarusi: tradytsy i navacyi* [Historiography and Sources for Studying the History of Belarus: Traditions and Innovations]. Minsk: Natsionalnaia akademiia navuk Belarusi, Institut gistoryi. 112–120.
- Lugovtsova, S. L. 2019. Lepel'skaia shliakhta na rubezhe XVIII–XIX vv. [The Lepel Nobility at the Turn of the 18th–19th Centuries]. *Zhurnal BGU. Istorii* 2: 47–56.
- Lutaya, A. E. 2015. Integratsiia shliakhty belorusskikh zemel' v dvorianskoe soslovie Rossiiskoi imperii (1772–1914 gg.): istoriografiia problemy [Integration of the Nobility of Belarusian Lands into the Nobility of the Russian Empire (1772–1914): A Historiographical Review]. *Vesti BDPU. Seriya 2* 2: 52–60.
- Makarevich, V. S. 2018. *Razbor shliakhty u belorusskikh guberniakh Rossiyskoi imperii* [Verification of Noble Status in the Belarusian Provinces of the Russian Empire]. Minsk: BGU. 315 p.
- Morozova, Z. S. 2009. Sotsial'naia adaptatsiia kak sotsiologicheskaiia kategoriia [Social Adaptation as a Social Phenomenon and Sociological Category]. *Sotsial'no gumanitarnye znaniia* 1: 362–368.
- Rostworowski, E. 1987. Ilu było w Rzeczypospolitej obywateli szlachty? [How Many Noble Citizens Were There in the Polish–Lithuanian Commonwealth?]. *Kwartalnik Historyczny* R. XCIV 3: 3–40.
- Rychlikowa, I. 1988. Deklasacja drobnej szlachty polskiej w Cesarstwie Rosyjskim [The Declassing of the Petty Polish Nobility in the Russian Empire]. *Przegląd Historyczny* R. LXXIX 1: 121–147.
- Sahanovic, H. 2022. On the Historical Foundations of Belarusian Identity. *Ricerche slavistiche Nuova serie* 5(65): 340–370.
- Semenova, V. V., and E. Yu. Rozhdestvenskaya. 2016. Sotsiobiograficheskii podkhod k izucheniiu sotsial'noi mobil'nosti [The Sociobiographical Approach to the Study of Social Mobility]. *Sotsiologicheskii zhurnal* 22(3): 143–164.
- Shabanova, M. A. 1995. Sotsial'naia adaptatsiia v kontekste svobody [Social Adaptation in the Context of Freedom]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 7: 81–89.
- Shimkovich, S. F. 2020. Elity belorusskogo regiona v politicheskoi i sotsial'noi zhizni Rossiiskoi imperii XIX veka [Elites of the Belarusian Region in the Political and Social Life of the Russian Empire in the 19th Century]. *Izvestiia obshchestva arkhologii, istorii i etnografii pri Kazanskom universitete* 40(4): 110–128.
- Shmatko, N. A. 1998. “Gabitus” v strukture sotsiologicheskoi teorii [“Habitus” in the Structure of Sociological Theory]. *Zhurnal sotsiologii i sotsial'noi antropologii* 1(2): 60–70.
- Shybeka, Z. V. 2003. *Narys gistoryi Belarusi. 1795–2002* [An Outline of the History of Belarus, 1795–2002]. Minsk: Encyklopedyys. 490 p.
- Sikorska-Kulesza, J. 1995. *Deklasacja drobnej szlachty na Litwie i Białorusi w XIX wieku* [The Declassing of the Petty Nobility in Lithuania and Belarus in the 19th Century]. Warszawa: Ajaks. 115 p.
- Simon, H. A. 1997. *Administrative Behavior*. New York: Free Press. 368 p.
- Smit, B., and J. Wandel. 2006. Adaptation, Adaptive Capacity and Vulnerability. *Global*

- Environmental Change* 16(3): 282–292. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2006.03.008>
- Tokt, S. M., and A. A. Krikh. 2012. Minskaya shliakhta v Belarusi i Sibiri [The Minsk Nobility in Belarus and Siberia]. *Vestnik Omskogo universiteta*. 2: 315–321.
- Troyanovskiy, K. V. 2018. *Politika Rossiiskoi imperii v otnoshenii bespomestnoi shliakhty zapadnykh gubernii. 1795–1870 gg.* [The Policy of the Russian Empire Toward Landless Nobility of the Western Provinces]. Ph.D. diss., Saint Petersburg State University. 237 p. <https://disser.spbu.ru/files/disser2/disser/ycG9ptychX.pdf>
- Tumilovich, G. N. 1995. *Dvorianstvo Belorussii v kontse XVIII — pervoi polovine XIX v.* [The Nobility of Belarus in the late 18th — first half of the 19th Century]. Ph.D. diss. abstract, Minsk. 23 p.
- Türk, K. 2000. Organisation als Institution der kapitalistischen Gesellschaftsformation [Organization as an Institution of Capitalist Social Formation]. *Theorien der Organisation*, ed. by G. Ortmann et al. Opladen: Westdeutscher Verlag. 124–176.
- Yanin, G. I. 2002. *Diagnostika protsessov organizovannoi adaptatsii i tekhnologii ikh optimizatsii* [Diagnostics of Organized Adaptation Processes and Technologies for their Optimization]. Moscow: INFRA. 208 p.
- Zejmis, J. 1999. Belarusian National Historiography and the Grand Duchy of Lithuania as a Belarusian State. *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 48(3): 383–396.

ЛИЧНОСТИ В НАУКЕ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/411-428

Научная статья

© И. Ю. Винокурова, Е. Ю. Дубровская

ДИАЛОГ ПОКОЛЕНИЙ В НАУЧНОЙ СУДЬБЕ КАРЕЛЬСКИХ ИСТОРИКОВ М. Н. ВЛАСОВОЙ И Г. Н. БОГДАНОВОЙ

Статья написана в русле развивающегося направления — гендерной истории науки России, позволяющей не только изучить отдельные биографии женщин-ученых, но и выявить типологию их проникновения в профессию. Поднятая проблема остается пока недостаточно исследованной в национальном и региональном измерениях. Настоящая работа посвящена теме вхождения первых представительниц карельского и вепсского народов в историческую науку Карелии, рассмотренной на материале биографий двух известных исследовательниц этого региона — Мариш Николаевны Власовой и Галины Николаевны Богдановой. Основанием для выбора именно этих персоналий послужили отмечаемые в 2025 г. столетия со дня рождения первых женщин-историков Карелии. В рамках данного исследования, основанном на обширном корпусе биографических текстов, в том числе из ранее неизвестных семейных архивов, использовался межпоколенческий подход, позволяющий рассматривать профессиональное развитие женщин-историков как результат диалога между поколениями, охватывающего как семейные отношения («отцы и дочери»), так и отношения наставничества и ученичества, в пределах одной исторической эпохи. Сделан вывод, что судьбу первых женщин-историков из среды карелов и вепсов во многом предопределили время, советская власть и образование, комсомол, партия, а также пример их отцов и учителей — достойных представителей первого поколения советских интеллигентов, вышедших из рабоче-крестьянской среды.

Ключевые слова: Г. Н. Богданова, М. Н. Власова, вепсы, карелы, научная биография, гендер, история Карелии

Ссылка при цитировании: Винокурова И. Ю., Дубровская Е. Ю. Диалог поколений в научной судьбе карельских историков М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой // Вестник антропологии. 2026. № 2. С. 411–428.

Винокурова Ирина Юрьевна — д. и. н., главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории, ФГБУН Федеральный исследовательский центр «Карельский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 185910 Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11).

Эл. почта: irvin@sampo.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1967-7911> AAN-3892-2021

Дубровская Елена Юрьевна — к. и. н., старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории, ФГБУН Федеральный исследовательский центр «Карельский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 185910 Петрозаводск, ул. Пушкинская, 11).

Эл. почта: ldubrovskaya@inbox.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1893-7873>

* Статья подготовлена в рамках государственного задания КарНЦ РАН, № 124022000029-0.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-2/411-428

Original article

© Irina Vinokurova, and Elena Dubrovskaya

DIALOGUE OF GENERATIONS IN THE SCIENTIFIC PATH OF KARELIAN HISTORIANS M. N. VLASOVA AND G. N. BOGDANOVA

This article is written in line with the developing in Russian science field of gender history, which allows us not only to examine the individual biographies of women scientists but also to identify the various ways of their entry into the profession. This issue remains understudied at the national and regional levels. This work examines the participation of the first representatives of the Karelian and Vepsian peoples in historical scholarship in Karelia by examining the biographies of two renowned researchers from this region: Maria N. Vlasova and Galina N. Bogdanova. This choice was motivated by the 100th anniversary of their births, celebrated in 2025. This study, drawing on an extensive corpus of biographical texts, including those from previously unknown family archives, utilized an intergenerational approach, allowing us to consider the professional development of women historians as the result of a dialogue between generations, encompassing both family relationships (“fathers and daughters”) and mentorship and apprenticeship, within a single historical era. It is concluded that the fate of the first female historians from the Karelians and Vepsians was largely predetermined by time, Soviet power and education, the Komsomol, the Party, as well as the example of their fathers and teachers — worthy representatives of the first generation of Soviet intellectuals who emerged from the working-class and peasant environment.

Keywords: G. N. Bogdanova, M. N. Vlasova, Vepsians, Karelians, scientific biography, gender, history of Karelia

Authors Info: Vinokurova, Irina Yu. — Doctor of History, Chief Researcher, Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Center Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation). E-mail: irvin@sampo.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1967-7911>

Dubrovskaya, Elena Yu. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Institute of Language, Literature and History of the Karelian Research Center Russian Academy of Sciences (Petrozavodsk, Russian Federation). E-mail: ldubrovskaya@inbox.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1893-7873>

For citation: Vinokurova, I. Yu., and E. Yu. Dubrovskaya. 2026. Dialogue of Generations in the Scientific Path of Karelian Historians M. N. Vlasova and G. N. Bogdanova. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 2: 411–428.

Funding: The article was prepared within the framework of the state assignment of the Karelian Research Center of the Russian Academy of Sciences, No. 124022000029-0.

Введение

В конце 1990-х гг. в российской антропологии на фоне стремительного развития такого направления, как «женская история», стала активно разрабатываться тема участия

женщин в изучении различных наук и их положения в академической сфере, постепенно превратившись в самостоятельную область научных изысканий — гендерную историю науки в России (Валькова 2019: 544–547). Основательницей появившегося направления стала лидер общероссийских гендерных исследований Н. Л. Пушкарева (Валькова 2019: 546). В своем программном выступлении первым этапом таких исследований она обозначила кропотливую работу по изучению отдельных женских биографий на основе личных архивов и документов, а затем — переход к «обобщению схожих ситуаций» (Пушкарева 1997: 10–12). Такое исследование позволяло выявить не только типологии «проникновения в профессию женщин-ученых», но и «сопротивления непризнанию, адаптации к нему и сохранения тем не менее своего голоса в ней» (Пушкарева 2017: 120). По мнению Н. Л. Пушкаревой, «тема специализированного изучения биографий женщин-ученых, живших столетие и даже более тому назад, имеет на редкость актуальное звучание, так как многие проблемы, будоражившие тогда умы, не решены по сей день» (Пушкарева 1997: 16).

В ряде статей Н. Л. Пушкарева уделила особое внимание женщинам-историкам России второй половины XIX — первого десятилетия XX в. (Пушкарева 2012; Пушкарева 2017). Она отметила, что «профессия историка веками была профессией мужской, и лишь во второй половине XIX в. в России появились исследовательницы, посвятившие свои жизни изучению европейского и отечественного прошлого» (Пушкарева 2017: 120). Исследование данной проблемы в национальном и региональном аспектах находится пока на начальной стадии. Как представляется, в национальных регионах появление первых женщин-историков происходило значительно позже — уже в советское время. В нашей статье мы попытаемся коснуться этой лакуны и начать ее заполнение с анализа двух женских научных траекторий известных историков Карелии — Марии Николаевны Власовой и Галины Николаевны Богдановой. Поводом к выбору именно этих биографий послужили отмечаемые в 2025 г. 100-летние юбилеи первых женщин-историков и 95-летие Института языка, литературы и истории КарНЦ РАН (ИЯЛИ), с которым была связана их деятельность.

М. Н. Власова (1.10.1925 — 16.09.2008) и Г. Н. Богданова (28.02.1925 — 29.05.2007) относились к первым женщинам-ученым карельской и вепсской национальностей, юность которых пришлась на тяжелые годы Великой Отечественной войны. Преодолев трудности военного времени, они получили высшее образование, стали кандидатами наук, вошли в науку, но каждая имела в ней свою судьбу, свой «голос в ней».

Биографические тексты (автобиографии, официально-деловые документы, интервью, письма, мемуары и т. д.), которые мы использовали в работе, многогранны по своей информативности. В зависимости от поставленных задач их можно изучать в рамках разных подходов. Нами был выбран для исследования *межпоколенческий под-*



Рис. 1. М. Н. Власова и Г. Н. Богданова (слева направо) на первомайской демонстрации в Петрозаводске. 1974 г. Фотограф не известен. Личный архив И. Ю. Винокуровой

ход в связи с поставленной задачей: рассмотреть научную судьбу женщин-историков в диалоге поколений, под которым понимаются взаимоотношения старшего и младшего поколений, — отцов и детей, наставников и учеников, живущих в одну эпоху.

Родители и учителя

Изучение биографических документов М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой, дополненное личными воспоминаниями, позволяет заключить, что семья оказала существенное влияние на их решимость получить образование. Первостепенную роль сыграли как положительный пример и авторитет отцов, так и, возможно, контраст с положением матерей, которые в силу сложившихся обстоятельств остались неграмотными и испытывали связанные с этим жизненные трудности.

Мария Николаевна Власова родилась 1 октября 1925 г. в уездном городе Олонце, в семье карелов-ливвиков. Ее отец Николай Иванович Власов (1890–1969) происходил из с. Колатсельга Тулмозерской вол. Олонецкого у., из бедной крестьянской семьи. Он закончил трехгодичную церковно-приходскую школу и с 10 лет начал работать. Участвовал в Первой мировой войне, а затем в Гражданской — на стороне большевиков. В 1919–1922 гг. во время военной интервенции в Советскую Карелию принимал участие в боях и разгроме белофиннов, за что был награжден жетоном «Честному воину Карельского фронта» (Дубровская 2025: 66). Воспоминания Н. И. Власова о тех событиях, были опубликованы его дочерью, ставшей историком, в сборнике документов (Машезерский 1963: 284). С 1918 по апрель 1919 г. Николай Иванович являлся членом Тулмозерского волостного исполкома, а с июля 1919 по 1922 г. — его председателем. Как рассказывала о своем отце Мария Николаевна, «смышлennyй от рождения, он учился на курсах директоров леспромхозов, прошел курсы повышения квалификации в Архангельском лесотехническом институте. Все это было возможно благодаря Советской власти. Работал отец директором Олонецкого, затем Пряжинского леспромхоза» (Жизнь в науке 2008). Мама М. Н. Власовой — Екатерина Николаевна, уроженка ливвиковского с. Ведлозеро (Палалахта) была неграмотной (Дубровская 2025: 66). Семья часто переезжала с места на место в связи с назначениями отца.

Начало Великой Отечественной войны Мария Власова встретила в Петрозаводске, успев к этому времени закончить восьмилетку. Вместе с родными она была эвакуирована на барже в город Пудож — районный центр Карело-Финской ССР, расположенный на восточном берегу Онежского озера. Завершить среднее образование ей удалось в 1943 г. в с. Лопатки Челябинской обл. (ныне Курганской), куда она была реэвакуирована из Пудожа. По пути на Урал она отметила свое шестнадцатилетие. Летом того же года Мария перебралась в Каширу (в 93 км от Москвы), где её отец занимал должность директора предприятия, поставлявшего крепежные материалы для шахт (Жизнь в науке 2003).



Рис. 2. Семья Власовых: мать — Екатерина Николаевна, Мария (5 лет), отец — Николай Иванович. Олонец, 1930 г. Личный архив И. Ю. Винокуровой

После успешного окончания школы, Мария поступила в Московский авиационный инсти-

тут (Жизнь в науке 2003). В военные годы авиация считалась очень престижной сферой, привлекавшей множество талантливых молодых людей, включая девушек. Однако из-за серьезного заболевания матери ей пришлось покинуть институт и перевестись на заочное отделение исторического факультета Московского университета. Всего за полгода Мария успешно освоила программу первого курса заочного отделения и была зачислена на второй курс очной формы обучения.

При получении образования каждому человеку важно встретить своего учителя, который может направить его по правильному пути. Во время учебы в МГУ М. Н. Власовой повезло, по ее словам, у нее была отличная наставница — Евгения Акимовна Степанова (Жизнь в науке 2003), выпускница Института красной профессуры, крупнейший специалист по научному наследию Энгельса, доктор исторических наук. М. Н. Власова окончила университет с отличием и была рекомендована Е. А. Степановой в аспирантуру.

В это время отца М. Н. Власовой перевели в Петрозаводск начальником конторы «Главшахтолеса» Министерства угольной промышленности КФССР. Как вспоминала о себе Мария Николаевна, «в Петрозаводске узнали, что карелка готовится стать аспиранткой в Москве, и скорректировали мою судьбу» (Жизнь в науке 2003). В сентябре 1948 г. ее пригласили на работу младшим научным сотрудником в ИЯЛИ Карело-Финской научно-исследовательской базы АН СССР, который с самого начала своего существования заботился о подготовке национальных кадров. Об этом свидетельствует сохранившаяся переписка руководства Института с Совнаркомом КАСССР. Так, в записке от 28 июля 1928 г., касающейся основания научно-исследовательского института указывалось: «...нужно доработать вопрос о подготовке научных сил из местных людей — карел. Ни один вопрос не может быть удовлетворительно (с политической и национальной стороны) разрешен, если не будет своих людей» (Сенькина 2012: 34). В другой записке, направленной зам. директора ИЯЛИ С. А. Макарьеву, акцентировалось внимание на приоритете национальных кадров при приеме в аспирантуру: «При наборе в аспирантуру иметь в виду только националов или минимум 75% националов» (Сенькина 2012: 34).

В декабре 1948 г. М. Н. Власова сдала экзамены в аспирантуру с прикомандированием к Ленинградскому отделению Института истории (ЛОИИ), где в июне 1952 г. защитила кандидатскую диссертацию «Рабочий класс Финляндии в годы первой русской революции (1905–1907 гг.)». В ней она осветила события, развернувшиеся в автономном Великом княжестве Финляндском под воздействием общероссийского революционного процесса, и деятельность социал-демократической партии Финляндии (Дубровская 2025: 68). Работа была написана под руководством известного историка, доктора исторических наук А. В. Предтеченского, занимавшегося проблемами освободительного движения, историей внутренней и внешней политики в России. На основе диссертации была подготовлена и в 1961 г. издана монография, которая является первым обобщающим трудом по избранной проблеме. Выступивший рецензентом основатель российской финнистики, доктор исторических наук И. И. Кяйвярайнен, высоко оценил научный труд М. Н. Власовой, подчеркнув его солидную источниковую базу. Он отметил, что среди работ о революции 1905–1907 гг. в Финляндии, книга Власовой, подобно сочинению А. М. Коллонтай, ставшей предшественницей Марии Николаевны в изучении экономических вопро-

сов жизни финляндских рабочих¹, выделяется как подлинно научное и квалифицированно выполненное исследование, в отличие от популярных и пропагандистских изданий (*Вавулинская* 2015: 131).

В Ленинграде М. Н. Власова познакомилась с аспиранткой ЛОИИ Галиной Богдановой, также направленной на учебу от ИЯЛИ. Во многом сходные по характеру они стали подругами на всю жизнь. В семейном архиве Г. Н. Богдановой сохранилось письмо от М. Н. Власовой, рассказывающее о ее подготовке к защите диссертации:

«Дорогая Галочка! Ты меня, наверно, ругаешь за мое неблагодарное молчание, но у меня сейчас такой период «штурма и натиска» на свою диссертацию. Защита будет 25/VI, а у меня еще Сюкийянену² не отослана диссертация. У Окуня³ хоть и лежала 2 недели, но он еще не читал. Обсуждение прошло хорошо. 12/VI будут принимать в члены на партсобрании, так что приезжай. Очень жалко, что тебя здесь нет, хоть немного мне помогла бы. <...>. Привет от всех нас. Целую крепко. М.» (Из письма М. Н. Власовой в Москву к Г. Н. Богдановой. 7.06.1952 г.).



Рис. 3. Аспирантки ЛОИИ из г. Петрозаводска (слева направо): М. Н. Власова, Г. Н. Богданова, П. П. Фомина (Борисова), Т. Заборская (Федулова). Ленинград. 1950 г. Фотоателье. Личный архив И. Ю. Винокуровой

Галина Николаевна Богданова родилась 28 февраля 1925 г. в глухой вепсской деревне Сюръя Шимозерского с/совета Оштинского р-на Ленинградской обл. (ныне Вытегорский р-н Вологодской обл.). Ее отец — Николай Иванович Богданов (1904–1959), ставший впоследствии известным исследователем прибалтийско-финских языков, в то время, имея шестилетнее образование, преподавал в начальной школе с. Шимозеро. Мать, Пелагея Ивановна (1900–1988), не умела читать и писать, занималась работой в крестьянском хозяйстве, а позже — в колхозе (*Богданова, Винокурова* 2006: 35–38).

Существенным этапом в истории вепсов стал 1931 год, когда советское правительство приступило к реализации политики коренизации. Эта политика преследовала цель ускоренного развития «отстававших» народов. Одной из ее ключевых задач являлось искоренение неграмотности путем

создания письменности для бесписьменных этносов, а также открытия национальных школ и обучения на родных языках.

Процесс коренизации системы образования оказал значительное влияние на жизнь семьи сельского учителя Богданова. Он получил назначение на должность инспектора, а затем, спустя четыре месяца, возглавил Оштинский РОНО и был включен в работу

¹ Речь идет о работе *Коллонтай А. М. Жизнь финляндских рабочих. Экономическое исследование.* СПб.: Т-во художественной печати, 1903. 335 с.

² Иосиф Иванович Сюкийянен (1900–1977) — историк, доктор ист. наук, специалист по вопросам советско-финляндских отношений. В 1952–1957 гг. — Председатель Президиума Карело-Финского филиала АН СССР.

³ Семён Бенцианович Окунь (1908–1972) — советский историк, доктор исторических наук, специалист по истории революционного движения в России. Был назначен оппонентом на защите у М. Н. Власовой.

по подготовке учебников и преподавателей для вепских школ, выезжал в экспедиции по сбору языковедческого материала (Винокурова 2024: 131–132). В 1934 г., в возрасте 30 лет, он принял решение получить высшее образование на финно-угорском отделении ЛГУ, что было необходимо для его дальнейшей профессиональной деятельности. По воспоминаниям Галины Николаевны, решение о поступлении в вуз было для отца очень непростым, так как у него в Шимозере находилась большая семья: пожилая и больная мать, жена и трое маленьких дочерей. Однако он проявил необычайное мужество: все годы обучения в Ленинграде совмещал учебу и работу и завершил пятилетний курс университета за четыре года, получив диплом с отличием по специальности филолог-финно-угровед (Богданова, Винокурова 2006: 40).

Несмотря на огромную загруженность на работе и частые отлучки из дома, Николай Иванович всегда оставался надежной опорой для своей семьи. Дочери очень уважали его и прислушивались к его мнению. Особенно тесная духовная связь существовала между Николаем Ивановичем и его старшей дочерью Галиной, что подтверждается сохранившимися письмами в семейном архиве. На протяжении всей жизни Галина Николаевна считала отца идеалом человека и примером во всех делах. В одной из записок по случаю юбилея отца, оставшейся неопубликованной, она писала:

«Когда я вспоминаю о нем, передо мной встает жизнерадостный, волевой человек, добрый и сердечный, беспрдельно любящий свою Родину» (СAB).

Уже в детстве Николай Иванович приобщал дочь к своей работе. Галина Николаевна вспоминала, как помогала ему в составлении картотеки вепских слов. Политика коренизации оказала влияние и на ее жизнь. В 1932 г. вепским детям стали преподавать основы грамоты на родном языке. В течение пяти с половиной лет Галина получала образование в национальной школе. Однако по вышедшему в декабре 1937 г. постановлению, вепский язык был полностью исключен из школьной программы (Смирнова 2008: 121). Тем не менее, учеба в вепской школе оставила неизгладимый след: Галина Николаевна не только свободно говорила на вепском языке, но и владела вепской письменностью. Она всегда вспоминала своих сельских учителей с большой благодарностью. Под влиянием преподавателя истории И. П. Сивкова выбрала путь историка (Винокурова, Дубровская 2025: 34–35).

После завершения обучения в Ленинградском университете в августе 1938 г., отец Г. Н. Богдановой получил назначение в Петрозаводск в Карельский научно-исследовательский институт культуры. Спустя год он перевез сюда свою семью из Шимозера. В Петрозаводске Галина успешно завершила обучение в девятом классе. Однако планам закончить десятилетку не суждено было сбыться из-за начала войны. Н. И. Богданов ушел на фронт и вернулся домой только в 1946 г. Галина, вместе с матерью и двумя сестрами, эвакуировалась в родное Шимозеро. В военные годы она работала избачем, занималась транспортировкой боеприпасов на Оштинский участок фронта. Затем в Пудожье с целью получения среднего образования окончила третий курс педагогического училища и была сначала направлена работать учительницей в Шальскую среднюю школу, а потом после освобождения Петрозаводска воспитателем в детский дом (Винокурова, Дубровская 2025: 35). Впоследствии за трудовую деятельность в военные годы Галина Николаевна была награждена медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» (Савельев 2012: 353). Письма отца с фронта являлись для нее важными ориентирами в жизни и помогали в преодолении трудностей:

«...Если война закончится, а она, наверное, еще на осень затянется, Галя, Женя и Шура пусть едут в какой-нибудь город и поступают в школу. Читайте больше книг, повторяйте пройденное, не забывайте. Среднюю школу надо обязательно кончить, а там видно будет. Если будут какие-либо курсы учителей, то Галя и Женя могут ехать, а потом, после войны можно будет продолжать учебу. Не бойтесь трудностей, будьте сильны, больше проявляйте своей инициативы. Вернусь домой жив и здоров, все будет в порядке, постараюсь вас устроить, устроить вашу жизнь по-человечески, но своя инициатива всегда необходима. Больше надо надеяться на себя» (Из письма 1941 г. Н. И. Богданова к родным в Шимозеро) (САБ).

«Передай привет Мане Андреевой. Если она нуждается в деньгах, то ты ей помоги, знай, что ей неоткуда ждать, отца уже нет, а у матери и без нее детей много. Она девушка хорошая и живите с нею дружно. Вообще живи со всеми дружно, будь хорошим товарищем в коллективе, веди себя так, чтобы тебя уважали все и товарищи по учебе и учителя» (Из письма 19.11.1942 г. Н. И. Богданова к Галине в Пудожское педучилище) (САБ).

«Милая Галочка! Письмо твое получил.<...>. Ты пишешь, что у тебя урок прошел на «посредственно». А ты, детка, не трусь, чувствуй себя на уроке свободно, не обращай внимания ни на кого из посторонних присутствующих, знай на уроке только себя, учеников и твердо знай тему урока и все будет в порядке. Перед уроком хорошенько продумай методику урока, как правило, меньше говори сама, заставляй говорить учеников, требуй от них полных ответов, если не хватило материала на урок, займись практической работой — вызывай к доске или заставь читать, но самое главное будь хозяйкой положения, не теряйся, чувствуй себя смело, свободно. <...>. Видишь, трудно что-либо советовать на расстоянии. Ты вот напиши мне о своих ошибках на уроке, тогда я тебе посоветую кое-что полезное. Видишь ли, в первом классе давать урок очень тяжело, там должна быть своя специфика и порядочный педагогический навык. По существу первый класс начальной школы — это самый трудный класс, особенно в первые две четверти года. Так что ты не робей. Ну пока. Целую. Пиши. Твой папа» (Из письма Н. И. Богданова к дочери в Пудожское педучилище. 12.01.1943 г.) (САБ).

«Милая, родная Галочка! Поздравляю с днем твоего рождения, а также с днем совершеннолетия! Желаю счастья и успеха в учебе и жизни! Будь честным гражданином нашей славной социалистической Родины! <...>. Получила ли письма, в которых я тебе давал кое-какие практические советы в педагогической работе? Я здоров, бодр. Жаль, что не пришлось тебя видеть во время каникул. Но думаю, что в недалеком будущем увидимся, так как наши успехи на фронтах приближают нас к победоносному концу. Будь здорова, дорогая моя. Пиши. Твой папа» (Из письма Н. И. Богданова к Галине в Пудожское педучилище. 10.02.1943 г.) (САБ).

Имя перед собой пример отца, Галина Николаевна мечтала продолжить образование и в 1944 г. поступила в Карело-Финский государственный университет (КФГУ)¹ на историческое отделение историко-филологического факультета, который составили

¹ С 1956 г. — Петрозаводский государственный университет.

22 девушки и 6 юношей (Страницы истории 2005: 65). Учеба в университете была большим счастьем для студентов, одни из которых уже успели побывать на фронте, а другие — поработать в тылу. Как писала однокурсница Г. Н. Богдановой филолог А. Г. Хурмеваара, университет «нас принял и стал учить, хотя война еще продолжалась, многое было разрушено, многого не хватало. Радость приближения к любимому делу, жажда познания нового отодвигали от нас заботы и трудности иного порядка» (Хурмеваара 1969). В письмах к отцу на фронт Галина описывала подробности студенческой жизни:

«Здравствуй, дорогой папочка! Шлю я тебе свой горячий привет. Папочка, почему так долго нет от тебя писем? Я очень беспокоюсь. Уже 2-ой месяц как от тебя нет письма. С 17-го сентября занимаемся. На нашем факультете занятия начинаются в 3 часа и до 10 часов вечера. Во 2-ю смену хуже заниматься. На последней лекции чувствуется большая усталость. Больших изменений в университете нет, но кое-что есть новое. Аудитории оборудованы, во всех кабинетах есть столы, стулья и мы не ходим со стульями из кабинета в кабинет по окончании лекции, как это было в прошлом году. <...>. На днях будет студенческое собрание, на котором будет встреча студентов с ректором. Он приходил к нам в общежитие и очень возмущался, что у нас так плохо в общежитии. Живем пока с Шурой вместе¹. В комнате всего живет 7 человек» (26.09.1945 г.) (САБ).

«Папочка, извини, что долго не писала. Все было некогда. Конспектировала «Две тактики социал-демократической партии» и были семинары в это время по истории средних веков, основам марксизма и сегодня опять контрольная по английскому языку. Папочка, как мы были рады тому, что тебя могут скоро демобилизовать. Сейчас, как никогда, мы ждем тебя домой» (Из письма 15.12.1945 г.) (САБ).

«... Да, папочка, подходит экзаменационная сессия. В эту сессию у меня будет 3 зачета и три экзамена: по истории средних веков, психологии и по латинскому языку. Готовиться сейчас совсем некогда. Теперь мне еще дали общественную нагрузку, из ЦК комсомола — это проводить беседы среди молодежи о выборах. С 27/1 по 10/II у нас будут каникулы» (Из письма 30.12.1945 г.) (САБ).

Помимо отца, важным человеком старшего поколения, оказавшим влияние на профессиональное становление Г. Н. Богдановой, был Яков Алексеевич Балагуров (1904–1977) — выдающийся историк Карелии. В период с 1940 по 1952 год Я. А. Балагуров возглавлял кафедру истории СССР в Карело-Финском университете. По воспоминаниям Г. Н. Богдановой, он прочитал им «почти все курсы по истории СССР» (Страницы истории 2005: 66). Лекции Я. А. Балагурова отличались высоким методологическим и методическим уровнем. Он активно поддерживал перспективных молодых людей, проявлявших интерес к исследовательской деятельности. Одной из них была Г. Н. Богданова (Савватеев 2010). В газетной статье в честь 80-летнего юбилея своего наставника, Галина Николаевна писала: «Мне выпало большое счастье не только слушать лекции Якова Алексеевича в студенческие годы, но и много лет работать под его руководством в секторе истории Института языка, литературы и истории» (Страницы истории 2005: 36). Кроме Я. А. Балагурова, у историков первого послевоенного курса

¹ Дом Богдановых в Петрозаводске сгорел во время финской оккупации, и Галина Богданова проживала с младшей сестрой Александрой в студенческом общежитии.

преподавали фронтовики М. Г. Никулин и М. Н. Голицын, чьи лекции по политэкономии, диалектическому и историческому материализму, по воспоминаниям Г. Н. Богдановой, «отличались простотой, доходчивостью и эмоциональностью» (Страницы истории 2005: 66). В статье по случаю 50-летия окончания университета она с большой теплотой перечисляла и других преподавателей: И. И. Кяйвярйненена — декана и лектора по новой и новейшей истории; П. В. Иванова и его лекции по психологии и педагогике; преподавателей иностранных языков: ректора К. Д. Митропольского и А. С. Громова (латинский), М. Г. Ударцеву и Т. И. Зыкову (английский); профессоров Д. В. Бубриха и Д. П. Каллистова; преподавателей С. М. Маневич, В. Н. Травянову, Э. Э. Алексееву, А. А. Шпак, Е. С. Гардина, Т. В. Старостину, А. Л. Витухновского и других. «Всем им, — по ее словам, — была присуща интеллигентность, глубокое знание своего дела» (Страницы истории 2005: 66).



Рис. 4. Г. Н. Богданова с отцом Н. И. Богдановым.

Петрозаводск. Ноябрь 1955 г. Фотоателье. Личный архив И. Ю. Винокуровой

В июне 1949 г. Г. Н. Богданова с отличием окончила университет по специальности «история» и получила рекомендацию для поступления в аспирантуру. В сентябре того же года она была принята на работу младшим научным сотрудником сектора истории в ИЯЛИ, а в декабре, успешно сдав вступительные экзамены, поступила в целевую аспирантуру при ЛОИИ. Тема ее диссертации «Крестьяне Карелии во второй половине XVIII в.» была предложена ей сектором истории ИЯЛИ. Научным руководителем был назначен доктор исторических наук М. П. Вяткин, известный исследователь социально-экономических проблем народов России, помощь в работе оказывал также Я. А. Балагуров (Винокурова, Дубровская 2025: 36–37).

В апреле 1953 г. Галина Николаевна успешно защитила кандидатскую диссертацию. Это событие привлекло внимание ленинградских газет «Вечерний Ленинград» (Первая женщина-ученый 1953: 1) и «Смена» (Подготовка научных кадров 1953: 2), которые отметили, что диссертацию защитила «первая женщина-ученый народности вепс». Публикации в прессе обозначили важную веху не только в биографии Г. Н. Богдановой, но и важный момент в общественно-политической и культурно-исторической жизни вепсского народа. После продолжительного периода, когда вепсы нигде не упоминались, официальная пресса впервые сообщила о женщине-ученом вепсской национальности. Этот прорыв произошел вслед за другим значимым событием: за год до этого, 23 июня 1952 г., в Ленинградском университете ее отец, Н. И. Богданов, защитил первую в стране кандидатскую диссертацию, посвященную вепсскому языку, — «История развития лексики вепсского языка» (Винокурова 2024: 136). С середины 1950-х гг. в ИЯЛИ началось систематическое изучение вепсского языка и культуры.

Этапы профессионализации и тематика научных исследований

После окончания аспирантуры молодые кандидаты наук вернулись на прежнее место работы. М. Н. Власова была назначена на должность ученого секретаря прези-

диума Карельского филиала АН СССР, Г. Н. Богданова — младшего научного сотрудника в сектор истории ИЯЛИ под руководством Я. А. Балагурова. Следует отметить, что они были одними из первых женщин — кандидатов наук (Табл. 1) в преимущественно мужском по составу Институте, включающем 7 кандидатов исторических наук; 1 доктора и 4 кандидатов филологических наук (Савельев 2012: 347–402).

Таблица 1

Первые женщины — кандидаты наук ИЯЛИ Карело-Финского (Карельского) филиала АН СССР, защитившие диссертации в 1950-е гг.

Годы защиты диссертации	Историки	Этнографы	Языковеды	Фольклористы	Литературоведы
1951				Разумова А. П. (1911–2004)	
1952	Власова М. Н. (1925–2008)				
1953	Богданова Г. Н. (1925–2007) Веселовская О. И. (1898–1979)				
1954	Афанасьева А. И. (1927–2003)				
1955		Тароева Р. Ф. (1927–2009)			Хурмеваара А. Г. (1925–1999)
1956			Оллыкайнен В. М. (1919–2009)		

Составлено по: (Савельев 2012: 347–402).

Именно в этот период по всей стране началось массовое вовлечение женщин в научную сферу. Главной причиной такого явления стало демографическое положение, сложившееся в 1940–1950-е гг.: война унесла жизни множества ушедших на фронт мужчин, в том числе и научных сотрудников (Донцова 2018: 50–51).

М. Н. Власову и Г. Н. Богданову сразу же включили в авторский коллектив, который готовил к печати первый том обобщающего труда «Очерки истории Карелии» под редакцией В. Н. Бернадского, И. И. Смирнова и Я. А. Балагурова (Бернадский и др. 1957 Т. 1). Повседневная работа по подготовке «Очерков...» легла на плечи Я. А. Балагурова. Он стремился к тому, чтобы сплотить авторский коллектив, в составе которого было много молодых сотрудников и недавних аспирантов, и создать условия для продуктивной творческой деятельности (Савватеев 2010). В то время отсутствовали обобщающие монографии по истории Карелии, что создавало трудности для авторов, особенно для молодых специалистов. Подготовленные материалы подвергались рецензированию и многократно обсуждались на заседаниях сектора. Протоколы свидетельствуют, что большинство авторов, даже имея значительный научный опыт,

перерабатывали свои разделы в среднем по три раза после жестких коллективных обсуждений (*Винокурова, Дубровская* 2025: 35–36). Известный историк Карелии А. И. Афанасьева, в то время молодая сотрудница сектора истории, вспоминала об этой изнуряющей работе: «...Что греха таить — далеко не у всех, а в сущности ни у кого не получалось сразу то, что требовалось. Написанное приходилось переделывать, и не один раз. Редактор был неумолим, и даже слезы (случалось и так) на него не действовали. Но его слово было для нас непреложным законом» (*Савватеев* 2010).

В первом томе «Очерков» Г. Н. Богданова работала над подготовкой главы «Карелия во второй половине XVIII в.» и двух разделов главы «Карелия в период первой мировой войны и Февральской буржуазно-демократической революции в России (1914–1917 гг.)», а также составлением хронологической таблицы (*Бернадский* и др. 1957 Т. 1). М. Н. Власова занималась написанием главы «Карелия в годы Первой русской революции (1905–1907)» (*Бернадский* и др. 1957 Т. 1), а также трех параграфов главы «Советская Карелия в годы борьбы за создание фундамента социалистической экономики СССР (1926–1932)» во втором томе обобщающего труда (*Маишзерский* и др. 1964 Т. 2). Примечательно, что протоколы сектора истории, посвященные подготовке первого тома, не отразили отсутствия М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой на некоторых заседаниях, даже тех, которые совпали с важными событиями, происходившими в это время в их жизни, — рождением детей (НА КарНЦ. Ф.1. Оп. 4. № 279, 304, 330, 340). Видимо, серьезность порученного дела, боязнь подвести коллектив заставляли их на первый план ставить работу, а детей поручать своим матерям, занятым домашним хозяйством. Показательно в этом плане поздравление Марии Николаевне, написанное ее отцом, по случаю рождения второго сына, обнаруженное в семейном архиве:

«Поздравляем со вторым сыном, нашим внуком. От всего сердца — родительской души. Желаем быстрее поправиться, быть всегда здоровой, снова приняться за работу на благо нашей любимой Родины. Твои Папа и Мама. 3.03.57 г.» (СAB).

В дальнейшем научные траектории двух женщин-историков складывалась по-разному.

После подготовки «Очерков истории Карелии» Галина Николаевна планировала заняться темой и написанием монографии о крестьянах второй половины XVIII в. на основе кандидатской диссертации. Но ее желание расходилось с направлениями работы сектора истории, поскольку при выборе исследовательских тем приоритет отдавался истории советского периода (*Винокурова, Дубровская* 2025: 38). Как писала о подобных ситуациях Н. Л. Пушкарева, «в рассматриваемое время научные сотрудники в российских НИИ отнюдь не были “вольными художниками” <...>. Они должны были планировать свою работу строго в соответствии со спущенными «сверху» приоритетными, а на самом деле, единственно возможными темами. В этом контексте важны признания практически всех респондентов: выбирали темы *сами* и за них приходилось *бороться*» (*Пушкарева* 2014: 19). «Борьба за тему», как показывает пример Г. Н. Богдановой, не всегда сопровождалась победой (*Винокурова, Дубровская* 2025: 38). К сожалению, написание монографии о крестьянах XVIII в. так и осталось ее неосуществленной мечтой. Диссертация Галины Николаевны, основанная на обширном корпусе архивных источников, до сих является малоизвестным исследованием, раскрывающим различные аспекты повседневной жизни крестьян Карелии и историю отдельных сельских поселений (*Богданова* 1953).

В период с 1956 по 1964 г. Г. Н. Богданова, вместо написания монографии, участвовала в подготовке и составлении коллективных сборников документов «Борьба трудящихся Карелии за установление и упрочение Советской власти в Карелии» (*Машезерский, Славин* 1957) и «Карелия в период гражданской войны и иностранной интервенции. 1918–1920» (*Балагуров, Машезерский* 1964).

Значительное место в жизни Галины Николаевны занимала общественная деятельность. По ее воспоминаниям, «историки всегда вели не только основную, но и большую общественную работу: выступали с лекциями перед населением, со статьями в периодической печати, руководили теоретическими семинарами в учебных заведениях» (Страницы истории 2003: 66). Она являлась членом общества «Знание», выступала в роли пропагандиста от Горкома партии и уделяла значительное время чтению лекций для широкой публики. Лекторская деятельность и переживания по поводу невозможности заниматься выбранной темой обозначили поворот в ее жизненной траектории. Зарекомендовав себя как хороший лектор, ясно излагающий сложные темы, Г. Н. Богданова была приглашена на преподавательскую работу в Петрозаводский университет сразу же на должность доцента кафедры истории КПСС и проработала здесь более 20 лет до выхода на пенсию в 1986 г. (*Винокурова, Дубровская*, 2025: 38). Преподавательская деятельность значительно отличалась от работы в научном учреждении: лекции и семинары, руководство курсовыми и дипломными работами, прием экзаменов. Несмотря на это, Галина Николаевна не бросала научную работу. В приоритете кафедры истории КПСС также был советский период. Поэтому исследование проблем социально-экономического развития Карелии в первые годы советской власти, начатое в ИЯЛИ, стало центральным направлением дальнейших научных изысканий Г. Н. Богдановой. Итогом этой деятельности стала монография «На хозяйственном фронте. 1918–1920» (*Богданова* 1980).

Преимущественно по административному пути развивалась деятельность М. Н. Власовой. В 1962 г. она была назначена зав. сектором истории, а с марта 1965 г. до выхода на пенсию в 1988 г. являлась директором ИЯЛИ. М. Н. Власова вошла в историю ИЯЛИ как первая женщина-руководитель, возглавлявшая институт на протяжении 23 лет, что стало своего рода рекордом директорского правления (*Вавулинская* 2015: 131). Огромны ее заслуги в деятельности ИЯЛИ. В годы ее руководства институт пополнялся квалифицированными специалистами, защищавшими кандидатские и докторские диссертации.

В числе заслуг — развитие советско-финляндского научного сотрудничества. В частности, она сыграла ведущую роль в организации и проведении ряда исторических и междисциплинарных симпозиумов, которые открыли советским ученым возможность демонстрировать свои научные открытия за границей и изучать работы зарубежных коллег. Немаловажным фактором в установлении контактов стало отличное знание Марией Николаевной истории Финляндии и свободное владение финским языком, освоенным в аспирантуре (*Вавулинская* 2015: 131).

Её первая научная поездка в Финляндию состоялась в ноябре 1955 г. в составе делегации советских деятелей культуры. Визит делегации получил освещение в многочисленных финляндских газетах. Репортер одной из них с удивлением поинтересовался, почему «молодая всего лишь тридцатилетняя карелка» выбрала темой исследования события в Финляндии во время Всеобщей забастовки 1905 г. Ответ ее был официальным и лаконичным: в отношении рабочего движения, в том числе в

Финляндии, существует пробел в исследованиях. Однако складывается впечатление, что не только профессиональная сфера, но и семейное воспитание сыграли решающую роль в появлении у М. Н. Власовой интереса к истории рабочего движения. Ее отец, кто сам был частью раннесоветской истории Карельской республики, привил ей определенные взгляды и ценности, определившие в будущем занятия избранной темой (*Дубровская 2025: 65–66*).

Благодаря своему заслуженному авторитету как в России, так и за рубежом, Мария Николаевна получила международное признание. Она стала иностранным членом-корреспондентом Общества финской литературы и Исторического общества Финляндии, а также вошла в состав Советского комитета финно-угроведов и Национального комитета историков СССР. Кроме того, она возглавила советскую часть советско-финляндской рабочей группы по научному сотрудничеству в области истории (*Вавулинская 2015: 131*).

М. Н. Власова блестяще совмещала свою плодотворную научно-организационную деятельность с активным участием в общественной жизни. Назовем только некоторые ее высокие должности. С 1955 по 1959 гг. она являлась депутатом и зам. председателя Верховного Совета КФССР (КАССР), с 1966 по 1970 гг. — депутатом Верховного Совета СССР и членом постоянной комиссии Совета Национальностей по народному образованию, науке и культуре, членом Парламентской группы СССР; делегатом XXIV съезда КПСС. 17 лет она возглавляла Карельский комитет защиты мира, являлась членом республиканского совета по работе среди женщин, членом правления Республиканского общества по распространению политических и научных знаний (*Вавулинская 2015: 131–132*).

Несмотря на высокие посты, Мария Николаевна оставалась удивительно скромным и доброжелательным человеком, всегда откликавшимся на просьбы помочь, но не умеющим просить за себя.

Выход на пенсию М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой совпал с перестройкой, которая была временем оживления национальных движений в республике, периодом этнической мобилизации карелов и вепсов. Вновь заговорили о восстановлении письменности, преподавании карельского и вепского языков в школах, написании учебников и подготовке учителей. М. Н. Власова и Г. Н. Богданова были вовлечены в различные национальные мероприятия, проходившие в Карелии (*Винокурова, Дубровская 2025: 39–40*). Галина Николаевна застала второй период в истории возрождения вепсов и с радостью наблюдала, что начинания ее отца в 1930-е гг. получили продолжение и не были забыты. Она кропотливо собирала материалы о своем отце. К 100-летию со дня рождения Н. И. Богданова был подготовлен сборник статей о культуре и языке вепсов, посвященный его памяти, в котором Галина Николаевна выступила соавтором биографической статьи (*Богданова, Винокурова 2006: 35–74*). Этот сборник увидел свет незадолго до ее смерти и, как дорогая реликвия, до конца дней находился рядом с ней.

Перестройка и годы после нее стали для М. Н. Власовой и Г. Н. Богдановой тяжелым временем, когда рухнули прежние идеалы. Как и многие историки их поколения, они так и остались убежденными коммунистами, верными социалистическим ценностям. В интервью 2003 г. на вопрос: «Как Вы пришли в науку» М. Н. Власова дала ответ, который бы дали многие другие представители, как ее поколения, так и поколения ее отцов и учителей: «Если коротко, путь мне в науку открыла Советская

власть. В советские годы каждый молодой человек мог получить профессию по своему призванию <...>» (Жизнь в науке 2003). Такое же высказывание встречается в одной из статей их учителя Я. А. Балагурова: «Всем, чего я достиг, я обязан Советской власти» (Савватеев 2010).

Заключение

Таким образом, анализ биографических текстов в свете межпоколенческого подхода привел к выводу, что первые женщины-историки Карелии были во многом сформированы своей эпохой и советской системой, включая образование, комсомол и партию. Огромную роль в их становлении сыграли также примеры отцов и учителей — достойных представителей первого поколения советской интеллигенции, чьи корни уходили в рабоче-крестьянскую среду.

Проведенное исследование открывает большой потенциал для дальнейшего развития темы. Крайне важно продолжить работу по выявлению и изучению биографических материалов о женщинах-ученых — представительницах разных национальностей Карелии и в целом России, определить их вклад в науку и путь в научную среду. Результаты этой работы позволят исследовать гендерные проблемы, а также вопросы, связанные с историей образования и формирования отрядов национальной интеллигенции, а также с ее современным состоянием.

Источники и материалы

Балагуров, Машезерский 1964 — Балагуров Я. А., Машезерский В. И. (ред.). Карелия в период гражданской войны и иностранной интервенции. 1918–1920: Сб. документов и материалов. Петрозаводск: Карел. кн. изд-во, 1964. 648 с.

Богданова 1953 — Богданова Г. Н. Крестьяне Карелии во II половине XVIII века: Дис. ... канд. ист. наук / Акад. наук СССР. Ленингр. отд. Ин-та истории и Карело-фин. филиал. Л., 1953. 305 с.

Жизнь в науке — Жизнь в науке [Интервью с М. Н. Власовой] // Ленинская правда. 2003. 4 марта. [Беседу вел Ю. П. Власов, в недавнем прошлом — председатель Карельского комитета защиты мира и Карельского отделения Советского фонда мира].

Машезерский 1963 — Машезерский В. И. (отв. ред.). За Советскую Карелию (1918–1920). Воспоминания о гражданской войне. Петрозаводск: Карельское кн. изд-во, 1963. 535 с.

Машезерский, Славин 1957 — Машезерский, Славин Н. Ф. (ред.). Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии: Сб. документов и материалов. Петрозаводск: Госиздат Карел. АССР, 1957. 638 с.

НА КарНЦ — Научный архив Карельского научного центра РАН. Ф.1. Оп. 4. № 279, 304, 330, 340. Протоколы сектора истории ИЯЛИ.

САБ — Семейный архив Г. Н. Богдановой.

САВ — Семейный архив М. Н. Власовой¹.

Первая женщина-ученый 1953 — Первая женщина-ученый народности вепс // Вечерний Ленинград (В рубрике «День нашего города: Подготовка научных кадров»). 1953. № 91 (17.04).

Подготовка научных кадров 1953 — Подготовка научных кадров // Смена. 1953. № 92 (18.04).

Страницы истории 2005 — Страницы истории Петрозаводского государственного университета, 1940–2000 / Сост.-ред. М. И. Шумилов и И. П. Покровская. Петрозаводск: Изд-во Петрозав. гос. ун-та, 2005. 540 с.

¹ Материалы САВ находятся в Научном архиве КарНЦ РАН (НА КарНЦ РАН) в стадии приема.

Савельев 2012 — *Савельев Ю. В.* (отв. ред.). Ученые Карельского научного центра Российской академии наук: биографический словарь. Петрозаводск: Карельский научный центр, 2012. 419 с.

Хурмеваара 1969 — *Хурмеваара А.* Ты помнишь ли? Я помню все! // Петрозаводский университет. 1969. 6 июня.

Научная литература

Бернадский В. Н. и др. (ред.) Очерки истории Карелии. Петрозаводск: Гос. изд-во Карельской АССР, 1957. Т. 1. 430 с.

Богданова Г. Н. На хозяйственном фронте, 1918–1920. Хозяйственное строительство в Карелии в годы иностранной интервенции и гражданской войны. Петрозаводск: Карелия, 1980. 191 с.

Богданова Г. Н., Винокурова И. Ю. Николай Иванович Богданов: человек и ученый (к 100-летию со дня рождения) // Современная наука о вепсах: достижения и перспективы (Памяти Н. И. Богданова). Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2006. С. 35–74.

Вавулинская Л. И. Мария Николаевна Власова (к 90-летию со дня рождения) // Труды Карельского научного центра Российской академии наук. Гуманитарные исследования. 2015. № 8. С. 130–132.

Валькова О. А. Гендерная история науки в России. Начало // Научные ведомости БелГУ. Сер. История. Политология. 2019. Т. 46, № 3. С. 544–554. <https://doi.org/10.18413/2075-4458-2019-46-3-544-554>

Винокурова И. Ю. Николай Иванович Богданов: судьба вепсского ученого в историческом контексте // Ежегодник финно-угорских исследований. 2024. № 1. С. 130–139.

Винокурова И. Ю., Дубровская Е. Ю. Галина Николаевна Богданова: к 100-летию со дня рождения // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2025. Т. 47. № 2. С. 1–1. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2025/1143>

Донцова О. А. О роли женщин в российской науке // Вестник РФФИ. 2018. № 2 (98). С. 50–55.

Дубровская Е. Ю. Верность науке и общественное служение: к 100-летию со дня рождения Марии Николаевны Власовой // Ученые записки Петрозаводского государственного университета. 2025. Т. 47. № 6. С. 65–76.

Машезерский и др. (ред.) Очерки истории Карелии. Петрозаводск: Гос. изд-во Карел. АССР, 1964. Т. 2. 615 с.

Пушкарева Н. Л. Женщины-историки в России 1810–1917 годов // Вестник Пермского университета. История. 2012. Выпуск 1 (18). С. 228–245.

Пушкарева Н. Л. Первые российские женщины-ученые (опыт типизации индивидуальных человеческих стратегий) // Женщины в отечественной науке и образовании: Материалы конф., Кострома, 27–28 нояб. 1997 г. Иваново: Изд. центр «Юнона», 1997. С. 10–16.

Пушкарева Н. Л. «Огонь чужих мыслей и звуки других голосов»: женщины-историки в России 1900–1940 гг. // Российские женщины-ученые: наследие: по материалам Международной научной конференции «Столетию Великой русской революции: женские лица российской науки — наследие»: 7–8 ноября 2017 г. Москва. М: Янус-К, 2017. С. 120–131.

Пушкарева Н. Л. Общая линия жизни и репрезентация успешности в автобиографиях и автобиографических интервью женщин-ученых // Tractus Aevorum: эволюция социокультурных и политических пространств: сетевой научный рецензируемый журнал. 2014. Т. 1. № 1. С. 15–27. <http://ta.bsuedu.ru/ru/archive/29>

Савватеев Ю. А. Я. А. Балагуров: ученый, педагог, общественный деятель // Вопросы истории и культуры северных стран и территорий. 2010. № 1(9). С. 83–115 [электронный ресурс]. www.hcpncr.com

Сенькина Т. И. Забытые и неизвестные страницы истории фольклористики Карелии: очерки и материалы. Петрозаводск: Карельский научный центр, 2012. 216 с.

Смирнова Т. М. Просвещение среди вепсов Ленинградской области (1920–1930-е гг.) // Историко-культурное наследие вепсов и роль музея в жизни местного сообщества. Петрозаводск: Карельский научный центр, 2008. С. 112–121.

References

- Bernadskii, V. N., I. I. Smirnov, and Ya. A. Balagurov (eds.). 1957. *Ocherki istorii Karelii* [Essays on the History of Karelia]. Vol. 1. Petrozavodsk: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Karel'skoi ASSR. 430 p.
- Bogdanova, G. N. 1980. *Na khoziaistvennom fronte, 1918–1920. Khoziaistvennoe stroitel'stvo v Karelii v gody inostrannoi interventsii i grazhdanskoi voiny* [On the Economic Front, 1918–1920. Economic Construction in Karelia During the Years of Foreign Intervention and Civil War]. Petrozavodsk: Kareliia. 191 p.
- Bogdanova, G. N., and I. Yu. Vinokurova. 2006. Nikolai Ivanovich Bogdanov: chelovek i uchenyi (k 100-letiyu so dnia rozhdeniia) [Nikolai Ivanovich Bogdanov: Man and Scientist (on the 100th Anniversary of His Birth)]. In *Sovremennaiia nauka o vepsakh: dostizheniia i perspektivy (Pamiati N. I. Bogdanova)* [Modern Science on the Veps: Achievements and Prospects (In Memory of N. I. Bogdanov)], ed. by I. Yu. Vinokurova. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr. 35–74.
- Dontsova, O. A. 2018. O roli zhenshchin v rossiiskoi nauke [On the Role of Women in Russian Science]. *Vestnik RFFI* 2(98): 50–55.
- Dubrovskaya, E. Yu. 2025. Vernost' nauke i obshchestvennoe sluzhenie: k 100-letiyu so dnya rozhdeniya Marii Nikolaevny Vlasovoi [Loyalty to Science and Public Service: On the 100th Anniversary of the Birth of Maria Nikolaevna Vlasova]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 47(6): 65–76.
- Mashezerskii, V. I. (ed). 1964. *Ocherki istorii Karelii* [Essays on the History of Karelia]. Vol. 2. Petrozavodsk: Gosudarstvennoe Izdatel'stvo Karelskoi ASSR. 615 p.
- Pushkareva, N. L., 2012. Zhenshchiny-istoriki v Rossii 1810–1917 godov [Women Historians in Russia 1810–1917]. *Vestnik Permskogo universiteta. Istorika* 1(18): 228–245.
- Pushkareva, N. L. 1997. Pervye rossiiskie zhenshchiny-uchenye (opyt tipizatsii individual'nykh chelovecheskikh strategii) [The First Russian Women Scientists (An Attempt to Classify Individual Human Strategies)]. In *Zhenshchiny v otechestvennoi nauke i obrazovanii: Materialy konferentsii, Kostroma, 27–28 noyabrya 1997 g.* [Women in Russian Science and Education: Proceedings of the Conference, Kostroma, November 27–28, 1997], ed. by O. A. Valkova. Ivanovo: YunonA. 10–16.
- Pushkareva, N. L. 2017. «Ogon' chuzhikh myslei i zvuki drugih golosov»: zhenshchiny-istoriki v Rossii 1900–1940 gg. [“The Fire of Other People's Thoughts and the Sounds of Other Voices”: Women Historians in Russia 1900–1940]. In *Rossiiskie zhenshchiny-uchenye: nasledie: po materialam Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii «Stoletiyu Velikoi russkoi revolyutsii: zhenskie litsa rossiiskoi nauki — nasledie»: 7–8 noyabrya 2017 g. Moskva* [Russian Women Scientists: Legacy: Based on the Proceedings of the International Scientific Conference “Centenary of the Great Russian Revolution: Women's Faces of Russian Science — Legacy”: November 7–8, 2017], ed. by O. A. Valkova. Moscow: Yanus-K. 120–131.
- Pushkareva, N. L. 2014. General Life-Line and Representation of Success in Autobiographies and Autobiographical Interviews of Women-Academics. *Tractus Aevorum: e`volyuciya socio-kul'turny`h i politicheskikh prostranstv* 1(1): 15–27. <http://ta.bsuedu.ru/ru/archive/29>
- Savvateev, Yu. A. 2010. Ya. A. Balagurov: uchenyi, pedagog, obshchestvennyi deyatel' [Ya. A. Balagurov: Scientist, Teacher, Public Figure]. *Voprosy istorii i kul'tury severnykh stran i territorii* 1(9): 83–115. www.hepncr.com
- Senkina, T. I. 2012. *Zabytye i neizvestnye stranitsy istorii fol'kloristiki Karelii: ocherki i materialy* [Forgotten and Unknown Countries of the History of Folklore Studies in Karelia: Essays and Materials]. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr. 216 p.

- Smirnova, T. M. 2008. Prosveshchenie sredi vepsov Leningradskoi oblasti (1920–1930-e gg.) [Education Among the Vepsians of the Leningrad Region (1920–1930^s). In *Istoriko-kul'turnoe nasledie vepsov i rol' muzeya v zhizni mestnogo soobshchestva* [Historical and Cultural Heritage of the Vepsians and the Role of the Museum in the Life of the Local Community], ed. by M. L. Goldenberg. Petrozavodsk: Karel'skii nauchnyi tsentr. 112–121.
- Vavulinskaya, L. I. 2015. Mariya Nikolaevna Vlasova (k 90-letiyu so dnya rozhdeniya) [Maria Nikolaevna Vlasova (On Her 90th Birthday)]. *Trudy Karel'skogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Gumanitarnye issledovaniya* 8: 130–132.
- Valkova, O. A. 2019. Gendernaya istoriya nauki v Rossii. Nachalo [Gender History of Science in Russia. Beginning]. *Nauchnye vedomosti BeLGU. Seriya Istoriya. Politologiya* 46(3): 544–554. <https://doi.org/10.18413/2075-4458-2019-46-3-544-554>
- Vinokurova, I. Yu. 2024. Nikolai Ivanovich Bogdanov: sud'ba vepsskogo uchenogo v istoricheskom kontekste [Nikolai Ivanovich Bogdanov: The Fate of a Vepsian Scholar in a Historical Context]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* 1: 130–139.
- Vinokurova, I. Yu., and E. Yu. Dubrovskaya. 2025. Galina Nikolaevna Bogdanova: k 100-letiyu so dnya rozhdeniya [Galina Nikolaevna Bogdanova: On the 100th Anniversary of Her Birth]. *Uchenye zapiski Petrozavodskogo gosudarstvennogo universiteta* 47(2): 1–1. <https://doi.org/10.15393/uchz.art.2025/1143>

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ
2026. № 2
HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — *М. Ю. Мартынова*

Литературный редактор — *М. Ю. Мартынова*

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 22.05.2026 Формат 70 x 108/16
Усл.-печ. л. 37.54 Заказ № 2

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А