

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

**ВЕСТНИК
АНТРОПОЛОГИИ
HERALD OF ANTHROPOLOGY**



2026 № 3

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



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

ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

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

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

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

ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

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

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

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

Адрес редакции:

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

Контакты:

По вопросам этнологии, социокультурной антропологии

Мартынова Марина Юрьевна

martynova@iea.ras.ru

journal_of_anthropology@mail.ru

По вопросам физической антропологии

Васильев Сергей Владимирович

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

Этнография Урало-Поволжья

Куцаева М. В. Язык и этническая идентичность марийцев в местах их компактного проживания (по данным социолингвистических обследований 2024–2025 гг.)

7

Сафин Ф. Г., Амирова В. В., Фахрутдинов Р. Р. Общее и особенное удмуртских и марийских костюмов в зоне этнического взаимодействия (на примере Республики Башкортостан)

26

Ананьев А. А., Устьянцев Г. Ю. «Всё шиворот-навыворот»: семиотика и бытование «третьей свадьбы» в удмуртской культуре

48

Медведев В. В., Попов М. В. Понятие «доместикация» и конструирование доместицированного пространства (на примере этнографии чувашей)

59

Пискунов Т. В. Концепт макдональдизации в культуре питания современной мордвы

71

Воронцов В. С., Мартыненко А. В. Восприятие мигрантов студенческой молодежью Мордовии и Удмуртии

87

Православная антропология

Кириченко О. В., Мельников С. А. Роль православия в историческом пути русского народа

101

Грязнова Е. В., Попов Н. Н. Православная антропология и роль РПЦ в реализации ее основных принципов в преодолении духовного кризиса

123

Грязнова Е. В., Нестеров А. И. Актуальные социально-гуманитарные проблемы современности в рамках православной антропологии

137

Ethnography of the Urals–Volga Region

Kutsaeva, M. V. Mari's Language and Ethnic Identity in Areas of Their Compact Settlement (Based on Data from 2024–2025 Sociolinguistic Surveys)

Safin, F. G., N. V. Amirova, and R. R. Fahrutdinov. Common and Divergent Features of Udmurt and Mari Costumes in the Ethnic Contact Zone (The Case Study of the Republic of Bashkortostan)

Anan'ev, A. A., and G. Yu. Ustyantsev. «Everything is Upside Down»: Semiotics and the Reality of the «Third Wedding» in Udmurt Culture

Medvedev, V. V., and M. V. Popov. The Concept of “Domestication” and the Making of Domesticated Space (Evidence from Chuvash Ethnography)

Piskunov, T. V. The Concept of McDonaldization in the Food Culture of Modern Mordovia

Vorontsov, V. S., and A. V. Martynenko. Perception of Migrants by Students in Mordovia and Udmurtia

Orthodox Anthropology

Kirichenko, O. V., and S. A. Melnikov. The Role of Orthodoxy in the Historical Development of the Russian People

Gryaznova, E. V., and N. N. Popov. Orthodox Anthropology and the Role of the Russian Orthodox Church in Overcoming the Spiritual Crisis

Gryaznova, E. V., and A. I. Nesterov. Current Social and Humanitarian Problems Within the Orthodox Anthropology

Русскоязычные жители стран Европы

- Рязанова Э. Ф.* Сохраняя Россию в себе: ценностные ориентиры русских эмигрантов в современной Германии 150
- Мартынова М. Ю.* Русские в Сербии: сто лет в парадигме балканского гостеприимства 168
- Новик А. А.* Русская диаспора в Албании: климат, политика и перспективы на будущее 189
- Утамиши А. С., Мартынова М. Ю.* Формирование русскоязычной диаспоры на Кипре 208
- Степанов В. В.* Русские идут? Статистический опыт Чехии: численность и демография 219
- Степанов В. В.* Русские идут? Статистический опыт Чехии: образование и социальный портрет 243

Традиции и верования

- Бастрикина Е. С.* Влияние эпидемий и пандемий на визуальную культуру христианства: образы святого Христофора и Четырнадцати святых помощников 263
- Макеева В. И.* Античные представления о защите матери и ребёнка от злых сил 275
- Домрачев Д. С.* (Ре)конструируя друидизм: роль науки и технологий в процессе создания традиции 293
- Кагазежев Ж. В.* Адыгский (черкесский) бог грозы Шибле и анатолийский Тешуб: содержание и сравнение 313
- Новосёлова Е. В.* Андские гадательные практики в инкское и раннеколониальное время 323

Russian-Speaking Population in Europe

- Ryazanova, E. F.* Keeping Russia Within: Identity and Value Orientations of Russian Emigrants In Today's Germany
- Martynova, M. Yu.* Russians in Serbia: 100 Years Within the Paradigm of Balkan Hospitality
- Novik, A. A.* The Russian Diaspora in Albania: Climate, Politics, and Future Prospects
- Utamishi, A. S., and M. Yu. Martynova* Establishment of the Russian-Speaking Diaspora in Cyprus
- Stepanov, V. V.* Are the Russians Coming? Statistical Evidence from the Czech Republic: Population and Demographics
- Stepanov, V. V.* Are the Russians Coming? Statistical Evidence from the Czech Republic: Education and Social Profile

Traditions and Beliefs

- Bastrikina, E. S.* The Impact of Epidemics and Pandemics on the Christian Visual Culture: St. Christopher and the Fourteen Holy Helpers
- Makeeva, V. I.* Greco-Roman Conceptions of Mother and Child Protection Against Evil Forces
- Domrachev, D. S.* (Re)Constructing Druidry: The Role of Scholarship and Technology in the Making of Tradition
- Kagazezhev, Z. V.* Adyghe (Circassian) God of Thunder Shible and Anatolian Teshub: A Comparative Study
- Novoselova, E. V.* Andean Practices of Divination in the Inca and Early Colonial Times

Антропологическая мозаика. Молодежный взгляд

Самарина Т. Н. Репрезентация
образа танцовщицы в публикациях
русского журнала о восточном танце
«Ориенталь» (2005–2014 гг.) 338

Окулов Г. В. Культурное
посредничество в трансформационных
периодах: два случая из истории
Охотского района Хабаровского края 358

Онуфриенко Э. А. Гражданская
и региональная идентичности
жителей Краснодара (по материалам
этносоциологического исследования) 369

Баранов Д. С. Профессиональная
этика шамана-психолога: между
психотерапевтическим дискурсом и
трансперсональной онтологией 386

Журавлева А. В. «Праздники для себя»
в центральной Сардинии 400

Физическая антропология

Боруцкая С. Б., Васильев С. В.
Исследование однородности населения
греко-римского времени Файюмского
оазиса (Египет) по данным
остеометрии 412

Григорьева О. М. Восстановление
внешнего облика ардипитека
(*Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500) 436

Anthropological Mosaic: Young Scholars' Perspectives

Samarina, T. N. Representations of
Dancers in the Russian Dance Journal
«Oriental» (2005–2014 гг.)

Okulov, G. V. Cultural Brokerage in
Periods of Transformation: Two Cases
from the History of the Okhotsk District,
Khabarovsk Krai

Onufrienko, E. A. National and Regional
Identity of the Krasnodar Residents:
Ethnosociological Study

Baranov, D. S. Professional Ethics for
the Shaman-Psychologist: Navigating
Psychotherapeutic Discourse and
Transpersonal Ontology

Zhuravleva, A. V. Central Sardinia Feasts
or «Feasts for Ourselves»

Physical Anthropology

Borutskaya, S. B., and S. V. Vasilyev.
Intergroup Osteometric Variation in the
Greco-Roman Population of Fayum
Oasis, Egypt

Grigorieva, O. M. A Craniofacial
Reconstruction of *Ardipithecus*
(*A. ramidus* ARA VP-6/500)

ЭТНОГРАФИЯ УРАЛО-ПОВОЛЖЬЯ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/7-25

Научная статья

© М. В. Куцаева

ЯЗЫК И ЭТНИЧЕСКАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ МАРИЙЦЕВ В МЕСТАХ ИХ КОМПАКТНОГО ПРОЖИВАНИЯ (ПО ДАННЫМ СОЦИОЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ОБСЛЕДОВАНИЙ 2024–2025 гг.)

В статье представлены результаты социолингвистических обследований, проведенных автором в этнолокальных марийских сообществах Башкортостана, Татарстана, Свердловской и Кировской областей в 2024–2025 гг. Один из вопросов социолингвистической анкеты касался признаков, определяющих, по мнению респондентов, их принадлежность к этнической группе. Среди ключевых маркеров этнической идентичности наряду с корнями (рождение, семья) и культурой (соблюдение традиций, обычаев) респондентами был назван марийский язык. В работе на материале 400 интервью проводится сопоставительный анализ наличия или отсутствия данного маркера в зависимости от принадлежности респондента к той или иной этнолокальной группе, когорте и уровня языковых компетенций. Соотношение языка и этничности рассматривается в контексте текущих языковых ситуаций в марийских сообществах, идиомы которых находятся в стадии языкового сдвига. Кроме того, путем составления языковых биографий респондентов изучается влияние более частных факторов на определение роли языка в процессе этнической самоидентификации. В работе освещаются бытующие в отдельных марийских сообществах этнонимы в отношении лиц, не владеющих этническим языком; привлекаются дополнительные материалы, полученные в марийском сообществе московского региона. Делается вывод о том, что язык остается одним из символов конструирования марийской идентичности в большинстве исследуемых сообществ. Постулируется тезис о необходимости поддержания марийского языка в целях сохранения границ этнической группы и этнокультурного многообразия.

Ключевые слова: марийский язык, этническая идентичность, этнолокальные марийские сообщества, языковой сдвиг, преподавание марийского языка, традиционные носители, новые говорящие

Ссылка при цитировании: Куцаева М. В. Язык и этническая идентичность марийцев в местах их компактного проживания (по данным социолингвистических обследований 2024–2025 гг.) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 7–25.

Куцаева Марина Васильевна — канд. филол. наук, старший научный сотрудник отдела урало-алтайских языков, Институт языкознания РАН (Российская Федерация, 125009 Москва, Большой Кисловский пер., 1, стр. 1). Эл. почта: marina.kutsaeva@iling-ran.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>

*Исследование выполнено в рамках проекта FMNE-2025-0003, поддержанного Министерством образования и науки РФ.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/7-25

Original article

© Marina Kutsaeva

MARI'S LANGUAGE AND ETHNIC IDENTITY IN AREAS OF THEIR COMPACT SETTLEMENT (BASED ON DATA FROM 2024–2025 SOCIOLINGUISTIC SURVEYS)

The article presents the results of sociolinguistic surveys conducted by the author among ethno-local Mari communities in Bashkortostan, Tatarstan, the Sverdlovsk and Kirov regions in 2024–2025. One of the questions in the sociolinguistic questionnaire concerned ethnic identity. Along with roots (birthplace and family) and culture (observance of traditions and customs), our respondents identified the Mari language as one of the key markers of ethnic identity. Based on 400 interviews, the paper analyses how often the language was identified as one of the ethnic markers depending on the respondent's local ethnic group, age, and level of language proficiency. The relationship between language and ethnicity is examined in the context of the current linguistic situations in Mari communities, where idioms are undergoing a language shift. In addition, the study of the respondents' linguistic biographies makes it possible to examine the influence of more specific factors on the role of language in the process of ethnic self-identification. The paper highlights ethnonyms used in certain Mari communities to refer to individuals who do not speak the ethnic language, and draws on additional materials from the Mari community in the Moscow region. The author concludes that the ethnic language remains a symbol of Mari identity in most of the above-mentioned communities and emphasizes the importance of maintaining the Mari language in order to preserve the boundaries of the ethnic group and its ethnocultural diversity.

Keywords: *Mari language, ethnic identity, ethno-local Mari communities, language shift, Mari language in education, traditional speakers, new speakers*

Author Info: Kutsaeva, Marina V. — Ph.D. in Philology, Senior Researcher, Department of Uralic and Altaic languages, Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (Moscow, Russian Federation). E-mail: marina.kutsaeva@iling-ran.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-0112-2961>

For citation: Kutsaeva, M. V. 2026. Mari's Language and Ethnic Identity in Areas of Their Compact Settlement (Based on Data from 2024–2025 Sociolinguistic Surveys). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 7–25.

Funding: This work was supported by the Ministry of Education and Science of the Russian Federation under project FMNE-2025-0003.

Введение

Более полувека об идентичности говорят антропологи, географы, историки, философы, политологи, психологи, социологи. Исследования лингвистических аспектов идентичности появились в начале 1980-х гг., подлинный всплеск интереса к проблематике пришелся на 2000-е гг. (Edwards 2013: 2). Хотя *идентичность* имеет долгую

историю в качестве специального термина западной философии (Брубейкер 2012: 63), в настоящее время объемы дискурса об идентичности достигли новых высот ввиду роста населения, расширения доступа к коммуникационным технологиям, обеспокоенности относительно идентичности и сопряженных с ней аспектов, что обусловлено такими изменениями, как классовая и социальная мобильность, миграции, влияние глобальных СМИ, перекраивание национальных границ, *возвращение* религии в мировую политику (Jenkins 2014: 32–33). Популярность темы идентичности и как следствие — многообразие дефиниций и смыслов (см. обзоры в: Jenkins 2014: 17–19; Брубейкер 2012: 74–81) определяется тем, что, с одной стороны, идентичность является *категорией практики*, то есть категорией повседневного социального опыта, используемой «профанными» акторами, с другой стороны, — категорией анализа, удаленной от опыта и употребляемой социальными аналитиками (Брубейкер 2012: 69–70).

Разновидностью социальной идентичности выступает этническая идентичность. В западной научной литературе принято различать несколько подходов к изучению этничности: примордиализм, ситуационизм, конструктивизм (Винер 1998: 4–7; Тишков 2025: 29–34). В зависимости от исследовательской парадигмы этничность представляется *статичной* (примордиализм (эссенциализм)) или *динамичной* (ситуационизм, конструктивизм) и оперирует понятиями «этнической группы» и «этнической границы». В кадре менее популярного ныне, хотя живучего и стойкого (об этом см.: Брубейкер 2012: 16–17) примордиализма (эссенциализма), этнические группы и культуры взаимосвязаны, этническая идентичность имеет набор объективных оснований (категорий): язык, религия, общность происхождения и др. (Винер 1998: 5). В конструктивистском ключе, напротив, группы трактуются как построенные, случайные и неустойчивые, подчеркивается фрагментарность, эфемерность, разрушение твердых форм и границ (Брубейкер 2012: 24). Начиная с Ф. Барта, особое значение придается тому обстоятельству, что «этнические группы суть признаки, приписываемые и идентифицируемые самими акторами и, следовательно, обладающие свойством организовывать взаимодействие между людьми» (Барт 2006: 11; Jenkins 2014: 120–126). Кроме того, сторонников широко распространенного в наше время конструктивистского подхода отличает стремление «изучить процессы, способствующие появлению этнических групп и поддерживающие их сохранность» (Барт 2006: 11). Зарубежными исследователями предпринимались также попытки синтеза различных подходов к этничности — как представляется, главным достижением этих усилий стала демонстрация непротиворечивости вроде бы противоположных теорий в объяснении этничности (Винер 1998: 8–9).

Российская этнология в последние десятилетия стремится выйти за пределы эссенциалистского подхода: внимание к статическим характеристикам группы заменяется социально конструируемой трактовкой природы этничности в подвижных по составу контактирующих обществах (Баранова 2010: 24). С начала 1990-х гг. В. А. Тишковым был выдвинут тезис о множественной и дрейфующей этничности (Тишков 2025: 20). Российскими исследователями изложен свой взгляд на феномен этничности, предложена схема из трех разных подходов (примордиалистский, инструменталистский, конструктивистский), постулировалась идея воспринимать данные подходы как не взаимоисключающие друг друга, и, следовательно, допускалась возможность интеграции наиболее значимых аспектов существующих подходов в целостную теорию этничности на основе конструктивистского синтеза, обладающего чувствительностью к контексту (Тишков 2025: 26–31; Тишков 2023: 18–19).

В многообразии дефиниций этнической идентичности неизбежно возникает вопрос соотношения и даже противопоставления объективных (лингвистических, расовых, географических, религиозных, родовых и пр.) и субъективных признаков принадлежности к группе (об этом см.: *Bourdieu* 1991: 226; *Edwards* 2013: 158). Выделение вслед за Ф. Бартом такого аспекта, как *границы этнической группы*, представляется существенным с точки зрения освещения проблемы изменения ее компонентного содержания с течением времени, а также определения факторов ее сохранения — к примеру, изучение признаков, которые со временем исчезают или становятся не столь «заметными», в сравнении с теми, которые оказываются более «живучими» (*Edwards* 1994: 126). В разное время язык, наряду с другими параметрами группы, может выходить на первый план или временно терять первостепенное значение, превращаясь в дополнительный признак сообщества (*Баранова* 2010: 30).

Теория центральных ценностей культуры, сформулированная в (*Smolicz* 1981, цит. по: *Смолич* 2012: 403), оказывается полезной при осмыслении моделей сохранения, изменения и утраты языков меньшинств в полиэтническом обществе. Сущность теории заключается в том, что не все разнородные элементы (культурные ценности) являются одинаково важными для идентификации людей как членов группы. Некоторые из этих элементов могут быть вовсе утрачены, не подрывая стабильности группы. Утрата других, так называемых *центральных ценностей* (рассматриваемых Е. Смоличем как столпы, вокруг которых организуется вся социальная система группы и вся ее самоидентификация, — они же формируют сердцевину культуры группы и действуют как идентифицирующие ценности, имеющие символическое значение для группы и для участия в ней) может привести к ее ассимиляции доминирующей группой. Культурные группы различаются в рамках данной теории по тому, насколько они рассматривают свои языки как центральные ценности. В одних язык действует как мощный символ этнической идентичности, хотя на нем и не говорят. В других язык последовательно выделяется как главный носитель культуры, члены группы полагаются на него как на основную преграду против ассимиляции; считается, что культурное выживание зависит от сохранения «их» языка; язык является не просто средством общения или самовыражения, а символом этнической самоидентификации, определяющей ценностью, неременным условием «настоящего» членства в сообществе (*Смолич* 2012: 404–405).

В фокусе нашего исследования — марийцы, проживающие компактными группами за пределами административно-территориальных границ Республики Марий Эл в четырех регионах — Республиках Башкортостан и Татарстан, Свердловской и Кировской областях. О расселении марийцев и причинах формирования, в частности, вторичного камско-уральского ареала см. (*Сенеев* 1975: 21–45). Представители этнолокальных сообществ марийцев Башкортостана, Татарстана, Свердловской области принадлежат этнографической группе восточных марийцев. Значительной представляется роль религиозного фактора в формировании и сохранении этнической идентичности восточных марийцев (*Молотова* 2010: 92). Особенности формирования этнолокальных групп марийцев, сложившихся на территории современной Кировской области, подробно освещаются в (*Козлова* 1978: 286–340).

Согласно данным последних переписей населения (ВПН 2010; ВПН 2020) численность марийского населения снижается; констатируется уменьшение доли тех, кто заявил о владении марийским языком. Кроме того, наблюдается разрыв между указавшими владение марийским и теми, кто использует его в повседневном общении (ВПН 2020). Сохранность марийских идиомов вызывает, таким образом, беспокойство.

Исследователями миноритарных идиомов изучается влияние этнической идентичности на сохранение малого языка или отказ от него в пользу большого языка; более того, в ряде работ высказывается идея о возможности использования чувства этнической принадлежности для поддержания или сохранения исчезающего языка (Баранова 2010: 31). Цель статьи заключается в том, чтобы установить маркеры этнической идентичности марийцев, компактно проживающих за пределами Марий Эл, определить роль этнического языка в процессе формирования этнической идентичности и в сохранении (поддержании) границ этнической группы.

Материалы и методы

В 2024–2025 гг. автором были проведены социолингвистические обследования в отдельных районах Башкортостана (Мишкинский, Шаранский, Калтасинский), Татарстана (Кукморский, Агрызский), Свердловской (Ачитский, Артинский, Красноуфимский, Нижнесергинский) и Кировской (Кикнурский, Уржумский, Яранский) областей.

В обследовании использовался комплекс методов: анкетирование, глубинное и полуструктурированное интервью, наблюдение, документальная фиксация ответов, статистический анализ данных. Была разработана социолингвистическая анкета, содержащая несколько блоков, ключевыми из которых являются «Языковые биографии», «Актуальное использование языка (сферы и функции)», «Языковая лояльность». Интервью проводились индивидуально с каждым участником, длительность варьировала от 40 до 60 минут. Заключительные вопросы анкеты были сформулированы следующим образом: «Что вас делает марийцем?» и «Может ли, по вашему мнению, мариец быть без марийского языка?».

Материалом для статьи послужили ответы на указанные выше вопросы, собранные в результате 400 интервью в четырех регионах с компактным проживанием марийцев. В башкортостанскую часть выборки вошло 115 чел., татарстанскую — 82 чел., свердловскую — 101 чел., кировскую — 102 чел.

В проекте приняли участие учащиеся и педагоги школ (там, где эти школы еще функционируют), представители администрации, марийской традиционной религии, локальных СМИ, сотрудники сельских домов культуры, почтовых отделений, торговли, члены творческих коллективов, лица, занятые в сельском хозяйстве и на производстве, а также пенсионеры. Все опрошенные идентифицировали себя в качестве этнических марийцев. Большинство из них являются уроженцами обследуемых деревень, сел или поселков. Все участники опроса проживают в данных населенных пунктах на постоянной основе.

Результаты и обсуждение

Вопрос об основных признаках *марийскости* был открытым. Наиболее частотными стали ответы, относящиеся к самому факту рождения (*родители / родился здесь / предки*), языку (*марийский язык / мой родной язык / думаю на марийском*) и культуре (*традиции / обычаи / вера / песни*). В представлении опрошенных язык является одним из символов их этнической идентичности. Вместе с тем, как показывает анализ полученных данных по этнолокальным группам и возрастным группам, за марийским языком как признаком *марийскости* не закрепляется одинаковая фиксированная позиция: в одних случаях языку придается неизмеримо большее значение в процессе этнического самоопределения, чем в других (Табл. 1).

Таблица 1

Язык как один из символов этнической идентичности в выборках

когорта	Башкортостан			Татарстан			Свердловская обл.			Кировская обл.		
	I	II	%	I	II	%	I	II	%	I	II	%
12–20	25	19	76	18	12	67	22	14	64	2	0	0
21–30	5	3	60	6	3	50	4	4	100	2	1	50
31–40	14	8	57	7	5	71	7	3	43	5	2	40
41–50	14	13	93	12	8	67	10	3	30	12	5	42
51–60	23	14	61	12	7	58	21	9	43	22	8	36
61–70	24	15	63	14	10	71	18	11	61	39	17	44
71–80	9	5	56	11	8	73	16	5	31	18	6	33
81–89	1	1	100	2	0	0	3	2	67	2	0	0

*Принятые сокращения в таблице: I — количество респондентов в когорте, II — количество респондентов, указавших марийский язык в качестве маркера этнической идентичности

Прежде всего обращает на себя внимание неоднородность показателей в зависимости от принадлежности респондентов к тому или иному этнолокальному сообществу. Например, *язык* стабильно — в более половине случаев в каждой когорте — указан в качестве маркера этнической идентичности в башкортостанской выборке, тогда как в кировской роль языка заметно ослабевает. Здесь уместно эксплицировать актуальные условия функционирования этнического языка.

В Башкортостане сферы употребления марийского, в отличие от других регионов в фокусе исследования, наиболее разнообразны и включают семью (внутрисемейное бытовое и дружеское общение), сообщество (в том числе магазин, почта, транспорт, рабочий коллектив и др.), преподавание, культуру, религию, СМИ. В 2024–2025 учебном году 1384 чел. изучали марийский язык в Мишкинском районе в 23 школах, включая Полилингвальную школу в с. Мишкино. В Шаранском районе обучением марийскому охвачено 104 чел. в четырех школах, в Калтасинском — 182 чел. в пяти школах (Куцаева 2025а: 13). Кроме того, Башкортостан — единственный регион среди четырех, в котором марийский функционирует в сфере СМИ. В Нефтекамске издается региональная газета, в Мишкино и Калтасах выходят в свет две районные газеты. В Башкортостане действуют марийские вокальные и танцевальные коллективы, включая детские. В Мишкинском районе ведет работу Марийский историко-культурный центр; в селе имеется краеведческая библиотека с сектором по обслуживанию марийского населения Башкортостана. Марийский функционирует в сфере религии при проведении *кумалтыш* (молений) в *күсото* (священных рощах), активно бытует в обрядово-ритуальной системе (об этом см. Абукаева 2018; Устьянцев 2023).

Размышляя о своей *марийскости*, респонденты не всегда принципиально выделяли марийский язык, а, напротив, помещали его в привычный контекст своей повседневной жизни. «Ну вот соблюдаю религию свою, язык берегу, костюмы ношу,

говоря на марийском» (№ 3, Ж., 1959, Мишкинский район, РБ)¹. «Мозги на марийском, на родном языке. Потом пою на родном марийском языке. Думаю на родном марийском языке. Пляшу Вережку (танец восточных марийцев — М. К.) люблю *марийский*. Шутки марийские. Танцы, песни. Все обычай *марийский*» (№ 28, Ж., 1960, Калтасинский район, РБ). Отметим, что вовлеченные в *марийскую культуру* педагоги, культработники и др. почти всегда называли марийский: для них это динамичная, заметная в их повседневности сфера употребления языка. «У меня предки — марийцы. Бабушки, прабабушки, родители. В марийской деревне выросла. Владею марийским языком, пою на марийском языке. Обряды, обычаи — всё соблюдаю. Это мне от бабушки, от мамы. И если у нас в районе проходят марийские мероприятия, я участвую, сценарии пишу, — и это всё на марийском языке» (№ 30, Ж., 1978, Калтасинский район). Вместе с тем респонденты, далекие от культмассовых мероприятий, могли и не упомянуть марийский вовсе, см. когорту 71–80, где зафиксированы максимально низкие для этой выборки показатели. Часто они определяли свою идентичность через принадлежность месту (*родился и живу в марийской деревне*). Согласно данным их языковых биографий, они являются активными носителями марийского. Как известно, «когда язык является средством ежедневного общения, его носители не задумываются о своем отношении к нему» (Агранат 2016: 44).

Среди тех, для кого принадлежность к группе подразумевает язык, немало молодежи. В основном это учащиеся марийских классов. Те, кто не изучают марийский в школе, преимущественно марийский не называли. Присутствие марийского в сфере образования, несомненно, влияет на выбор марийского в качестве одного из символов идентичности подрастающего поколения (ср. с результатами в других регионах). О проблемах с преподаванием марийского, сокращении количества учащихся, закрытии школ в кадре *оптимизации* образования см. (Куцаева 2025в: 55–57).

Наконец, учитывая богатую диалектную палитру марийского языка, подчеркнем следующее: локальные марийские идиомы служат ярким маркером этнолокальной идентичности. «Мне здесь говорят: “Ты марийка, но не наша марийка”. У меня речь другая по сравнению с Шаранским районом. Со временем что-то научилась, здесь просто татарских слов много. А когда я домой приезжаю к маме, она говорит: “Опять по-своему разговариваешь”. Некомфортно мне. Здесь уже понимают меня, что я иногда могу мишкинские слова. А там немного смеются» (№ 7, Ж., 1975, Шаранский район, РБ).

В Татарстане в обследованных районах — Кукморском и Агрызском — за марийским языком закреплён почти схожий набор доменов, что и в Башкортостане, за исключением СМИ (Куцаева 2025а: 16–17). Марийский является предметом изучения в школах, при этом проблемы, связанные с преподаванием родных языков, являются в какой-то мере общими с Башкортостаном (Куцаева 2025б: 348, 352). 12 из 18 школьников в выборке считают этнический язык необходимым атрибутом их идентичности. Для подростков марийский язык существует, однако, не сам по себе, а в плотной связке с участием в марийских мероприятиях и общей этнокультурной активностью. «Мариец — то, что разговариваю на нем. Хожу в ансамбль, участвую в марийских конкурсах» (№ 3, М., 2010, Агрызский район, РТ). «Это значит то, что ты

¹ Здесь и далее в тексте в скобках приводятся: номер анкеты, пол респондента, год рождения респондента, район обследования, регион обследования. Принятые в скобках сокращения: РБ — Башкортостан, РТ — Татарстан, СО — Свердловская обл., КО — Кировская обл.

говоришь на марийском языке, играешь на музыкальных инструментах, танцуешь на марийских песнях, поешь марийские песни. Короче, всё знаешь о марийском» (№ 31, М., 2010, Кукморский район, РТ). Для представителей старших когорт в выборке это еще и глубокая связь языка с прошлым народа. «Наверное, сама принадлежность к марийцам — у меня вот корни марийские. У каждого народа, конечно, своя глубокая история, и у марийцев в том числе. Язык. Песни. Танцы. Обряды. И то, что мы, наверное, я этим даже горжусь, что мы не отказались от своей веры. Вот да, кто-то крестился, а мы... я этого не делаю. Потому что считаю, что раз мои родители были некрещенные, мои дедушки, мои прадедушки, я должна эту веру до конца донести. Вот я этим горжусь. Креститься я не собираюсь: я не могу предать веру своих родителей» (№ 36, Ж., 1970, Кукморский район, РТ). В зарубежных исследованиях по ревитализации миноритарных языков большое внимание уделяется связи языка и культуры (Fishman 1991: 7–9, 20–24; Grenoble 2021: 12–17), и в этом смысле отношение языка и культуры, *бытование-языка-в-культуре* (Fishman 1991: 17) вполне осознается и самими носителями языка.

В Свердловской области были обследованы несколько районов. Марийский используется в семейно-бытовой, дружеской сферах общения, в сообществе (почта, магазин, транспорт, рабочий коллектив) в неформальном общении преимущественно лицами средних и старших когорт. По нашим данным, средний пороговый возраст говорящих в уральской выборке — от 30 — 35 лет, ср. башкортостанские сообщества — от 15 лет (Куцаева 2025а: 15, 24). Языковая ситуация в этнолокальных сообществах в целом менее благоприятная, чем в марийских сообществах Башкортостана или Татарстана. Более того, ситуация с функционированием марийского в сфере преподавания в Свердловской области крайне неоднородная (Куцаева 2025а: 19–22). В регионе, однако, ведется активная работа по сохранению локального этнокультурного наследия. Марийский является также языком религии: имеются две священные рощи, одна из которых, близ с. Юва, была возрождена в 2020 г. Марийский активно бытует в обрядовой сфере, обычаи *на марийском* поддерживаются в основном женщинами старше 50 лет в выборке.

В свердловской выборке роль марийского ослабевает сразу в нескольких когортах. Анализ языковых биографий представителей групп 31–40, 41–50, 51–60 позволил выявить следующее: в 1970-х гг. в регионе была распространена практика воспитания детей и подростков в школах-интернатах (Ачит, Михайловск). В интернат направляли детей из многодетных и малообеспеченных семей. Но были и прагматические цели: родители-марийцы, слабо владеющие русским, стремились устроить ребенка в такое учреждение, даже если оно имело статус коррекционной школы: «родители думали, что если он (ребенок — прим. М. К.) чисто и хорошо научится разговаривать на русском языке, то и себе лучший кусок солнца достанется» (цитата приводится в Куцаева 2023: 69–70). Такие респонденты неоднократно подчеркивали, что не умеют *читать и писать по-марийски*, поскольку не изучали марийский язык в школе. Кроме того, в регионе с 1990-х гг. была и другая практика: марийцы активно брали на воспитание в собственную семью детей-немарийцев из приютов. Это существенным образом, хотя и не всегда (см. Куцаева 2023: 72–73), влияло на внутрисемейные речевые практики, смещая акцент в сторону русского языка. В более старших когортах есть и те, кто родился в этнически смешанном браке, воспитывался вне марийского сообщества и лишь спустя годы стал его частью. Доля межэт-

нических браков с русскоязычными, а также миграций в крупные промышленные центры в целом выше в свердловской выборке. Наконец, любопытными представляются результаты в младшей когорте: марийский вроде бы сохраняет свое положение, как и в других рассмотренных выше выборках. Подростки, изучающие язык, литературу и приобщенные к марийской культуре, чаще других указывали марийский. Тем не менее их декларативные утверждения об идентичности коррелируют с общей языковой ситуацией. «Марийцем меня делает память прошлая. Интуитивно понимаю половину слов» (№ 6, М., 2009, Артинский район, СО). «Марийцем меня делают марийские слова, марийские танцы в клубе, ну разговоры с родными на марийском» (№ 15, М., 2014, Артинский район СО).

В Кировской области языковая ситуация представляется неоднородной, но одинаково тревожной. Пороговый возраст говорящих на марийском приближается в Кикнурском районе к 50–55 годам, в Яранском — к 45. Марийский используется в бытовом семейном и дружеском общении — главным образом старшим поколением, функционирует в сфере культуры (имеется ряд коллективов с марийской программой). Функционирование марийского в качестве языка обучения и предмета изучения в этих районах было приостановлено еще в 1940-х гг. Несмотря на попытки возобновить преподавание в 1990-х гг., марийский язык *не прижился* надолго в школах даже в форме факультатива (о препятствиях этому см. (Куцаева 2025а: 26–27). В Яранском районе функционирует теле- и радиовещание из Йошкар-Олы. Марийский бытует в обрядовой сфере, фрагментарно — в сфере религии: в некоторых местах Яранского и Уржумского районов до недавнего времени отдельными лицами проводились семейные моления. В выборке отмечены случаи, когда с уходом из жизни старших мужчин в роду *роицу закрывают*, семья обращается в православие, посещает храм, и функционирование марийского в религиозной сфере прекращается.

Язык как маркер этнической идентичности в кировской выборке ослабевает во многих когортах в сравнении с результатами в свердловской. Но даже когда респонденты декларируют язык в качестве базового признака их *марийскости*, мы можем констатировать отличия от других этнолокальных групп (курсивом в цитатах выделено нами). «Ну, язык, прежде всего марийский — он *остался* во мне, а обычаев каких-то чтобы... (нет — прим. М. К.)» (№ 3, Ж., 1950, Кикнурский район, КО). «То, что я *хотя бы понимаю* марийский язык. Живу и родился» (№ 4, М., 1988, Кикнурский район, КО). «Самое первое, наверное, — это уметь разговаривать на языке. Я вот *частично умею*» (№ 31, М., 1996, Уржумский район, КО). «Что-то я *все равно понимаю и знаю* в марийском языке» (№ 23, Ж., 1985, Ж., Уржумский район, КО).

Идентификация — базовый когнитивный механизм, который используется как на индивидуальном уровне, так и на коллективном. Этот процесс является основополагающим для организации социального мира: мы знаем, кто есть кто и что есть что (Jenkins 2014: 14). Групповая идентичность является продуктом коллективного *внутреннего определения*. В наших взаимоотношениях со значимыми *другими* мы опираемся на идентификации тождества и различия, и, таким образом, создаем групповые идентичности. В то же время наше сознательное членство в группе идентифицирует других и создает с ними взаимосвязи (Jenkins 2014: 107). Коллективное внутреннее определение есть *групповая идентификация*, коллективное внешнее определение — категоризация. При этом групповая идентификация не существует в вакууме, она идет рука об руку с категоризацией. А значит — коллективные иден-

тичности следует изучать исходя из допущения, что они создаются одновременно групповой идентификацией и категоризацией (Jenkins 2014: 111–112). О роли государства как мощного идентификатора см. (Брубейкер 2012: 133–136), о внедрении категорий см. (Bourdieu 1991: 223).

Респондентам был также задан вопрос о том, может ли мариец быть без мариинского языка (Табл. 2). Таким образом, фокус сместился на групповую идентификацию и роль языка в ее конструировании.

Таблица 2

Роль языка в конструировании групповой идентичности (в % по выборкам)

Регион	Бывает ли мариец без мариинского?			
	Да	Не совсем	Нет	Не знаю
Башкортостан	8	25	52	15
Татарстан	7	28	49	16
Свердловская обл.	17	28	37	18
Кировская обл.	26	32	34	8

Среди тех, кто полагает, что мариец не может считаться мариинцем без знания мариинского, по результатам опроса лидируют Башкортостан и Татарстан. Это убеждение разделяют опрошенные в разных когортах, в том числе младших: «Я не считаю их мариинцами уже. Ну они же разговаривают только на русском» (№ 35, М., 2007, Мишкинский район, РБ). «Вот в костюм можно нарядить и татарина, и он может быть как мариец, похож вроде бы. Но если не знать языка — вписываться в сообщество не сможет все равно» (№ 11, М., 2008, Кукморский район, РТ). «Не сможет, потому что общаться, допустим, в магазине с продавщицей, с соседями. Они вот часто на мариинском спрашивают» (№ 7, Ж., 2012, Агрызский район, РТ). В свердловской выборке в младшей когорте из 22 чел. лишь четверо опрошенных полагают, что мариинцу крайне важно знать мариинский.

В группе тех, кто разделяет мнение о необходимости для мариинца знать мариинский язык, во всех когортах немало пожилых респондентов, включая кировскую выборку. «Это вот которые принудительно представляются на мариинских концертах — они незаконно будут числиться мариинцами» (№ 31, М., 1966, Кикнурский район, КО). «Как мариец без мариинского? Это что — как русский без русского?» (№ 37, М., 1960, Кикнурский район, КО). Респонденты, выросшие в мариинской деревне, в мариинском языке, в то время, когда его позиции были крепкими и устойчивыми, могут быть определены в качестве *традиционных носителей* языка.

Примечательно, что в этой группе есть также некоторое количество так называемых *новых говорящих* — главным образом в средних когортах во всех выборках. Языковые биографии новых говорящих не соответствуют профилю *прототипических носителей*: воспитание на мариинском языке, обучение на мариинском в начальной школе, изучение мариинского, проживание в сообществе. Вследствие миграций в детстве или рождения в этнически смешанном браке, где доминировал русский

язык, они имели небольшой контакт (или вовсе не имели) с марийским в семье или сообществе, однако стремятся стать активными пользователями языка. В языковом сообществе *традиционные носители* и *новые говорящие* занимают полярные позиции. Положение традиционных носителей подкрепляется идеологиями аутентичности и легитимности, помещая их на вершине иерархической структуры. Новые говорящие (новые носители) находятся на крайней периферии. Они склонны нарушать социокультурные профили *воображаемого идеального носителя* и нередко выходят за рамки того, что считается правильным, аутентичным, допустимым использованием языка, имплицитно бросая вызов распространенным в сообществе представлениям относительно того, какими должны быть говорящие на том или ином языке и какими должны быть их речевые практики (Smith-Christmas et al., цит. по Куцаева 2021: 29). Новые говорящие — чрезвычайно важная категория, активно обсуждаемая в социолингвистической литературе в рамках вопросов по ревитализации миноритарных языков. Кроме того, исследования новых говорящих актуальны и для смежных дисциплин, они выявляют сложные проблемы идентичности и языковых идеологий, затрагивающих легитимность, авторитет и аутентичность (Jaffe 2015: 21). Полученные результаты свидетельствуют о том, что в попытках отвоевать право на использование марийского новые говорящие солидаризируются с традиционными носителями: марийцу необходим марийский язык.

В марийских сообществах бытуют этнонимы в отношении марийцев, не владеющих этническим языком. Среди выходцев из Марий Эл нами было зафиксированы следующие: *марий ватын руш ўдыржӧ* (русская дочка марийской женщины), *марий ватын руш эргыже* (русский сын марийской женщины) (Куцаева 2021: 7). В Башкортостане распространен *аракма мари* (недозревший, бесплодный мариец). «Аракма мари — это вот молодое поколение. Мой зять мишкинский. Он по-русски разговаривает. Все смешалось, наверное. Много я таких встречала, которые страдают. Жили где-то там, далеко от родины. Миграция какая-то была. Раньше же большая миграция была в Казахстан, сидели на своей целине. Вот оттуда они приезжают» (№ 4, Ж., 1962, Шаранский район, РБ). «Аракма мари — не настоящие марийцы. Русско-марийские. Ну аракма мари — это как мои внуки. Марийский одно слово скажет, потом русский, вот и аракма мари. Если научатся, станут настоящими» (№ 53, Ж., 1965, Мишкинский район, РБ). В Татарстане и Свердловской области в отношении не владеющих этническим языком марийцев используется *пелеруш* (наполовину русский), в развернутом варианте — *пелемари-пелеруш* (наполовину мариец — наполовину русский). В Кировской области используется *марирус/марируш*. Приведенные выражения в большинстве случаев являются пейоративами. В московском марийском обследовании автор столкнулся с тем обстоятельством, что выборка в первом поколении обосновавшихся в Москве заметно превышала выборку во втором (100 vs 6). Основной причиной отказа предоставить для интервью контакты своих детей, родившихся в марийской семье в Москве, было незнание ими этнического языка: «Он русский. Он не знает марийского языка». Таким образом, при интеграции в марийское языковое сообщество владение марийским оказывается ключевым.

В группе опрошенных, полагающих, что марийцы могут быть и без марийского языка, замечен перевес кировских и свердловских. Это объясняется в том числе сложившейся языковой ситуацией в этих сообществах и фактическим прекращением или сокращением межпоколенческой передачи этнического языка. Респонденты нередко

апеллируют к городским марийцам, проживающим в Екатеринбурге, Нижнем Тагиле, Кирове и других крупных городах. Они остаются марийцами, потому что их родители — марийцы. К таким же *марийцам без марийского* нередко причисляют и собственных внуков, не владеющих марийский языком. «Может. Наши дети, которые в городах живут. Дети-то еще понимают, но говорить — не говорят, а вот внуки — городские. Детей-то не учили мы сами, это уже естественно было тогда» (№ 33, Ж., 1962, Кикнурский район, КО). К таким марийцам старшее поколение относит молодое в своем локальном сообществе. «Я говорю, после девяностых у нас, считай, в основном все такие. Марийцы — вот мать и отец, а сам — бельмес» (№ 13, М., 1954, Уржумский район, КО). «Так сейчас и есть молодежь. Марийцы без марийского языка. Родители — марийцы чистые. Некоторые надевают костюм марийский. Язык-то важно, но не получается у нас... это же моментально обрусилась» (№ 52, Ж., 1946, Ачитский район, СО).

Определенный исследовательский интерес представляет и третья — довольно многочисленная — группа. Здесь результаты схожи примерно во всех выборках. Опрошенные допускают возможность, что марийцы без марийского могут быть марийцами, «но не совсем». «Ну, если они тут живут и понимают, но не умеют разговаривать, можно сказать, что они отсюда марийцы. Но все равно это не полные марийцы» (№ 35, М., 2007, Мишкинский район, РБ). «Ну как бы да, может. Но на мой взгляд, как бы неполноценно» (№ 58, М., 1986, Мишкинский район, РБ). «Не совсем. Без марийского он теряет самоуверенность: потому что он умеет танцевать на марийском, но слов совсем не знает» (№ 31, М., 2010, Кукморский район, РТ). Действительно, как показано на материале других языков, например, бретонского, для самоощущения носителей, их внутреннего чувства этничности знание языка оказывается важным, даже если в сообществе отсутствует убеждение в том, что знание языка необходимо (Hoare, цит. по Баранова 2010: 29–30). Судя по результатам в третьей группе, марийцы во всех этнолокальных сообществах осознают сложность и многомерность текущих языковых ситуаций.

На современном этапе многие этнолокальные сообщества переживают языковой сдвиг, то есть постепенную замену в жизни членов сообщества одного языка на другой, часто — ввиду существенных различий в престиже и уровне государственной поддержки двух и более вовлеченных в контакт языков, а значит и явных различий в использовании этих двух языков носителями (Дориан 2012: 382). Факторы, влияющие на языковой сдвиг, включают урбанизацию, глобализацию, социальное и культурное расслоение (Grenoble 2011: 33–35). Среди основных факторов, обуславливающих языковой сдвиг, выделяют прагматизм и культурную позицию. Люди сохраняют приверженность своему языку, пока экономические и социальные условия этому благоприятствуют, в противном случае они переходят на большой язык. Однако, как представляется, существует также склонность культуры, некая культурно-историческая предрасположенность, благоприятствующая или препятствующая сохранению языка (Дориан 2012: 386), см. также (Смолич 2012: 404). В качестве примера Н. Дориан приводит исследование, посвященное сохранению языка и идентичности в двух группах южноамериканских индейцев. Одной группе удалось сохранить свою идентичность и язык, выполняющий вместе с религией разделяющую и объединяющую функцию. Другая группа утратила в итоге свою особую социальную структуру и стала неотличимой от других венесуэльцев (Дориан 2012: 386–387).

Уроженцы Башкортостана, Татарстана, Свердловской области в сравнении с выходцами из Кикнурского района Кировской области упоминали живую традицию бытова-

ния марийского в обрядовой сфере. Они же подчеркивали связь языка и традиции — культурной и религиозной. «Мне кажется, что все эти обычаи и традиции он не будет соблюдать, если марийский не будет знать» (№ 4, Ж., 1977, Красноуфимский район, СО). «А как ты можешь эти традиции соблюдать, если ты не знаешь языка, если вся суть традиции заключается в языке — вот в этих определенных словах? Если ты носитель языка, ты знаешь марийский язык, тебе будет спокойнее, попроще в традиции» (№ 46, Ж., 2003, Калтасинский район РБ). В Кировской области, где процесс языкового сдвига был запущен еще со второй половины 1970-х, респонденты полагают, что обращение к предкам, широко распространенное в марийской традиции, допускается на русском языке — достаточно лишь прибавить марийское *шужо* (пусть дойдет — прим. М. К.). «Я сына учу: “Всё вот, выходи на утреннюю зорьку там. Говори эти хотя бы главные слова-то, чтобы на марийском”. Обращение на марийском. А остальное-то пусть на русском — просить больше» (№ 10, Ж., 1960, Яранский район, КО). Представители восточных марийцев в выборке, большинство из которых до сих пор придерживаются традиционной веры, считают, что это невозможно. «Мариец без языка — не совсем уж мариец получится. Молебен же на своем языке говорится! Им же потом придется, не зная языка, этот молебен читать, не понимая смысла этих слов. Там же в каждое слово надо душу вкладывать. Это же не просто слова молебна, тут же из уст в уста передается. Это сейчас уже начали писать, а раньше же из уст в уста. Слушаешь, что старшие говорят, и запоминаешь. Как бы их душа передается словами через тебя уже. И ты еще свою душу туда вкладываешь» (№ 2, М., 1970, Кукморский район РТ). «Как же без языка — никак. Он же не может даже высказать свои желания, свои просьбы к Богу, обращения к Богу. У него уже ничего не будет. Это мысленное только общение. И если даже какие-то чувства хочется высказать, а как выскажешь, если этим языком не владеешь» (№ 28, Ж., 1954, Кукморский район, РТ). Здесь же уместно вспомнить слова Дж. А. Фишмана о связи языка и культуры в широком смысле: огромные пласты культуры выражаются и реализуются посредством языка, с которым эта культура традиционно ассоциировалась; эта связь настолько тесная, что для тех, кто изучал их на языке оригинала, в переводе они не имеют того же *вкуса, очарования, магии, ассоциаций и воспоминаний* (Fishman 1991: 24).

Наконец, уроженцы Кикнурского района Кировской области нередко подчеркивали, что они не похожи на *других марийцев*, поскольку отличается прежде всего их идиом. «И я могу сказать, что мы говорим на таком диалекте, который вообще... нигде нету, ну... его официально не изучали, и когда наши люди едут в Йошкар-Олу, где литературный марийский, ну... вот им говорят, что вы уже не марийцы. “Вы еще не русские и уже не марийцы — кто вы такие, вы уже сами не знаете!”. То есть ни на марийском, но и не русском говорите» (Куцаева 2024: 28). Участники текущего опроса вполне осознают свою ассимиляцию. «Уже обрусел — как и все здесь» (№ 12, М., 1961, Кикнурский район, КО). «Мы как бы уже предаем свой язык здесь» (№ 22, Ж., 1972, Кикнурский район КО). «Да мы уже ничем не отличаемся от русских. В целом, по быту это неотличимо других. Наверное, если только так смотреть, то только этим языком. Что говорим пока что» (№ 25, М., 1953, Кикнурский район, КО). Марийцы этого района определяют себя как *русковатые, смешанные, нечистые, ненастоящие* марийцы. В их представлении *настоящие марийцы* сохраняют более аутентичные традиции, язык, религиозные воззрения, в то время как *ненастоящие* почти полностью ассимилировались и утратили веру предков. «С русскими

всё одинаково у нас. Мы наполовину стали как русские, потому что здесь всё на русском» (№ 40, М., 1964, Кикнурский район, КО).

Марийцам Прикамья и Приуралья, несмотря на существенное влияние православия и ислама, удалось сохранить традиционные верования. Они пронизывали все стороны их духовной и материальной культуры, определяли самобытность, способствовали укреплению этнической идентичности (Молотова 2010: 81). Известно, что в некоторых случаях фактором неожиданно устойчивого сохранения языка при прочих неблагоприятных обстоятельствах являлся религиозный (Dorian 1998: 16). В условиях языкового сдвига использование марийского в сакральной функции в тех этнолокальных сообществах, где марийский является языком религии, например, в сообществах восточных марийцев, способно стать одним из факторов ревитализации этнического языка (Куцаева 2026: 59; Куцаева 2025а: 23–24).

Заключение

В результате социолингвистических исследований в марийских сообществах Башкортостана, Татарстана, Свердловской и Кировской областей было установлено, что марийский язык является одним из ключевых маркеров этнической идентичности наряду с «рождением» (родина, корни, родители, предки) и «культурой» (знание традиций, соблюдение обрядов). Роль языка в формировании этнической идентичности обусловлена, среди прочего, принадлежностью этнолокальному сообществу (Башкортостан, Татарстан, Свердловская область / отдельные районы Кировской области), возрастом респондента (пожилые респонденты / средний возраст / молодежь) и уровнем владения этническим языком (традиционные носители / новые говорящие).

Показатели языка как маркера этнической идентичности были рассмотрены также в контексте текущих языковых ситуаций в марийских сообществах, переживающих в той или иной степени языковой сдвиг: относительно благополучная ситуация в Башкортостане и Татарстане, менее благополучная — в Свердловской области, довольно тревожная — в отдельных районах Кировской. Для всех сообществ характерно нарушение механизма межпоколенческой передачи этнического языка, включая относительно благополучные.

В условиях языкового сдвига в миноритарных сообществах появляются разные категории носителей; разработаны типологии таких носителей — так называемых *полуносителей*, *припоминающих*, *носителей-невидимок*, *неоносителей*, *последних носителей* (Grinevald, Bert 2011: 46–52). В выборках представители самой младшей когорты, для которых функционально первым языком является русский, заявили, что «марийский я все же выучу потихоньку, бабушка, может, меня научит» (№ 20, М., 2010, Красноуфимский район, СО). На первый взгляд кажется, что притязания молодого поколения довольно скромные и будто бы от них не требуют многого и старшие — «чтобы хотя бы понимали». Вместе с тем с возрастом приходит осознание того, что «корни тянут». Именно со вступлением во взрослую жизнь (брак, рождение детей и пр.) марийцы, как правило, по-настоящему вовлекаются в самостоятельное соблюдение (а не просто наблюдение за старшими) традиций и обрядов на марийском (Куцаева 2023: 75). В большинстве изучаемых марийских сообществ язык тесно связан с культурой, традициями и верой предков. По мнению В. А. Тишкова, в процессе социальной мобильности, интенсивности человеческих связей со-

отношение предписанных, т. е. заложенных с детства идентичностей, и приобретенных по жизни меняется в сторону последних (Тишков 2025: 22). Действительно, в ходе московского марийского проекта некоторые респонденты впервые по-настоящему *почувствовали себя* марийцами с годами, оказавшись вдали от малой родины и присоединившись к московскому марийскому землячеству. Для кого-то из них конструирование марийской идентичности началось именно с марийского языка.

Язык часто рассматривается как символ этнической и национальной идентичности. Многие из тех, кто выступает за сохранение языков, утверждают, что со смертью языка исчезает уникальный взгляд на мир. Это похоже на слабый вариант концепции Сепира-Уорфа, согласно которой образ мышления, культурная идентичность определяются лексикой и синтаксисом языка. По этой причине дискурс о языках, находящихся под угрозой исчезновения, подвергся критике за то, что он является *эссенциалистским, детерминированным* (Austin, Sallabank 2011: 8). Однако Дж. А. Фишман подчеркивал, что лидеры и последователи движения по реверсии языкового сдвига (к пионерам этого движения принадлежал он сам) в большинстве своем не являются примордиалистами. «Они конструктивисты до мозга костей и считают, что судьба их любимого языка зависит от успеха усилий, приложенных до них, и от действий, которые предпримут они сами. Хотя их уважение к культурному наследию и управление этим наследием могут показаться излишне «романтическими», они рациональны и нацелены на изменение реальности путем собственных усилий, а не полагаясь лишь на свою веру» (Fishman 2001: 8).

Языки исчезают все более стремительными темпами, однако в последние десятилетия мы стали свидетелями еще одной тенденции, набирающей обороты: это инициативы как на низовом уровне, так и на более высоком, касающиеся поощрения многоязычия и использования местных языков. Реализованы программы и мероприятия, ставшие подлинными историями успеха или по крайней мере важными шагами в этом направлении. Задача по ревитализации далека от своего завершения в обозримом будущем. Тем не менее она может быть спланирована, внедрена, оценена и перенесена на следующий уровень благодаря растущему объему индивидуального и коллективного опыта и накопленным знаниям (Olko, Sallabank 2021: 1). Эксперты выделяют шесть довольно широких категорий (стимулов) для ревитализации языка: связь с предками, прошлым и культурным наследием; исцеление; укрепление сообщества; знание и культура; благополучие; когнитивные преимущества. Однако самый мощный стимул к ревитализации связан с *идентичностью*: определение и утверждение идентичности для отдельной или коллективной группы представляется одним из наиболее убедительных оснований языковой работы (Grenoble 2021: 9–10). В этом смысле наш проект оказался плодотворным: часть респондентов впервые задумалась о своей идентичности и ее компонентах. Осознание роли марийского в конструировании марийской идентичности, возможно, будет способствовать более бережному отношению к своему этническому языку.

Источники и материалы

ВПН 2010 — Всероссийская перепись населения 2010 года. Т. 4. Население по национальности и владению русским языком по субъектам Российской Федерации [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики (Росстат): [сайт]. https://gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/Documents/Vol4/pub-04-04.pdf C.94-95 (дата обращения: 22.03.2026).

ВПН 2020 — Всероссийская перепись населения 2020 года. Т. 5. Национальный состав и владение языками. Таблица 5.38. Соотношение языков владения, повседневного использования и родных языков населения Российской Федерации по наиболее многочисленным национальностям. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики (Росстат): [сайт]. https://rosstat.gov.ru/vpn/2020/Tom5_Nacionalnyj_sostav_i_vladienie_yazykami (дата обращения: 22.03.2026).

Научная литература

- Абукаева Л. А. Запреты в системе воззрений мари. Йошкар-Ола: МарГУ, 2018. 204 с.
- Агранат Т. Б. Сравнительный анализ грамматических систем прибалтийско-финских языков: принципы интрагенетической типологии. М.: «Языки народов мира», 2016. 248 с.
- Баранова В. В. Язык и этничность. Урумы и румеи Приазовья. М: Изд. дом Гос. ун-та — Высшей школы экономики, 2010. 287 с.
- Барт Ф. Этнические группы и социальные границы. Социальная организация культурных различий / под ред. Ф. Барта; пер. с англ. И. Пильщикова. М.: Новое издательство, 2006. 200 с.
- Брубейкер Р. Этничность без групп / пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 408 с.
- Винер Б. Е. Этничность: в поисках парадигмы изучения // Этнографическое обозрение. 1998. № 4. С. 3–26.
- Дориан Н. Утрата и сохранение языка в ситуациях языкового контакта // Социолингвистика и социология языка. Хрестоматия / [пер. с англ.]; отв. ред. Н. Б. Вахтин. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 382–401.
- Козлова К. И. Очерки этнической истории марийского народа. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. 354 с.
- Куцаева М. В. Новые носители марийского как фактор витальности этнического языка в диаспоре // Родной язык. Лингвистический журнал. 2021. № 2. С. 5–34. <https://doi.org/10.37892/2313-5816-2021-2-5-34>
- Куцаева М. В. Сохранность этнического языка у уральских марийцев // Родной язык. Лингвистический журнал. 2023. № 1. С. 44–89. <https://doi.org/10.37892/2313-5816-2023-1-44-89>
- Куцаева М. В. «Еще не русские и уже не марийцы»: об этнической идентичности, языке и культуре Кировских марийцев (по результатам обследования в марийской диаспоре московского региона) // Социолингвистика. 2024. Т. 1. № 17. С. 25–43. <http://dx.doi.org/10.37892/2713-2951-1-17-25-43>
- Куцаева М. В. Марийцы и их язык за пределами Республики Марий Эл (по данным социолингвистических экспедиций 2024 — 2025 годов) // Финно-угроведение. 2025а. № 4 (72). С. 7–36. <http://dx.doi.org/10.51254/2312-0312-2025-4-72-7-36>
- Куцаева М. В. Функционирование марийского языка в Кукморском районе Татарстана // Ежегодник финно-угорских исследований. 2025б. Т. 19. № 3. С. 347–356. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-3-347-356>
- Куцаева М. В. Функционирование марийских идиомов в старых диаспорах Башкортостана (по материалам полевых экспедиций 2024 г.) // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2025в. Вып. 1. (47). С. 50–63. <http://dx.doi.org/10.23951/2307-6119-2025-1-50-63>
- Куцаева М. В. Витальность этнического языка и культуры: по следам экспедиций к уральским марийцам // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2026. Вып. 2 (52). С. 49–61. <http://dx.doi.org/10.23951/2307-6119-2026-2-49-61>
- Молотова Т. Л. Религиозный фактор в сохранении идентичности восточных марийцев // Этнографическое обозрение. 2010. № 6. С. 81–92.
- Сенеев Г. А. Восточные марийцы: историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX вв.). Йошкар-Ола, 1975. 248 с.
- Смолич Е. Языки меньшинств как центральные ценности этнических культур // Социолинг-

- вистика и социология языка. Хрестоматия / [пер. с англ.]; отв. ред. Н. Б. Вахтин. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2012. С. 402–432.
- Тишков В. А. Очерки теории этничности: Ревизия категории и практик. М.: Наука, 2025. 275 с.
- Тишков В. А. О примирении конструктивизма и примордиализма (оммаж народоведу Андрею Владимировичу Головнёву) // Этнография. 2023. № 1 (19). С. 6–25. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1\(19\)-6-25](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1(19)-6-25)
- Устьянцев Г. Ю. Представления о «том свете» в текстах и практиках марийской культуры // Финно-угорский мир. 2023. Т. 15, № 3. С. 321–333. <http://dx.doi.org/10.15507/2076-2577.015.2023.03.321-333>
- Austin P. K., Sallabank J. Introduction // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / ed. by P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 1–24.
- Bourdieu P. Language and Symbolic Power. Cambridge: Polity Press, 1991. 312 p.
- Dorian N. Western Language Ideologies and Small-Language Prospects // Endangered Languages. Language Loss and Community Response, ed. by Grenoble L. A., Whaley L. J. Cambridge: Cambridge University press, 1998. P. 3–21.
- Edwards E. Multilingualism. London and New York: Routledge, 1994. 256 p.
- Edwards E. Language and Identity. Cambridge: Cambridge University Press. 4th printing, 2013. 314 p.
- Fishman J. A. Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages. Clevedon: Multilingual Matters 76, 1991.
- Fishman J. A. Can Threatened Languages Be Saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective. Clevedon, UK: Multilingual Matters, 2001. 503 p.
- Grenoble L. A. Why Revitalize? // Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide / ed. by J. Olko, J. Sallabank. Cambridge University Press, 2021. P. 9–22.
- Grenoble L. A. Language Ecology and Endangerment // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / ed. by P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 27–44.
- Grinevald C., Bert M. Speakers and communities // The Cambridge Handbook of Endangered Languages / ed. by P. K. Austin, J. Sallabank (eds.). Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 45–65.
- Jaffe A. Defining the New Speaker: Theoretical Perspectives and Learner Trajectories // International Journal of the Sociology of Language. 2015. Vol. 231. P. 21–44. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2014-0030>
- Jenkins R. Social Identity. Fourth Edition. London and New York: Routledge, 2014. 251 p.
- Olko J., Sallabank J. Welcome! // Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide / ed. by J. Olko, J. Sallabank. Cambridge University Press, 2021. P. 1–6.

References

- Abukaeva, L. A. 2018. *Zaprety v sisteme vozzrenii mari* [Taboos in Mari's Worldview System]. Yoshkar-Ola: MarGU. 204 p.
- Agranat, T. B. 2016. *Sravnitel'nyi analiz grammaticheskikh sistem pribaltiisko-finskikh yazykov: printsipy intrageneticheskoi tipologii* [Comparative Analysis of Grammatical Systems of the Baltic-Finic Languages: Principles of Intragenetic Typology]. Moscow: Yazyki narodov mira. 248 p.
- Austin, P. K., and J. Sallabank, 2011. Introduction. In *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*, ed. by P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press, 2011: 1–24.
- Baranova, V. V. 2010. *Yazyk i etnichnost'. Urumy i rumei Priazov'ia* [Language and Ethnicity. Priazovye Urums and Rumeas]. Moscow: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki. 287 p.
- Barth, F. (ed.). 2006. *Etnicheskie gruppy i sotsial'nye granitsy. Sotsial'naia organizatsiia kul'turnykh razlichii* [Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference]. Moscow: Novoe izdatel'stvo. 200 p.

- Bourdieu, P. 1991. *Language and Symbolic Power*, ed. by J. B. Thompson, G. Raymond and M. Adamson. Cambridge, MA: Polity Press. 312 p.
- Brubaker, R. 2012. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups]. Moscow.: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki. 408 p.
- Dorian, N. 1998. Western Language Ideologies and Small-Language Prospects. In *Endangered Languages. Language Loss and Community Response*, ed. by L. A. Grenoble, L. J. Whaley. Cambridge: Cambridge University press. 3–21.
- Dorian, N. 2012. Utrata i sokhranenie yazyka v situatsiiakh yazykovogo kontakta [Language Loss and Maintenance in Language Contact Situations]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka. Khrestomatiia* [Sociolinguistics and the Sociology of Language: An Anthology], ed. by N. B. Vakhtin. Saint Petersburg.: Izdate'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 382–401.
- Edwards, E. 1994. *Multilingualism*. London and New York: Routledge. 256 p.
- Edwards, E. 2013. *Language and Identity*. Cambridge: Cambridge University Press. 4th printing. 314 p.
- Fishman, J. A. 1991. *Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages*. Clevedon: Multilingual Matters 76. 431 p.
- Fishman, J. A. 2001. *Can Threatened Languages Be Saved? Reversing Language Shift Revisited: A 21st Century Perspective*. Clevedon, UK: Multilingual Matters. 503 p.
- Grenoble, L. A. 2011. Language Ecology and Endangerment. In *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*, ed. by P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press. 27–44.
- Grenoble, L. A. 2021. Why Revitalize? In *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide*, ed. by J. Olko, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press. 9–22.
- Grinevald, C., and M. Bert. 2011. Speakers and Communities. In *The Cambridge Handbook of Endangered Languages*, ed. by P. K. Austin, J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press. 45–65.
- Jaffe, A. 2015. Defining the New Speaker: Theoretical Perspectives and Learner Trajectories. *International Journal of the Sociology of Language* 231: 21–44. <https://doi.org/10.1515/ijsl-2014-0030>
- Jenkins, R. 2014. *Social Identity*. London and New York: Routledge. 251 p.
- Kozlova, K. I. 1978. *Ocherki etnicheskoi istorii mariiskogo naroda* [Essays on Ethnic History of Mari People]. Moscow: Izdate'l'stvo Moskovskogo universiteta. 354 p.
- Kutsaeva, M. V. 2021. Novye nositeli mariiskogo kak faktor vital'nosti etnicheskogo iazyka v diasfore [New Speakers of Mari as a Factor in Diaspora Language Vitality]. *Rodnoi yazyk. Lingvisticheskii zhurnal* 2: 5–34. <https://doi.org/10.37892/2313-5816-2021-2-5-34>
- Kutsaeva, M. V. 2023. Sokhrannost' etnicheskogo yazyka u ural'skikh mariitsev [Ethnic Language Maintenance: The Case of the Ural Maris]. *Rodnoi yazyk. Lingvisticheskii zhurnal* 1: 44–89. <https://doi.org/10.37892/2313-5816-2023-1-44-89>
- Kutsaeva, M. V. 2024. “Eshche ne russkie i uzhe ne mariitsy”: ob etnicheskoi identichnosti, yazyke i kul'ture kirovskikh mariitsev (po rezul'tatam obsledovaniia v mariiskoi diasfore moskovskogo regiona) [“Not yet Russians and no Longer Maris”: Ethnic Identity, Language and Culture of the Kirov Maris (Based on the Results of a Survey in the Moscow Region Mari Diaspora)]. *Sotsiolingvistika* 1(17): 25–43. <http://dx.doi.org/10.37892/2713-2951-1-17-25-43>
- Kutsaeva, M. V. 2025a. Mariitsy i ikh yazyk za predelami Respubliki Marii El (po dannym sotsiolingvisticheskikh ekspeditsii 2024–2025 godov) [Maris and Their Language Beyond the Republic of Mari El (Data from 2024–2025 Sociolinguistic Expeditions)]. *Finno-ugrovedenie* 4(72): 7–36. <http://dx.doi.org/10.51254/2312-0312-2025-4-72-7-36>
- Kutsaeva, M. V. 2025b. Funktsionirovanie mariiskogo yazyka v Kukmorskom raione Tatarstana [Functioning of Mari Language in the Kukmor District of Tatarstan]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani* 19(3): 347–356. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2025-19-3-347-356>

- Kutsaeva, M. V. 2025v. Funktsionirovanie mariiskikh idiomov v starykh diasporakh Bashkortostana (po materialam polevykh ekspeditsii 2024 g.) [Functioning of Mari Idioms in the Old Diaspora of Bashkortostan (Based on the 2024 Field Linguistic Data)]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 1(47): 50–63. <http://dx.doi.org/10.23951/2307-6119-2025-1-50-63>
- Kutsaeva, M. V. 2026. Vital'nost' etnicheskogo yazyka i kul'tury: po sledam ekspeditsii k ural'skim mariitsam [Ethnic Language and Cultural Vitality: A Sociolinguistic Survey in the Ural Mari Communities]. *Tomskii zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 2(52): 49–61. <http://dx.doi.org/10.23951/2307-6119-2026-2-49-61>
- Molotova, T. L. 2010. Religiozniy faktor v sokhraneniі identichnosti vostochnykh mariitsev [Religious Factor in the Maintenance of Identity of the East Mari]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 81–92.
- Olko, J., and J. Sallabank. 2021. Welcome! In *Revitalizing Endangered Languages: A Practical Guide*, ed. by J. Olko, and J. Sallabank. Cambridge: Cambridge University Press. 1–6.
- Sepeev, G. A. 1975. *Vostochnye mariitsy: istoriko-etnograficheskoe issledovanie material'noi kul'tury (seredina XIX — nachalo XX vv.)* [Eastern Maris: Historical-Ethnographic Study of Material Culture (middle 19th — beginning 20th)]. Yoshkar-Ola. 248 p.
- Smolicz, J. 2012. Yazyki men'shinstv kak tsentral'nye tsennosti etnicheskikh kul'tur [Minority Languages as Core Values of Ethnic Culture]. In *Sotsiolingvistika i sotsiologiya yazyka. Khrestomatiia* [Sociolinguistics and the Sociology of Language: An Anthology], ed. by N. B. Vakhtin. Saint Petersburg: Izdate'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge. 402–432.
- Tishkov, V. A. 2023. O primireniі konstruktivizma i primordializma (ommazh narodovedu Andreiu Vladimirovichu Golovnevu) [On Reconciliation of Constructivism and Primordialism]. In *Etnografiia* 1(19): 6–25. [https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1\(19\)-6-25](https://doi.org/10.31250/2618-8600-2023-1(19)-6-25)
- Tishkov, V. A. 2025. *Ocherki teorii etnichnosti: Reviziia kategorii i praktik* [Essays on the Theory of Ethnicity: Revision of Categories and Practices]. Moscow: Nauka. 275 p.
- Ustyantsev, H. Yu. 2023. Predstavleniia o "tom svete" v tekstakh i praktikakh mariiskoi kul'tury [Concepts of the 'Otherworld' in the Texts and Practices of Mari Culture]. In *Finno-ugorskii mir* 15(3): 321–333. <http://dx.doi.org/10.15507/2076-2577.015.2023.03.321-333>
- Wiener, B. E. 1998. Etnichnost': v poiskakh paradigmy izucheniia [Ethnicity: in the Search of Paradigm]. In *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 3–26.

© Ф. Г. Сафин, Н. В. Амирова, Р. Р. Фахрутдинов

ОБЩЕЕ И ОСОБЕННОЕ УДМУРТСКИХ И МАРИЙСКИХ КОСТЮМОВ В ЗОНЕ ЭТНИЧЕСКОГО ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ (НА ПРИМЕРЕ РЕСПУБЛИКИ БАШКОРТОСТАН)

На основе полевых материалов, собранных авторами летом 2025 г. в зоне компактного расселения удмуртов и марийцев в Янаульском, Татышлинском и Мишкинском районах Республики Башкортостан, в статье предпринята попытка исследования костюмных комплексов двух финно-угорских народов — удмуртского (южных удмуртов) и марийского (восточных марийцев), сложившихся к середине XX — первой четверти XXI в., определения в них общего и особенного. Выявлено что, переселяясь в другие районы с исторических мест обитания, марийцы и удмурты сохранили взаимные контакты и в новых местах проживания. Например, в исследуемом нами регионе севера Башкортостана — Янаульском, Татышлинском и Мишкинском районах, т. е. ареалах расселения в Камско-Бельско-Танышском бассейне и удмурты, и марийцы были расселены как компактными группами, так и дисперсно, что позволило им взаимодействовать и взаимовлиять друг на друга. Это особенно четко проявилось в традиционных национальных костюмах. Вместе с тем, как удмуртский, так и марийский костюмы подвержены значительному влиянию традиций соседнего татарского и башкирского населения при сохранении собственного этнического своеобразия.

Ключевые слова: традиционный костюмный комплекс, южные удмурты, восточные марийцы, этнокультурные контакты, технологии, орнаментация

Ссылка при цитировании: Сафин Ф. Г., Амирова Н. В., Фахрутдинов Р. Р. Общее и особенное удмуртских и марийских костюмов в зоне этнического взаимодействия (на примере Республики Башкортостан) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 26–47.

Сафин Фаиль Габдулович — д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, зав. отделом этнополитологии, Институт этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева — ОСП ФГБУН «Уфимский федеральный исследовательский центр РАН»; профессор кафедры философии, истории и социального инжиниринга, ФГБОУ ВО «Уфимский государственный нефтяной технический университет» (Российская Федерация, 450077 Уфа, ул. К. Маркса, 6). Эл. почта: failsafin@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4862-1386>

Амирова Наталья Владимировна — к. пед. н., доцент кафедры искусств и инновационного дизайна, ФГБОУ ВО «Набережночелнинский государственный педагогический университет», (Российская Федерация, 423806 Набережные Челны, ул. Низаметдинова, 28). Эл. почта: asdfghjk.1973@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-83330676X>

Фахрутдинов Раиль Равилович — д. и. н., доцент, и. о. директора, Институт международных отношений, истории и востоковедения, Казанский (Приволжский) федеральный университет, (Российская Федерация, 420008 Казань, ул. Пушкина, 1/55). Эл. почта: fahrutdinov.rail@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-8904>

* Исследование выполнено в рамках государственного задания 2025–2027 гг. № 1022040500508-1-6.1.1 ИЭИ УФИЦ РАН.

UDC: 391:63(470.57)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/26-47

Original article

© Fail Safin, Natalya Amirova, and Rail Fahrutdinov

COMMON AND DIVERGENT FEATURES OF UDMURT AND MARI COSTUMES IN THE ETHNIC CONTACT ZONE (A CASE STUDY OF THE REPUBLIC OF BASHKORTOSTAN)

This article is based on field data collected by the authors in the summer of 2025 in the compact settlement area of the Udmurts and Mari in the Yanaul, Tatyshlinsky, and Mishkinsky districts of the Republic of Bashkortostan. It attempts to study the costume complexes of the two Finno-Ugric peoples — the Udmurts (southern Udmurts) and the Mari (eastern Mari), which developed by the mid-20th — first quarter of the 21st century. The authors aim to identify their common and unique features. It was revealed that, having migrated to other areas from their historical habitats, the Mari and Udmurts maintained mutual contacts in their new places of residence. For example, in the Yanaul, Tatyshlinsky, and Mishkinsky districts both the Udmurts and the Mari settled in both compact and dispersed groups, which allows them to interact and influence each other, and this is particularly evident in their traditional national costumes. Furthermore, both Udmurt and Mari costumes are significantly influenced by the traditions of the neighboring Tatar and Bashkir populations, while maintaining their own distinct ethnic identity.

Keywords: traditional costume complex, southern Udmurts, eastern Mari, ethno-cultural contacts, technologies, ornamentation

Authors Info: Safin, Fail G. — Doctor of History, Professor, Chief Researcher, Head of the Department of Ethnopolitology, R. G. Kuzeev Institute of Ethnological Research — Ufa Federal Research Center of the Russian Academy of Sciences, Professor of the Department of Philosophy, History and Social Engineering, Ufa State Petroleum Technological University (Ufa, Russian Federation). E-mail: failsafin@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4862-1386>

Amirova, Natalya V. — Ph.D. in Pedagogical Sciences, Associate Professor of the Department of Arts and Innovative Design, Naberezhnye Chelny State Pedagogical University (Naberezhnye Chelny, Russian Federation). E-mail: asdfghjk.1973@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0001-83330676X>

Fahrutdinov, Rail R. — Doctor of History, Associate Professor, Acting Director, Institute of International Relations, History, and Oriental Studies at Kazan (Volga Region) Federal University (Kazan, Russian Federation). E-mail: fahrutdinov.rail@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-6798-8904>

For citation: Safin, F. G., N. V. Amirova, and R. R. Fahrutdinov. 2026. Common and Divergent Features of Udmurt and Mari Costumes in the Ethnic Contact Zone (The Case Study of the Republic of Bashkortostan). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 26–47.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences Ufa Federal Research Center for 2025–2027. Project No 1022040500508-1-6.1.1.

В статье предпринята попытка этнографического описания традиционных костюмных комплексов двух финно-угорских народов — удмуртского и марийского, проживающих в одном этнокультурном пространстве северного региона Республики Башкортостан, т. е. ареалах расселения в Камско-Бельско-Таныпском бассейне, определение в них общего и особенного. Основным источником при подготовке статьи явились полевые материалы авторов, собранные летом 2025 г. в зоне компактного расселения удмуртов и марийцев. Территориальные рамки исследования определены границами расселения этих народов на территории республики — удмуртов в Янаульском (с. Шудек), Татышлинском (с. Нижнебалтачево, д. Верхнебалтачево, д. Ивановка) районах; марийцев в Мишкинском (д. Каргино), Татышлинском (с. Башкибаш) районах. В статье дается характеристика основных материалов и технологий, используемых для изготовления и орнаментации традиционного костюма удмуртов и марийцев, проанализированы основные элементы костюмных комплексов этих народов с учетом особенностей кроя и художественного оформления, дан их сравнительный анализ. Выявлено, что как удмуртский, так и марийский костюмы подвержены значительному взаимовлиянию, а также влиянию традиций соседнего татарского и башкирского населения при сохранении собственного этнического своеобразия.

Как зона контакта многих культур и народов Республика Башкортостан занимает особое место на карте России, это один из ее самых полиэтнических и поликонфессиональных регионов. Здесь проживают представители более 130 народов, принадлежащих к различным языковым группам. В Башкортостане живут крупные группы финно-угорских народов: удмурты, марийцы, мордва. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. в Башкортостане проживало 23 696 чел. удмуртской национальности (Национальный 1989). К 2020 г. их численность сократилась до 17 149 чел. (ВПН 2020). Удмурты численностью более 1 000 чел. по данным Всероссийской переписи населения 2020 года проживали в Татышлинском — 4 392 чел. (20,3%), Янаульском — 3 559 (20,1%) и Калтасинском — 1 891 чел. (8,9%) районах (Текущий 2025). Помимо них удмурты компактно представлены в Балтачевском — 249 чел. (1,3%), Еремеевском — 354 чел. (2,3%), Илишевском — 157 чел. (0,5%), Кушнаренковском — 214 чел. (0,8%) районах и в гг. Нефтекамске — 1 691 чел. (1,2%), Янаул — 2 068 чел. (8,0%) (Текущий 2025).

Марийцы в республике по данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. составили 105 768 чел. (Национальный 1989), то есть 17,5% всего марийского населения России. По итогам Всероссийской переписи населения 2010 г. в Башкортостане насчитывалось 103 658 марийцев (Итоги 2012: 268). К 2020 г. численность марийского населения в республике сократилась до 84 988 чел. (2,1%), т. е. 20,0% из всех марийцев проживало в Башкортостане (ВПН 2020). Марийцы также расселены в западных и северо-западных районах республики. Около двух третей марийцев — жители сельской местности. Наиболее многочисленно марийское население в Мишкинском — 14 618 чел. (69,2%), Калтасинском — 9 153 чел. (41,5%), Краснокамском — 6 757 чел. (26,0%), Бирском — 5 323 чел. (35,0%), Шаранском — 3 315 (16,8%) районах (Текущий 2025).

Таблица 1

**Численность этнических групп в районах Башкортостана с компактным
расселением финно-угорских народов**

Районы	Марийцы Н	Удмурты К	Татары Т	Башкиры Б	Русские Р
Балтачевский	1 721	249	6 466	9 590	466
в %	9,3	1,3	34,9	51,7	2,5
Бирский	5 323	6	857	2 010	6 790
в %	35,0	0,0	5,6	13,2	44,6
г. Благовещенск и район	2 522	49	7 278	8 809	29 795
в %	5,1	0,1	14,7	17,8	60,4
Бураевский	357	811	4 687	15 277	492
в %	1,6	3,7	21,5	70,2	2,3
Дюртюлинский	2 927	41	29 670	21 082	4 481
в %	5,0	0,2	50,5	35,9	7,6
Ермекеевский	13	354	5 483	4 729	1 782
в %	0,1	2,3	36,0	31,0	11,7
Илишевский	684	157	5 224	24 496	430
в %	2,2	0,5	16,8	78,6	1,4
Калтасинский	9 153	1 891	3 448	2 755	4 652
в %	41,5	8,6	15,6	12,5	21,1
Караидельский	1 165	12	5 719	11 990	5 049
в %	4,8	0,0	23,7	49,6	20,9
Краснокамский	6 757	76	5 986	8 241	4 600
в %	26,0	0,3	23,1	31,7	17,7
Кушнаренковский	43	214	12 029	9 527	4 724
в %	0,2	0,8	44,3	35,1	17,4
Мишкинский	14 618	6	3 265	1 126	1 506
в %	69,2	0,0	15,5	5,3	7,1
Нуримановский	1 807	2	5 105	7 825	5 386
в %	8,8	0,0	25,0	38,3	26,4
Татышлинский	230	4 392	1 476	15 070	425
в %	1,1	20,3	6,8	69,5	2,0
г. Туймазы и район	1 182	19	46 983	50 254	29360
в %	0,9	0,0	35,8	38,3	22,4
Шаранский	3 315	1	7 105	4 509	2 712
в %	16,8	0,0	36,0	22,9	13,8
Янаульский	1 720	3 559	3 040	7 894	1 256
в %	9,7	20,1	17,2	44,6	7,1
г. Агидель	496	148	6 502	3 917	2 799
в %	3,5	1,0	46,1	27,8	19,8
г. Бирск	6 025	63	9 001	5 698	24 804
в %	13,1	0,1	19,5	12,4	53,8
г. Нефтекамск	13 799	1 691	45 057	37 214	41 029
в %	9,8	1,2	32,0	26,5	29,2
г. Уфа	5 561	502	308 381	233 128	557 492
в %	0,5	0,0	27,0	20,4	48,9
г. Янаул	753	2 068	7 555	11 367	3 755
в %	2,9	8,0	29,4	44,2	14,6

Составлено по: (Текущий 2025).

В контексте этнокультурного взаимодействия в районах Башкортостана, согласно данным Всероссийской переписи населения 2020 г., численность этнических групп демонстрирует значительную динамику и структурные изменения.

Удмурты по территориальному признаку делятся на три группы: северные удмурты, южные удмурты, калмезы. В одежде южных удмуртов выделяется несколько костюмных комплексов: *собственно южноудмуртский, завятский, закамский, бавлинский* комплексы (Лебедева 2008). Для анализа мы выбрали народный костюм *закамского* костюмного комплекса южных удмуртов, проживающих в Янаульском (с. Шудек), Татышлинском (с. Нижнебалтачево, д. Верхнебалтачево, д. Ивановка) районах Башкортостана. Марийцы по территориальному признаку тоже делятся на три группы: горные марийцы Республики Марий Эл; луговые — Волго-Вятского района; восточные — западных и северо-западных районов Республики Башкортостан, которые в свою очередь подразделяются на прикамско-прибельскую, уральскую, икско-сюньскую подгруппы. Для анализа мы выбрали народные костюмы восточных марийцев прикамско-прибельской и икско-сюньской подгруппы, проживающих в Мишкинском (д. Каргино) и Татышлинском (с. Башкибаш) районах.

Основными источниками при написании статьи послужили полевые материалы авторов, собранные в ходе экспедиции в эти населенные пункты. Пользуясь случаем, авторы приносят огромную признательность Ирине Муллаяновне Самигуловой, Лиане Михайловне Николаевой за неоценимую помощь в сборе материала. Предметом исследования нашей статьи являются костюмные комплексы удмуртского (южных удмуртов) и марийского (восточных марийцев) населения, сложившиеся к середине XX — первой четверти XXI вв.

Концептуальную основу исследования костюмного комплекса удмуртов составили труды В. Н. Белицер (Белицер 1951), В. Е. Владыкина (Владыкин, Христолюбова 1997), Г. Г. Грязева (Грязев 2024), С. Х. Лебедевой (Лебедева 2008), Е. Е. Нечвалода (Нечвалода 2020), Р. Р. Садикова (Садиков 2016), Л. С. Христолюбовой (Христолюбова 1993; Христолюбова 1994), А. В. Черныха (Черных 2020). Одним из наиболее значительных исследований удмуртского народного костюма является монография В. Н. Белицер «Народная одежда удмуртов: материалы к этногенезу» (Белицер 1951), где автор рассматривает народную одежду, как исторический источник, помогающий раскрыть происхождение народа, систематизирует и обобщает сведения об удмуртской одежде, подвергает сравнительному анализу и выявляет историко-типологические параллели с соседними народами. Автор отмечает древние связи южных удмуртов с соседними народами Волго-Камья, указывает на близость элементов костюмного комплекса, особенно мужского, к одежде татарского населения в результате развития культурных связей и обмена между ними. Характерной особенностью удмуртской вышивки автор считает геометрический орнамент, а появление более позднего растительного орнамента из цветов, листьев и ветвей, распространённого среди населения южной части Удмуртии, присуще районам граничащих с Татарстаном. Межэтническое и межкультурное взаимодействие удмуртов с татарским населением способствует взаимовлиянию и принятию традиций татар, в искусстве которых очень широко распространены растительные мотивы.

В одной из глав книги «Этнография удмуртов» (Владыкин, Христолюбова 1997), посвященной хозяйственному укладу и материальной культуре удмуртов, авторами В. Е. Владыкиным и Л. С. Христолюбовой описываются промыслы и ремесла, распространенные у удмуртов, среди которых особое место занимали прядение и ткачество, также подробно описываются особенности изготовления элементов народной одежды.

В книге «Удмурты. Народное искусство» автора-составителя Г. Г. Грязева даются сведения об особенностях декоративно-прикладного искусства южных удмуртов,

удмуртской народной одежде XIX–XX вв., костюмном комплексе южных удмуртов (Грязев 2024). Одна из глав посвящена современному декоративно-прикладному искусству Удмуртии и современному удмуртскому костюму.

В контексте нашего исследования большой интерес представляет книга С. Х. Лебедевой «Удмуртская народная одежда», в которой автор дает характеристику национальных костюмных комплексов разных групп удмуртов конца XIX — начала XX вв.: северных, южных, переходных, бесермянских. Одежду интересующей нас группы южных удмуртов Республики Башкортостан она рассматривает на примере Ермекеевского, Татышлинского, Янаульского, Калтасинского, Бураевского, Кушнаренковского, Балтачевского районов (Лебедева 2008). Анализируя элементы костюмного комплекса южных удмуртов, она указывает, что в покрое женских рубах всех групп южных удмуртов имеются общие черты. Рубаха (*дэрэм*) туникообразного кроя имеет спинку (*тыбыр*) и перед (*дэрэм азь*) состоящие из цельного полотна с клиньями по бокам и расширена к подолу. Рукава, пришитые под прямым углом, в некоторых случаях присборенные у линии плеча, с ластовицей (*кунул жьыбы*). Общим является также воротник-стойка (*сирес*) с прямым разрезом (*мылазь кырет*) в области груди и нашитыми полосами фабричной ткани (*муресазь*). Количество оборок шириной от 10 до 50 см на рубаше насчитывается от одной до трех, тканая тесьма шириной до 5 см пришита между основной оборкой и подолом. Как элементы костюмного комплекса рассматриваются фартуки (*ашет*), имеющие высокую или низкую грудку, с оборкой или без оборки; головной убор из бересты (*айшон*); платок-покрывало (*сюлык*); головное полотенце (*чалма*) с узорными ткаными или вышитыми концами; налобная повязка (*йыркеттэт*) орнаментированная лентами, вышивкой и монетами; женские нагрудные, чересплечные, шейные, головные украшения, с нашитыми на них монетами, бляхами, накладками.

Исследованием элементов удмуртского костюма занималась Е. Е. Нечвалода. В статьях «Удмуртский женский головной убор айшон в описаниях и графике XVI–XVIII вв.» (Нечвалода 2020) и «Традиционная женская одежда удмуртов в материалах экспедиции Шапп де’ Отроша» (Нечвалода 2019) введены в научный оборот материалы по традиционной одежде удмуртов XVIII в., представленные описанием и изображениями особенностей одежды и головного убора.

В научных изысканиях Р. Р. Садикова отражены сведения об исторических, культурных и демографических процессах, происходящих в среде интересующих нас марийской и удмуртской этнических групп Республики Башкортостан (Садиков 2016).

Особого внимания в контексте нашего исследования заслуживает работа А. В. Черныха «Традиционный костюм народов Пермского края. Удмурты» (Черных 2020), где автор относит региональные варианты костюма удмуртов Пермского края и северо-западных районов Башкортостана к отдельному закамскому костюмному комплексу и отмечает значительное влияние на него татарских и башкирских традиций (Черных 2020: 19).

В монографии «Удмурты: историко-этнографические очерки» под научной редакцией д. и. н. В. В. Пименова (Пименов 1993) освещаются черты этнической истории, рассказывается о бытовом укладе и культуре удмуртского народа, формировавшегося в сложных условиях постоянного взаимодействия культур различных по происхождению этносов. Одна из глав монографии (Глава VI. Одежда), авторами которой являются С. Х. Лебедева и Л. С. Христолюбова посвящена одежде удмуртов, в част-

ности традиционной одежде и украшениям (Лебедева 1993: 125), эволюции одежды и ее современному бытованию (Христолюбова 1993: 141).

Из современных исследователей марийской культуры можно выделить Т. Л. Молотову (Молотова 2020), Р. Р. Садикова (Садиков 2016), Г. А. Сепеева (Сепеев 1967), А. В. Черныха (Черных 2021), Е. Е. Нечвалода (Нечвалода 2022). Концептуальную основу исследования костюмного комплекса марийцев составили труды Т. Л. Молотовой (Молотова 2020), которая является автором ряда научных трудов, посвященных традиционной культуре марийского народа. Ею были классифицированы костюмные комплексы марийцев по этническим территориально-локальным группам. Она отмечает, что пестрядинное и узорное ткачество, широко применяемое восточными марийцами, распространилось у марийцев под влиянием соседних народов — татар и башкир (Молотова 2020: 10). В контексте нашего исследования также представляют интерес сведения о марийской вышивке (*тұр, тёр*), являющейся визитной карточкой марийских женщин. Сложной и богатой вышивкой украшались все формы как женского, так и мужского костюма.

Статья Г. А. Сепеева «Влияние костюма тюркских народов на костюм восточных марийцев», посвящена изучению культурных взаимодействий и заимствований костюмов тюркских народов и восточных марийцев, являющихся важной частью их исторического развития (Сепеев 1967).

Традиционные костюмы марийцев были рассмотрены в работе А. В. Черныха «Традиционный костюм народов Пермского края. Марийцы» (Черных 2021). Автор отмечает, что «этническая культура марийцев Урала развивалась в условиях иноэтнических контактов с соседними народами, прежде всего русскими и татарами, целый ряд явлений культуры является результатом заимствований у соседних народов» (Черных 2021: 11).

Е. Е. Нечвалода на основе полевых материалов рассматривает рубахи, как часть традиционного костюма марийцев Красноуфимского района Свердловской области, а также процессы развития и видоизменения форм народной одежды, происходившие в конце XIX — начале XX вв., определяет тенденции развития традиционной рубахи красноуфимских марийцев в конце XIX–XX вв., называет факторы, повлиявшие на эволюционные изменения ее кроя, колорита, декора (Нечвалода 2022).

В плане изучения влияния традиционной татарской вышивки на орнаментацию костюмных комплексов удмуртов и марийцев интерес для нас представляет книга Ф. Х. Валеева «Татарский народный орнамент» (Валеев 2002), в которой представлены характерные черты татарского народного орнамента, раскрыты такие виды декоративно-прикладного искусства, как кожаная мозаика, вышивка, ткачество, ковроделие, золотое шитье и т. д.

* * *

Труды этих исследователей дают нам ценный материал для изучения и сравнительного анализа костюмных комплексов удмуртов и марийцев. На основе этих материалов, а также полевых материалов авторов мы изучили костюмы удмуртов, представленные в школьном музее села Нижнебалтачево Татышлинского района, сценические костюмные комплексы участников фольклорного ансамбля «Тюрагай» («Жаворонок») села Шудек; костюмы фольклорного ансамбля «Тыр толзэз» («Полная луна») д. Верхнебалтачево

Татышлинского района, фольклорного ансамбля «Марзан» д. Ивановка Татышлинского района, а также костюмные комплексы марийцев, проживающих в селе Башкибаш Татышлинского района и деревне Каргино Мишкинского района (ПМА 2025).

В ходе экспедиции в село Нижнебалтачево Татышлинского района информаторы из нижебалтачевского школьного музея представили традиционную женскую рубашу (*дэрем*) южных удмуртов середины XX в., туникообразного покроя, сшитую из полосатой пестряди (Рис. 1). Как известно, подобные рубашки туникообразного покроя являлись основой женского костюма в Поволжье и Приуралье, их покроем был характерен для одежды народов, проживающих в этих регионах — удмуртов, марийцев, татар, башкир и др. Рубаша из школьного музея имеет традиционный пошив — основа ее представляет собой холст, перегнутый пополам, составляющий перед и спинку к которым под прямым углом пришиты широкие, сужающиеся к кистям рукава. По бокам вшиты скошенные клинья, соединяющиеся с рукавами ластовицей (*кунул жыбы*). Небольшой воротник-стойка (*сирес*) и прямой грудной разрез (*мылазь кырет*), украшенный ткаными полосами ситца контрастных цветов: желтого (шириной около 5 см) и синего (шириной около 3 см) имеет вид нагрудника. Такое оформление грудного разреза было характерно для татар, башкир, а также марийцев и удмуртов, находящихся в зонах активных контактов с татарами и башкирами. Рукава у запястья орнаментированы двумя полосами ситца — полосой синего цвета и полосой из узорной ткани. На уровне пояса, к верхней части рубашки пришит подол, состоящий из нескольких прямых полотнищ, декорированный по низу светлой тканой тесьмой шириной около 5 см. Наличие широкой оборки (*сёзы*), выполненной из синего цветастого ситца, закрывающей соединение верхней части и подола изделия, указывает на то, что данная рубашка относится к типу праздничных рубаш. Над широкой оборкой находится вторая, более узкая, из цветастого ситца красного цвета. Соотношение верхней части изделия и его подола почти равное. На праздничный тип рубашки также указывает использование для ее шитья характерной красной пестрядинной ткани в крупную полоску *буй* [от татарского «*буй*» — полоса, полоска] желтого цвета, а также узорных тканей для оборок.

Экспедиция в село Шудек Янаульского района Республики Башкортостан позволила нам изучить особенности удмуртского национального костюма на примере сценических костюмных комплексов участников фольклорного ансамбля «Тюрагай» («Жаворонок») (ПМА 2025). В коллекции ансамбля имеются образцы костюмов как середины XX в., так и первой четверти XXI в. Основу костюмных комплексов середины XX в. составляет традиционная рубашка туникообразного покроя с широким подолом и оборкой, пришитой выше соединительного шва, в комплекс входит передник (*ашет*), головной убор в виде платка (*жалык*) и шейно-нагрудные украшения (*жоскыт ошет*, *паскыт ошет*). Костюм представленный на Рис. 2 состоит из праздничной рубашки, традиционного кроя, изготовленной из пестряди красного цвета в широ-



Рис. 1. Женская рубаша. Середина XX в. Школьный музей. Татышлинский район, с. Нижнебалтачево



Рис. 2. Удмуртский костюм участников фольклорного ансамбля «Тюрагай» («Жаворонок»). Середина XX в.
Янаульский район, с. Шудек (ПМА 2025)

кую полоску с воротничком-стойким и грудным разрезом посередине. Наличие широкой оборки, выполненной из ткани контрастного, в данном случае черного цвета, закрывающей соединительный шов, является главной особенностью выходных и праздничных женских рубах. В нижней части широкой оборки, по ее периметру, расположена нашивка тканевой красной тесьмой. Подол рубахи декорирован

узкой тесьмой красного цвета и кружевом. Манжета рукава, выполненная из ткани черного цвета, сочетающегося с цветом широкой оборки, оформлена машинным швом в виде ромбов и является дополнительным элементом декора изделия, а также выполняет функцию уплотнения.

Передник (*ашет*), являющийся обязательным элементом в составе традиционного женского костюма удмуртов выполнен из пестряди красного цвета в крупную клетку *шакмако* [от татарского «шакмак, шакмаклы» клетчатый] с чередованием узких и широких полос трех цветов. Покрой передника традиционен — подол, состоящий из двух прямых полотен, сшитых вместе, собранных в верхней части в складку и пришитый к узкой тканевой тесемке красного цвета в виде пояса, завязывающейся сзади на линии талии узлом. Грудка скроена из одного полотна, присборенного в верхней части и прикрепленного к тесемке, завязывающейся на шее. Декоративным элементом является узкая полоса желтого цвета и кружево, нашитые по подолу передника. Подобный покрой передника также был широко распространен у разных народов, проживающих в данном регионе — татар, башкир, марийцев и др.

Головной убор данного костюмного комплекса представлен платком (*жальк*), сложенным по диагонали и подвязанным узлом под подбородком. Шейно-нагрудное украшение (*паськыт ошет*), расположенное в верхней части груди под воротом рубахи, выполнено на зеленой матерчатой основе, с нашитыми на нее крупными и мелкими монетами разного достоинства. Отличительной особенностью *паськыт ошет* является то, что монеты в его составе нашиты в семь рядов. По линии ворота *паськыт ошет* украшено желтыми бусинами, расположенными в ряд. Подобные украшения также являются элементами традиционных костюмных комплексов других народов Поволжья — татар, марийцев. В данном костюмном комплексе характерный для традиционного удмуртского костюма облик сохраняется.

Состав жителей Янаульского района полиэтничен — здесь проживают башкиры, татары, русские, удмурты и марийцы, поэтому особенностью этого района являются межэтнические взаимодействия и иноэтнические заимствования во всех сферах.

В костюмах участников фольклорного ансамбля «Тюрагай» («Жаворонок») села Шудек, относящихся к закамскому костюмному комплексу, наблюдается существенное влияние живущих рядом народов и близость элементов к деталям татарского (яркая цветовая гамма, наличие нескольких рядов оборок на подоле платья, «тюркский» покрой камзола), башкирского и марийского костюмов (белый цвет, орнаментальные мотивы, выполненные красными нитями, характерные для марийской вышивки) — что выражается в особенностях покроя, цветовой гамме и декоративном оформлении костюмов.

Основу традиционного костюмного комплекса, представленного на *Рис. 3* составляет платье из однотонной атласной ткани яркого синего цвета с небольшим воротником — стойкой и прямым грудным разрезом, застегивающимся на пуговицы. Подол платья украшен розовой и желтой атласными лентами и двумя рядами оборок, расположенными в нижней его части на уровне колена. Длинные рукава, сборенные у запястья, пришиты к неширокой манжете. По краю подола, воротнику и манжете проходит зигзагообразная машинная строчка белыми нитками. Передник из атласной ткани ярко розового цвета с высокой грудкой, без оборок по подолу орнаментирован двумя рядами тесьмы. Верхняя одежда представляет из себя бархатный приталенный камзол без рукавов, «тюркского» покроя, широко распространенный у тюркских народов Поволжья и Приуралья — татар, башкир, а также марийцев. Камзол выполнен из однотонной покупной ткани яркой расцветки и обшит белой узорной тесьмой по перимету и вдоль рукавов. Нагрудное украшение — *сырга*, состоящее из цепочки и монет дополнено бусами из полимерных материалов. Головное украшение *манлай*, представляющий из себя чепец с открытой макушкой и рядами монет в передней части сверху повязан фабричным цветастым платком. Костюмный комплекс носит многослойный характер и представляет из себя цельный ансамбль в холодной цветовой гамме, составленной на основе родственных цветов.

Костюм на *Рис. 4* имеет в составе платье из голубого ситца и передник с высокой грудкой белого цвета с красным геометрическим орнаментом и красной тесьмой, нашитой по подолу. Подобное сочетание белого фона с красными орнаментальными мотивами, более характерного для марийской вышивки (*Черных* 2021: 78, 99), указывает на



Рис. 3. Удмуртский национальный костюм участников фольклорного ансамбля «Тюрагай». Первая четверть XXI в. Янаульский район, с. Шудек (ПМА 2025)



Рис. 4. Удмуртский национальный костюм участников фольклорного ансамбля «Тюрагай». Первая четверть XXI в. Янаульский район, с. Шудек (ПМА 2025)



Рис. 5. Участники фольклорного ансамбля «Марзан» в традиционных удмуртских костюмных комплексах. Конец XX — первая четверть XXI вв. Татышлинский район, д. Ивановка (ПМА 2025)

влияние на удмуртский костюм марийских традиций.

В костюмных комплексах удмуртского фольклорного ансамбля «Марзан» («Жемчужина») д. Ивановка Татышлинского района, представленных на Рис. 5, можно наблюдать образцы одежды, изготовленные в конце XX — первой четверти XXI вв. Бархатные камзолы «тюркского» покроя и передники разных временных периодов отличаются друг от друга покроем, качеством ткани и декоративных украшений. Костюм, изображенный на Рис. 6, состоит из праздничной традиционной туникообразной рубахи-платья из светло-коричневой домотканой пестряди в крупную желтую полоску. Как и все туникообразные рубахи, она сшита из перегнутого пополам полотна с

пришитыми к нему под прямым углом рукавами, боковинами и ластовицами. Соединительный шов между верхней частью и подолом закрыт широкой оборкой из красного ситца, пришитой к зеленой ситцевой полосе ткани. В нижней части оборка орнаментирована голубой атласной тесьмой. Широкий подол в верхней части собранный в складку, в нижней украшен широким кружевом и узкой атласной тесьмой желтого и розового цвета. Воротник-стойка с грудным разрезом посередине закрыт планкой из той же домотканой полосатой пестряди, застегивается на пуговицу. Рукава у запястья и низ рубахи украшены двойной машинной зигзагообразной строчкой. Нижняя часть рукава отгибаясь, образует манжету из красного ситца, украшенную синей атласной лентой. В комплект данного ансамбля входит передник из желтой ткани домашнего производства с розетками ромбовидной формы, изготовленной по технологии выборного узорного ткачества. Розетки выполнены из ниток коричневого, зеленого, розового



Рис. 6. Традиционный удмуртский костюмный комплекс. Середина XX в. Татышлинский район, д. Верхнебалтачево (ПМА 2025)

цветов. Грудка по периметру оформлена желтой домотканой в мелкую клетку, переходящую в завязки. По низу фартука проходит широкая оборка из зеленой бархатной ткани, над ней — две узкие и широкая ленты светло-желтого, голубого и розового цветов. Орнаментальное украшение подола фартука дополняет узкое кружево белого и желтого цвета. Набор украшений состоит из подбородочного *пелькузя* и нагрудного *жоскыт ошет*,

выполненного из двух рядов серебряных монет, представленных на Рис. 6. Головной убор — *манлай* и повязанный поверх него однотонный платок с длинной бахромой из разноцветных нитей. Обувь — резиновые галоши, надетые на шерстяные узорные носки из белой шерсти.

Костюмные комплексы изучаемой нами этнической группы восточных марийцев западных и северо-западных районов Республики Башкортостан по территориальному признаку делятся на три подгруппы: прикамско-прибельскую, уральскую, икско-сюньскую подгруппы. Полевые материалы, собранные нами в ходе экспедиции в Мишкинский (д. Каргино), Татышлинский (с. Башкибаш) районы представляют собой фотоматериал, содержащий сведения о народных костюмах восточных марийцев прикамско-прибельской подгруппы (ПМА 2025). Причем Мишкинский (д. Каргино) район относится к прибельской подгруппе (*уñ марий*), а Татышлинский район (с. Башкибаш) — к подгруппе прикамских марийцев (*чолман марий*). Необходимо отметить, что костюмы этих групп сохраняют общие древние черты, характерные для всех групп марийцев, но и имеют своеобразие, приобретенное путем более поздних заимствований (в течение XX в.) у тюркских народов, проживающих с ними в тесном контакте — татар и башкир.

В селе Башкибаш Татышлинского района проживает территориальная группа прикамских марийцев (*чолман марий*). Характерной особенностью села Башкибаш является его расположение среди сел с преобладанием населения с татарским этнокультурным компонентом. Поэтому современный марийский костюм Татышлинского района испытал на себе заметное влияние этого тюркского народа.

В ходе экспедиции в село Башкибаш Татышлинского района нам представилась возможность изучить предметы и элементы традиционных марийских женских костюмных комплексов середины XX — первой четверти XXI вв. из Историко-краеведческого музея села Башкибаш (ПМА 2025) и проследить их основные характерные черты. Костюмный комплекс на Рис. 7 состоит из рубахи (*тувыр*), передника (*ончыласакыш*) и тканого пояса (*јушто*). Рубаха-платье имеет традиционный для народов Поволжья туникообразный покрой — к сложенному пополам полотнищу под прямым углом пришиты рукава (*шоки*), под рукавами-боковины, рукава и боковины соединены между собою ластовицами (*олто*, *кыштек*). Рубаха-платье, отрезное по линии талии, его подол комбинированный из синей пестряди с пришитой к нему широкой оборкой, выкроенной по косой линии, по нижнему краю оборки нашиты разноцветные ленты разной ширины. Рубаха изготовлена из традиционной пестряди (*олача тувыр*) в мелкую клетку, созданной из нитей красного, черного и желтого цветов. Рукав прямой, зауженный к запястью, завершается манжетой. Воротник-стойка с разрезом посередине выполнен из контрастной к основному полотну пестряди в красно-зеленую клетку, застежка на пуговице. Передник (*ончыласакыш*) из синей покупной ткани, подол его цельный, по всему полю передника активно украшенный широкими разноцветными лентами, в нижней



Рис. 7. Марийский костюмный комплекс. Середина XX в. Историко-краеведческий музей. Татышлинский район, с. Башкибаш (ПМА 2025)



Рис. 8. Марийский костюмный комплекс. Середина XX в. Историко-краеведческий музей. Татышлинский район, с. Башкибаш (ПМА 2025)

части два ряда оборок, также орнаментированных лентами. Грудка высокая, по периметру украшена двумя рядами лент и оборкой, переходящей в завязки. Традиционный узкий тканый пояс (*ушмтö*) относится к типу простых будничных поясов, его основной узор составляют продольные полосы зеленой, красной, черной, голубой нити на концах он имеет бахрому и декорирован маленькими красными помпонами. Пояс завязан узлом, концы его спускаются вниз.

Костюмный комплекс представленный на Рис. 8 состоит из рубахи-платья (*тувыр*), кафтана из черной ткани (*йылян*) и головного платка. Рубаха-платье туникообразного покроя изготовлено из однотонной черной орнаментированной ткани с применением узорного браного и выборного ткачества. Узор представляет собой разноцветные розетки из нитей желтого, белого, синего, бордового, фиолетового, розового цветов. Верхняя часть рубахи с узором из мелких розеток, имеет традиционный покррой — к прямоугольному полотну, согнутому вдвое, под прямым углом

пришиты прямые рукава на манжетах. Между рукавом и расширяющейся боковой вшита ластовица. Вырез с воротником-стойким и грудным разрезом посередине, застегивается на пуговицы на правую сторону. Место соединения верхней части с подолом платья закрывает широкая оборка из красной цветастой ткани, контрастной по цвету к основному тону платья. Подол платья, присборенный по линии соединения с верхней частью, расширен к низу и украшен двумя рядами красной тесьмы и узорной строчкой, выполненной машинным швом. Розетки орнамента на подоле более крупные, чем в верхней части рубахи.

Легкий распахной кафтан *йылян* из черной фабричной ткани туникообразного покроя выполнен из цельного полотна, перегнутого пополам. Пришитые под прямым углом к основному полотну рукава соединены с трапециевидными боковыми клиньями ластовицей. Вырез оформлен воротом-стойкой. На манжетах, по периметру и по линии кармана кафтан орнаментирован машинной зигзагообразной строчкой. Темный цвет комплекта и отсутствие богатой орнаментации дает основание предполагать, что он имеет функцию повседневной одежды. Кафтаны подобного кроя широко использовались народами Поволжья, они известны у удмуртов, чувашей, мордвы. Комплект завершает фабричный платок зеленого цвета с орнаментом.

На примере костюмных комплексов села Башкибаш, расположенного среди сел с преобладанием населения с татарским этнокультурным компонентом, можно проследить произошедшую к концу XX в. трансформацию костюмов территориальной группы прикамских марийцев (*чолман марий*). Значительные заимствования от соседних тюркских народов можно наблюдать на примере костюмных комплексов, представленных на Рис. 9. Платья подобного типа с воротником-стойкой и передники ярких расцветок, с обилием оборок и вышивкой цветочно-растительным орнаментом являются характерными элементами костюмов татарского населения. Данные костюмные комплексы мариек села Башкибаш состоят из платья, передника, головного убора (ПМА

2025). Однотонные платья — ярко-розовые, зеленые, голубые выполнены из фабричной ткани. Воротник-стойка с грудным разрезом посередине или сбоку, застегивается на пуговицы, прямые широкие рукава, собранные у запястья пришиты к манжете. Платья имеют два ряда оборок — одна чуть ниже пояса, другая по подолу. Передники также из однотонной яркой фабричной ткани голубых, розовых, оранжевых цветов, грудка передника плавно переходит в завязки, составляющие с ней одно целое и соединяющиеся на шее сзади. Подол с закругленными в нижней части углами, в верхней части собран в складки и пришит к поясу, переходящему в завязки, обхватывающие талию и завязывающиеся спереди узлом.

По всему периметру подола, грудки и внутреннего выреза на грудке проходит оборка, выполненная из той же ткани, что и фартук. И платья, и фартуки украшены цветочной вышивкой гладью, яркой насыщенной цветовой гаммы. Композиции вышивки на грудке имеют вид букетов с крупным цветком розы или мака в центре, дополненными листьями, бутонами и мелкими цветами ромашки, васильков, незабудок. На подоле цветочные композиции расположены букетами или в виде гирлянд. Цветы и листья на вышитых букетах узнаваемы, близки к реалистичным, имеют условный объем и выполнены шерстяными нитками красных, розовых, бордовых, желтых, белых, голубых, синих, зеленых, салатных цветов. Головной убор представлен цветастым фабричным платком, завязанным на затылке или под подбородком узлом.

Основное население Мишкинского района — марийцы прибельской подгруппы (*упо марий*), которые по переписи 2020 г. составляют 69,2% населения района (Текущий 2025). Кроме марийцев в районе проживают татары, русские, башкиры. В деревне Каргино этого района марийское население составляет 100% (ПМА 2025).

Женский костюмный комплекс представлен на Рис. 10, принадлежит уроженке деревни Каргино Мишкинского района Лиане Михайловне Николаевой (ПМА 2025). Этот наряд передавался в ее семье от матери к дочери, а бабушка Лианы Михайловны Уянай Пронькина (1916 г. р.) получила его в наслед-



Рис. 9. Марийский костюмный комплекс. Первая четверть XXI вв. Историко-краеведческий музей. Татышлинский район, с. Башкибаш (ПМА 2025)

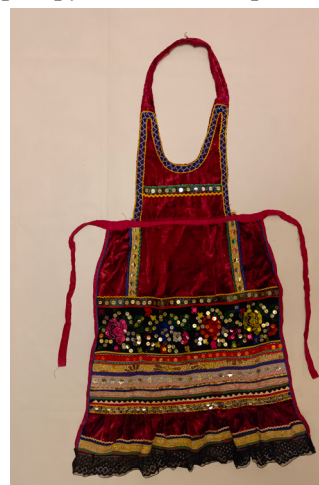


Рис. 10. Марийский костюмный комплекс. Начало XX в. Мишкинский район, д. Каргино (ПМА 2025)

ство от своей матери. Лиана Михайловна рассказала, что ее дед по материнской линии Сергей Пронькин, в 1934 г. пришел в Каргино пешком из деревни Большая Тавра Красноуфимского района Свердловской области. В первые же дни Великой Отечественной войны он погиб на фронте (ПМА 2025). Данный регион принадлежит к уральской территориальной группе, соответственно и костюмный подкомплекс наследует традиции уральских марийцев. Основу костюма начала XX в. составляет туникообразная рубаша (*тувыр*) традиционного покроя, изготовленная из пестряди в мелкую клетку (*олача вынер*). Грудной разрез (*мел*), расположенный по центру, и небольшой воротник-стойка (*шўша*) богато украшены вышивкой, выполненной разноцветными нитками, блестками, тесьмой, кружевом, монетами. Орнамент вышивки носит геометрический характер, представляющий из себя сложную комбинацию из крючков, объединенных в квадраты и составляющий сложный узор. Подол рубахи украшен красивой вышитой яркими разноцветными шерстяными нитками полосой ткани с цветочным орнаментом на черном фоне. Вдоль вышитой полосы, сверху и снизу в несколько рядов располагается разноцветная тесьма с включением блесток, позументные ленты. К подолу пришита оборка, состоящая из однотонных разноцветных атласных лент, тесьмы, кружева, также включающая в себя орнаментацию блестками. Рукава рубахи, пришитые под прямым углом выполнены из яркой красной атласной ткани, соединены с боковыми полотнищами ластовицей. Рукава широкие, сужающиеся в области запястья заканчиваются пришитой к их основной части широкой манжетой, украшенной полоской (*кытат-влак*) из синего сатина, полосками из блестящей ткани, разноцветной тесьмой, кружевом. Верхняя часть плечевого шва орнаментирована полосками красной однотонной ткани с включением разноцветных ленточек, блесток и кружева.

Передник (*ончыла сакыме*) имеет традиционный покроя. Центральная часть состоит из цельного полотна, с пришитыми к ней по бокам двумя половинками другого полотна. Соединительные швы между полотнами и грудка с овальным вырезом орнаментированы узорной тесьмой и тесьмой с нашитыми на нее блестками. Передник из дорогой бархатной ткани бордового цвета украшен широкой полосой с цветочными композициями. Цветочный узор, вышитый на черном фоне цветными нитками желтого, красного, синего, розового цвета и украшенный блестками смотрится ярко и нарядно. Ниже в большом количестве нашиты полосы узорной тесьмы, позумента, тесьмы с блестками, далее следует оборка из бархатной ткани вишневого цвета, также украшенная позументной лентой, разноцветной тесьмой и кружевом.

В целом рубаша и передник привлекают внимание яркостью, разнообразием материалов, используемых для отделки. Выполненные с большой фантазией и мастерством они отличаются красочностью вышивки, богатством орнаментального оформления, имеют нарядный и праздничный вид. В данных комплектах наиболее полно сохранились черты этнического своеобразия общемарийских форм одежды.

* * *

Сходство костюмных комплексов удмуртов и марийцев исторически обусловлено их финно-угорскими корнями, общим происхождением, связанным с древними племенами, расселенными на территориях Европы и Сибири. Общая прародина финно-угров находится на Урале и в Западном Приуралье. По этой причине традиционная культура этих родственных финно-угорских народов во многом соприкасается. Издавна проживая на смежных территориях, удмурты и марийцы находились

в постоянном культурном взаимодействии, что отразилось на формировании их традиционных костюмов, которые и по сей день имеют много общего в материалах, технологиях изготовления, терминологии.

Этническое разнообразие жителей, изучаемых нами районов — Янаульского, Татышлинского, Мишкинского, усложняется соседством башкирского и татарского населения, проживающего на территории республики и имеющего значительное влияние на формирование костюмных комплексов удмуртского и марийского народов. Так, например, в Татышлинском районе проживают башкиры, удмурты, татары, русские, марийцы. Это район с преобладанием башкирского населения (69,5%), второе место по численности населения занимают удмурты (20,3%), третье — татары (6,8%), далее — русские (2,0%) и марийцы (1,1%) (см. *Табл. 1*). Из изучаемых нами населенных пунктов Татышлинского района село Нижнебалтачево является удмуртским селом, согласно переписи населения 2020 г., преобладающее население в нем — удмурты (89%) (ПМА 2025). В деревне Верхнебалтачево также большинство жителей — удмурты (98%). В Татышлинском районе находится единственное марийское село Башкибаш, расположенное в зоне с преобладающим татароязычным населением и компактно проживающими удмуртами.

Сравнительный анализ удмуртского и марийского костюмов усложняется делением обеих народностей на многочисленные группы и подгруппы. Так, закамские удмурты северо-западной Башкирии по классификации этнографа Р. Р. Садикова (*Садиков 2016*) делятся на ташкичинскую, канлинскую, татышлинскую, таныпскую, буйскую, шагиртскую подгруппы. Восточные марийцы, проживающие на территории западных и северо-западных районов Республики Башкортостан, в свою очередь делятся на прикамско-прибельскую, уральскую, икско-сюньскую подгруппы. Однако, одним из объединяющих факторов, влияющим на формирование костюма как закамских удмуртов, так и восточных марийцев прикамско-прибельской и икско-сюньской подгруппы является значительное влияние на них традиций татарского и башкирского народа.

Важное и весьма значительное обстоятельство, имеющее большую ценность при выявлении общего в удмуртских и марийских костюмах, это внимательное отношение представителей обеих народов к своему историческому наследию. Высокая сохранность элементов костюмных комплексов во многом обеспечена тем условием, что практически в каждой удмуртской и марийской семье имеется бережно хранящая коллекция традиционной одежды, передаваемая из поколения в поколение. Общим является и общность мировоззрения, сохранность и продолжающееся развитие традиционных культурных ценностей, календарных и семейных праздников и обрядов, национальных костюмов двух народов, связанных с сохранением в культуре и удмуртов и марийцев по настоящее время язычества с практикующимися на его основе общественными молениями.

На формирование общих черт народных костюмов удмуртов и марийцев оказали влияние природно-климатические условия и хозяйственные занятия, общие для обеих народов по причине их смежного проживания. Необходимость в летней, зимней, демисезонной, повседневной, ритуальной, праздничной одежде привели к большому разнообразию элементов костюма и материалов, используемых для его изготовления.

Основными материалами, используемыми для изготовления костюмов у удмуртов, и марийцев были лен и конопля, выращиваемые ими на собственных хозяйственных угодьях. Однако, удмурты в большей степени использовали льняной холст различного

качества, а марийцы отдавали предпочтение конопляному холсту. Как удмурты, так и марийцы использовали шерсть, кожу и шкуры животных, холсты ткали из хлопчатобумажных и шерстяных нитей. Основной технологией изготовления домашних тканей у удмуртов и марийцев длительное время было традиционное ткачество. И те, и другие владели несколькими технологиями ткачества: полотняное переплетение, а также браной, выборной, закладной техникой ткачества для орнаментированных холстов. Примерно с середины XIX в. в обиход обеих народов входят цветные пестряди, распространение которых некоторые исследователи связывают с тюркским влиянием (Черных 2021), причем у удмуртов это произошло на несколько десятилетий раньше, чем у марийцев. Варианты пестрядей тоже были идентичными, у обеих народностей были мелко клетчатые пестряди в сине-белую (черно-белую), красно-синюю (красно-черную) клетку, более сложную красно-черно-желтую клетку, а также ткани в полоску сочетающие красный и синий, красный и черный, красный и желтый, синий и белый цвета. У удмуртов в большей степени, чем у марийцев бытовала пестрядь в крупную клетку, а также пестрядь «лапотного» узора. На протяжении XX в. обе народности при изготовлении традиционного костюма постепенно переходят на использование покупных тканей — ситца, сатина, бархата, атласа, кашемира, плиса и др.

Одной из основных отличительных черт марийского традиционного костюма являлось наличие богатой и разнообразной вышивки и аппликации, украшавшей в основном предметы одежды — белые праздничные рубахи, фартуки, кафтаны, платки, а позднее предметы одежды, выполненные из пестрядинной ткани. Вышивка выполнялась шерстяными, шелковыми, хлопчатобумажными нитками с изнаночной стороны и без рисунка, используя техники: роспись, косая стежка, косой стежок, счетная гладь, петельный и стебельчатый швы, технику набора, вышивку крестом с доминированием красного и черного цветов, позже цветовая гамма ниток стала более разнообразной. Техника вышивки крестом использовалась для орнаментации и у соседних народов, в частности татар, а позже к концу XX в. стала у марийцев доминирующей, в отличие от других более сложных техник. Орнаменты, используемые в вышивке марийцев, в основном носят геометрический и зооморфный характер, также присущий искусству других финно-угорских народов — удмуртам, мордве. Аппликация в основном выполнялась из ткани красных и черных цветов, дополнялась лентами, позументом и тесьмой, с вкраплением бусин, бисера, блессток. Позже цветовой и фактурный диапазон тканей, используемых для аппликации расширился.

Еще одним отличительным признаком марийского костюма, является использование в его орнаментации большого количества декоративных материалов: узких и широких лент, тесьмы, позумента, кружева, бисера (*вуйшудыш*, *вуйон'го*), бусин, мелких пуговиц, блессток, раковин каури (*кышкывий*), серебряных монет и их имитации. В отличие от удмуртов, использовавших монеты в головных, шейно-нагрудных, накосных и наручных украшениях, марийцы использовали монеты и их имитацию для украшения почти всех предметов праздничной одежды — рубашек, фартуков, свадебных платков, головных уборов, поясов, нагрудных украшений. Также отличительной особенностью марийского костюма является изобилие в его орнаментации бусин и бисера. Применяя технологии низания, плетения изготавливались бисерные ленты, сеточки, которыми декорировались рубахи, нагрудные украшения, головные уборы, кисти поясов.

Для украшения одежды удмурты использовали широкий и узкий позумент, декоративную тесьму, монеты различного достоинства и их имитации, раковины ка-

ури, пуговицы, кружево. Наличие в составе украшений ажурных подвесок, блях, брошей кустарного производства можно считать отличительным признаком удмуртского костюма от марийского.

Элементами женского костюма были: у удмуртов — рубахи, штаны, передники, нижние нагрудники, головные уборы, украшения; у марийцев — рубахи, штаны, передники, тканые пояса, головные уборы, украшения. Как видим, они идентичны, но нижний нагрудник в большей степени является элементом костюма удмуртов, у марийцев же таким отличительным элементом является тканый пояс. Необходимо заметить, что и нижний нагрудник, и тканые пояса были элементом традиционного костюма всех финно-угорских народов, но у определенного народа каждый элемент использовался в большей или меньшей степени.

Основой костюмного комплекса удмуртов и марийцев, как, впрочем, и многих народов Поволжья и Приуралья — башкир, татар и других, была рубаха традиционного туникообразного покроя. *Дэрем* — у удмуртов, *тувыр* — у марийцев. Ее конструкция состояла из следующих элементов — перегнутого пополам полотнища, составляющего основу рубахи, с вырезанным в нем воротом и грудным разрезом, а также рукавов, боковых клиньев, ластовиц. Такой покрой был довольно устойчив и бытовал в костюмах обеих народов. Отличие состояло в форме и оформлении некоторых конструктивных элементов рубахи — ластовицы, боковин, грудного выреза, рукавов, размещении и количестве оборок и декоративных материалов, использующихся для украшения. Эти отличия имели место и внутри вариантов рубаш каждого из двух народов. Ластовица, марийской рубахи могла иметь два варианта, один из которых был характерен и для других народов, проживающих на соседних территориях. Он представлял из себя небольшой кусок ткани, имеющий форму квадрата, согнутого по диагонали и вшитого в местах соединения рукава и боковой части рубахи. Второй вариант ластовицы имел треугольную форму. Одна из сторон треугольника, имевшая наибольшую длину вшивалась в рукав, благодаря чему рукав приобретал расширяющуюся к плечевому шву форму. Такая форма ластовицы была характерна только для марийцев и составляла существенное отличие марийской рубахи от удмуртской (Черных 2021). Наличие широкой оборки на праздничных рубахах, закрывающей соединительный шов, можно считать еще одним существенным отличием удмуртской рубахи от марийской. Широкий подол с отделкой из большого количества оборок и лент присутствует в более поздних вариантах марийских рубаш прикамско-прибельской группы, но покрой этих рубаш более похож на татарские и башкирские. У прибельских марийцев рубаха имела отложной воротник. Очень существенным отличием марийских рубаш от удмуртских, впрочем, как и всего традиционного костюма марийцев является обильное украшение вышивкой и аппликацией из тканей с узорами геометрического и зооморфного характера. Ворот и грудной разрез, плечи, спина, концы рукавов, подолы марийских рубаш богато оформлялись вышивкой. Позже вышивкой стали украшать только грудь, подол украшался тканым узором, оборками, лентами.

Нижний нагрудник удмуртки надевали на грудь, под рубаху с прямым грудным разрезом, он имел трапециевидную форму и прикреплялся к лямкам, которые удерживали нагрудник на груди, орнаментировался нагрудник аппликацией или вышивкой. Подобные нагрудники носили также татары и башкиры, проживающие на соседних территориях.

Тканые пояса (мар. — *ÿштö*) были обязательным элементом традиционного костюма финно-угорских народов, но в костюмном комплексе марийцев они были

особенно значимы, разнообразны и богато орнаментированы. Пояса имели повседневное и праздничное назначение. В зависимости от назначения варьировалось количество используемых нитей, характер узора, количество украшений. Орнамент праздничного пояса был более сложный, при его изготовлении использовалось большее количество цветных нитей, концы его украшались кистями из разноцветных ниток, с использованием бисера, бусин, монет. Способ ношения и манера подвязывания поясов также была весьма разнообразна.

Передники являлись обязательной частью традиционного костюма как удмуртов, так и марийцев. Повседневные передники удмуртов (*ашет*) с высокой грудкой шились из домотканины в широкую полосу или крупную клетку, впереди завязывались тесемками, пришитыми к поясу. Подол таких передников состоял из двух сшитых полотен и был украшен лентами и кружевом, зигзагообразной машинной строчкой. Для изготовления праздничных передников чаще использовалась клетчатая домотканина с розетками, вытканными в технике выборного ткачества. Позже передники шились из цельного полотна фабричной ткани — ситца или сатина, на них появились оборки или воланы. С введением в обиход фабричных тканей у удмуртов появились передники со сложным кроем верхней части и вышивкой тамбуром или гладью с применением растительного орнамента. Преимущественно такие передники были черного цвета. Подобные передники были характерны для татарских и башкирских костюмов. Вышивка растительным орнаментом была одним из основных видов декорирования одежды у татар. Марийские передники (*ончыласакыш*) в связи с наличием украшавшей грудной вырез рубах вышивкой, в первоначальном варианте не имели грудки, вышивка на них располагалась на подоле. С появлением пестрядинных, а в более позднее время покупных фабричных тканей передники стали украшаться оборками, ткаными и позументными лентами разной ширины, вытканым узором, самотканым и покупным кружевом. Невысокая грудка на марийском переднике появилась лишь в начале XX в. По причине исчезновения нагрудной вышивки на рубахах, грудка передника увеличилась. Отличительной особенностью марийского передника была богатая орнаментация. По подолу передников вшивались полосы из цветных тканей, полосы с вышивкой, ленты позумента, кружево, аппликация. Грудка также была разнообразно украшена. Среди фартуков прикамско-прибельских марийцев бытуют варианты с подолом и высокой грудкой, украшенной оборками и вышивкой гладью растительным орнаментом, подобные татарским.

Верхней одеждой удмурток, завершающей праздничный костюмный комплекс, был камзол (*камзол*), сшитый из плиса или бархата зеленого, красного, синего и др. цветов, украшенный по периметру и вырезам рукавов позументной лентой. Покрой камзола был подобен камзолу татарок и башкирок. Камзол-безрукавка был частью костюмного комплекса и у марийцев изучаемых нами районов.

Легкие демисезонные распахные кафтаны были важной и неотъемлемой частью костюмного комплекса как удмуртов (*зыбын*, *беишет*, *шортдэрем*, *дукес*) так и марийцев (*шовыр*, *йылян*). Покрой кафтанов у групп финно-угорских народов, тесно контактировавших с татарским и башкирским населением и испытывавших на себе их значительное влияние, был «тюркским». У марийцев кроме «тюркского» также бытовал сохранившийся архаичный туникообразный покррой кафтанов. Особенностью туникообразного кафтана марийцев была их обильная орнаментация вышивкой и аппликацией. У марийцев также бытовал двубортный вариант покрроя кафтана «кафтан со сборками» (*чывыттыш шовыр*), использование белого конопляного холста, наличие застежки на несколько пуговиц, отрезная спинка и густые сборки на спине были характерным признаком таких

кафтано́в и рассматривались в качестве традиционной одежды марийцев. Женский кафтан *йылян* был подобного покро́я, но изготавливался из черного сатина, плиса, бархата.

Головные уборы и украшения были обязательным элементом традиционного костюмного комплекса и удмурток и мариек, они отличались разнообразием. *Манлай*, *пелькузя*, *айишон*, *колпак*, налобная повязка *сясяк*, головное полотенце *чалма*, налобная повязка *йыркерттэт*, головной платок с кистями, верхние нагрудники *мылко*, *муресазь*, *паськыт ошет*, *зоскыт ошет*, *зака*, ажурные подвески *чылбыр*, *ошет*, чресплечное украшение *сылсумыс*, ожерелье с монетами *сырга*, наконечные украшения *быдэс танка*, *дышпынэт*, девичий праздничный наконечник *дырсикузя*, браслеты *биязык*, кольца *зындэс* — были элементами головных уборов и украшений удмурток. Праздничная шапочка *такя*, остроконечный головной убор — *шын'ашовычо*, головной платок с кистями, головная повязка *тен'геан лента*, *чачак*, *сан'га тен'ге*, *макро́мка*, свадебное украшение в виде ожерелья *вуйший*, *тен'геан кыл*, околоушные подвески *пылыштен'ге*, простые шейные украшения *шүшер* и более сложные *шүештидыш*, шейное украшение прикамских мариек переходящее в наспинное, ажурная сюльгама *шыркама*, нагрудник овальной формы *сога*, *мелсога*, *он'тен'ге*, браслеты *кидиол*, кольца *шергаиш* — элементы головных уборов и украшений мариек. Общим головным убором удмурток и мариек являлся головной платок, завязывающийся узлом под подбородком или на затылке. Общим также являлось разнообразие типов головных и шейных украшений у удмурток и мариек, наличие в их декоре серебряных монет или их имитаций, раковин каури, бусин и бисера. Особенным — удмуртский головной убор *айишон*, *манлай*, *пелькузя*, *колпак*, налобная повязка *сясяк*, головное полотенце *чалма*, налобная повязка *йыркерттэт* украшения *мылко*, *муресазь*, *зака чылбыр*, *ошет*, чресплечное украшение *сылсумыс* и марийские остроконечный *шын'ашовычо* и *такя*; околоушные подвески *пылыштен'ге*, шейное украшение переходящее в наспинное, ажурная сюльгама *шыркама* были присущи исключительно одному из этих народов. Причем традиционные марийские головные уборы и украшения, так же как и другие элементы марийской одежды в большей степени, чем удмуртские, украшались вышивкой, бисером, бусинами, блестками.

В результате нашего исследования, проведенного на основе материалов экспедиции в Янаульский, Татышлинский и Мишкинский районы Республики Башкортостан, выявилось сходство элементов женских костюмов двух финно-угорских народов — удмуртского и марийского в указанных населенных пунктах, которое проявилось в усиливающемся к началу XXI в. взаимовлиянии данных костюмных комплексов друг на друга, а также влиянии на костюмы обеих народов традиций соседнего татарского и башкирского населения. Взаимовлияние связано с тем обстоятельством, что, переселяясь в другие районы с исторических мест обитания представителей этих двух финно-угорских народов сохранили в новых местах обитания взаимные контакты. Общими элементами, перенятыми у соседнего татарского и башкирского населения, стало наличие большого количества оборок на платьях и передниках, наличие вышивки, состоящей из цветочных и растительных элементов, видоизменная форма платья и передника, «тюркский» покрой камзола, использующийся как удмуртами, так и марийцами. Появление фабричных тканей и материалов для декоративного оформления разнообразило цветовую гамму и качество элементов костюмных комплексов обеих этнических групп. Этническое своеобразие марийского костюма и основное его отличие от удмуртского заключается в наличии разнообразной вышивки и аппликации, украшавшей предметы одежды, а также использование в его орнаментации большого количества декоративных материалов.

Источники и материалы

- Национальный 1989 — Национальный состав населения Башкирской АССР по результатам Всесоюзной переписи населения 1989 г. Уфа: Республиканский информационно-издательский центр, 1990. 104 с.
- ВПН 2020 — Всероссийская перепись населения 2020 г. Т. 5, табл. 1. Национальный состав населения. https://rosstat.gov.ru/vpn_popul (дата обращения: 21.12.2025).
- Итоги 2010 — Итоги Всероссийской переписи населения 2010 года. В 11 томах. М.: Статистика России, 2012. Т. 4. Кн. 1. 847 с.
- ПМА — Полевые материалы авторов, собранные в ходе экспедиции в июле–августе 2025 г. в Мишкинский, Татышлинский и Янаульский районы.
- Текущий 2025 — Текущий архив Территориального органа Федеральной службы государственной статистики по Республике Башкортостан. (дата обращения: 12.11.2025).

Научная литература

- Белицер В. Н. Народная одежда удмуртов: материалы к этногенезу / В. Н. Белицер. М.: Издательство Академии наук СССР, 1951. 142 с.
- Валеев Ф. Х. Татарский народный орнамент / Ф. Х. Валеев. Научный и ответственный редактор — доктор искусствоведения Г. Ф. Валеева-Сулейманова. Казань, 2002. 295 с.
- Владыкин В. Е. Одежда // В. Е. Владыкин, Л. С. Христолюбова. Этнография удмуртов: учеб. пособие. 2-е изд., перераб. и доп. Ижевск: Удмуртия, 1997. С. 71–82.
- Грязев Г. Г. Удмурты. Народное искусство. Ижевск: Удмуртия, 2024. 176 с.
- Лебедева С. Х. Удмуртская народная одежда. Ижевск: Удмуртия, 2008. 208 с.
- Лебедева С. Х. Традиционная одежда и украшения // Удмурты: историко-этнографические очерки [науч. ред. В. В. Пименов]. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, 1993. С. 125–141.
- Молотова Т. Л. Марийский костюм: альбом к 100-летию образования Республики Марий Эл. Йошкар-Ола: б/и, 2020. 383 с.
- Нечвалода Е. Е. Удмуртский женский головной убор айшон в описаниях и графике XVI–XVIII вв. // Вестник угроведения. 2020. Том 10. № 4. С. 728–738. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2020-10-4-728-738>
- Нечвалода Е. Е. Традиционная женская одежда удмуртов в материалах экспедиции Шапп де'Отроша // Ежегодник финно-угорских исследований. 2019. № 1. С. 101–108.
- Нечвалода Е. Е. Эволюция традиционной рубахи красноуфимских марийцев во второй половине XIX–XX вв. // Ежегодник финно-угорских исследований. 2022. Том 16. № 1. С. 139–154. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-1-140-155>
- Пименов В. В. (ред.) Удмурты: историко-этнографические очерки Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы УрО РАН, 1993. 388 с.
- Садиков Р. Р. Финно-угорские народы Республики Башкортостан (история, культура, демография). Уфа: Первая типография, 2016. 276 с.
- Сепеев Г. А. Влияние костюма тюркских народов на костюм восточных марийцев / Г. А. Сепеев. «Труды МарНИИ». вып. XXII, Йошкар-Ола, 1967. С. 194–209.
- Черных А. В. Традиционный костюм народов Пермского края. Удмурты. СПб.: Изд-во «Маматов», 2020. 468 с.
- Черных А. В. Традиционный костюм народов Пермского края: марийцы. СПб.: Изд-во «Маматов», 2021. 528 с.
- Христолюбова Л. С. Эволюция одежды и ее современное бытование // Удмурты: историко-этнографические очерки / [науч. ред. В. В. Пименов]. Ижевск: Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, 1993. С. 141–149.
- Христолюбова Л. С. Удмурты Башкортостана: (история, культура, современность) / Христолюбова Л. С., Миннихметова Т. Г. [редактор Р. Аюпова]. Уфа: Республиканский центр народного творчества, 1994. 55 с.

References

- Belitser, V. N. 1951. *Narodnaia odezhda udmurtov: materialy k etnogenezu* [Udmurt Folk Clothing: Ethnogenesis Materials]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 142 p.
- Chernykh, A. V. 2020. *Traditsionnyi kostium narodov Permskogo kraia. Udmurty* [Traditional Costume of the Peoples of the Perm Region. Udmurts]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo «Mamatov». 468 p.
- Chernykh, A. V. 2021. *Traditsionnyi kostium narodov Permskogo kraia: mariitsy* [Traditional Costume of the Peoples of the Perm Region: Mari]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo «Mamatov». 528 p.
- Gryazev, G. G. 2024. *Udmurty. Narodnoe iskusstvo* [Udmurts. Folk Art]. Izhevsk: Udmurtia. 176 p.
- Khristolyubova, L. S. 1993. Evoliutsiia odezhdy i ee sovremennoe bytovanie [Evolution of Clothing and Its Modern Use]. In *Udmurty: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Udmurts: Historical and Ethnographic Essays], ed. by V. V. Pimenov. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia RAN. 141–149.
- Khristolyubova, L. S. 1994. *Udmurty Bashkortostana: (istoriia, kul'tura, sovremennost')* [The Udmurts of Bashkortostan: (History, Culture, Modernity)]. Ufa: Respublikanskii tsentr narodnogo tvorchestva. 55 p.
- Lebedeva, S. Kh. 1993. Traditsionnaia odezhda i ukrasheniia [Traditional Clothing and Jewelry]. In *Udmurty: istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Udmurts: Historical-Ethnographic Essays], ed. by V. V. Pimenov. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia RAN. 125–141.
- Lebedeva, S. Kh. 2008. *Udmurtskaia narodnaia odezhda* [Udmurt Folk Clothing]. Izhevsk: Udmurtia. 208 p.
- Molotova, T. L. 2020. Mariiskii kostium: al'bom k 100-letiiu obrazovaniia Respubliki Marii El [Mari Costume: Album for the Centenary of the Republic of Mari El]. Yoshkar-Ola. 383 p.
- Nechvaloda, E. E. 2019. Traditsionnaia zhenskaia odezhda udmurtov v materialakh ekspeditsii Shapp de'Otrosha [Traditional Udmurt Women's Clothing in the Materials of the Chappé d'Auroche Expedition]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniï* 1: 101–108.
- Nechvaloda, E. E. 2020. Udmurtskii zhenskii golovnoi ubor aishon v opisaniakh i grafike XVI–XVIII vv. [The Udmurt Women's Headdress Aishon in Descriptions and Graphics of the 16th–18th Centuries]. *Vestnik ugrovedeniia* 10 (4): 728–738. <https://doi.org/10.30624/2220-4156-2020-10-4-728-738>
- Nechvaloda, E. E. 2022. Evoliutsiia traditsionnoi rubakhi krasnoufimskikh mariitsev vo vtoroi polovine XIX–XX vv. [Evolution of the Traditional Shirt of the Krasnoufimsk Mari in the Second Half of the 19th–20th Centuries]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniï* 16 (1): 139–154. <https://doi.org/10.35634/2224-9443-2022-16-1-140-155>
- Pimenov, V. V. (ed.). 1993. *Udmurty: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Udmurts: Historical and Ethnographic Essays]. Izhevsk: Udmurtskii institut istorii, iazyka i literatury Ural'skogo otdeleniia RAN. 388 p.
- Sadikov, R. R. 2016. *Finno-ugorskie narody Respubliki Bashkortostan (istoriia, kul'tura, demografiia)* [Finno-Ugric Peoples of the Republic of Bashkortostan (History, Culture, Demography)]. Ufa: Pervaia tipografiia. 276 p.
- Sepee, G. A. 1967. Vliianie kostiuma tiurkskikh narodov na kostium vostochnykh mariitsev [The Influence of the Costume of Turkic Peoples on the Costume of the Eastern Mari]. *Trudy Mar'NII* XXII: 194–209.
- Valeev, F. Kh. 2002. *Tatarskii narodnyi ornament* [Tatar Folk Ornament]. Kazan. 295 p.
- Vladykin, V. E. 1997. Odezhda [Clothing]. In *Etnografiia udmurtov* [Ethnography of the Udmurts], ed. by V. E. Vladykin, L. S. Khristolyubova. Izhevsk: Udmurtia. 71–82.

© А. А. Ананьев, Г. Ю. Устьянцев

«ВСЁ ШИВОРОТ-НАВЫВОРОТ»: СЕМИОТИКА И БЫТОВАНИЕ «ТРЕТЬЕЙ СВАДЬБЫ» В УДМУРТСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Статья посвящена исследованию бытования поминального обряда йыр-пыд сётон (известного также как «третья свадьба») в современной удмуртской культуре. Обряд рассматривается как лиминальная практика, завершающая жизненный цикл человека и символически оформляющая переход души в потусторонний мир. В основе исследования лежат полевые материалы, собранные в 2023–2025 гг. в разных районах Республики Удмуртия, а также ранние этнографические источники. Обряд рассматривается и деконструируется с точки зрения символической антропологии и подхода В. Тернера. Авторами анализируются основные этапы ритуала, — жертвоприношение, застолье и гуляние, завершение обряда, — а также выявляются его временной и пространственный аспекты. Отдельный раздел статьи посвящен анализу современного состояния обряда, его витальности и тенденциям трансформации. В качестве модели для анализа авторами выбрана концепция Е. А. Ягафовой. Как основные факторы, влияющие на состояние обряда в современном удмуртском обществе, выделяются воздействие христианизации, внутренняя табуированность обряда и другие. Несмотря на это, отмечается, что в локальной традиции сохраняется устойчивое восприятие йыр-пыд сётон как сакрально значимого действия.

Ключевые слова: удмурты, поминальный обряд, третья свадьба, йыр-пыд сётон, символическая антропология

Ссылка при цитировании: Ананьев А. А., Устьянцев Г. Ю. «Всё шиворот-навыворот»: семиотика и бытование «третьей свадьбы» в удмуртской культуре // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 48–58.

Ананьев Артём Алексеевич — аспирант кафедры этнологии Исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, к. 4). Эл. почта: An.artem02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6923-3784>

Устьянцев Герман Юрьевич — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а); ассистент кафедры этнологии Исторического факультета, Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119192 Москва, Ломоносовский проспект, 27, к. 4). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/48-58

Original article

© Artem Anan'ev, and German Ustyantsev

“EVERYTHING IS UPSIDE DOWN”: SEMIOTICS AND THE REALITY OF THE “THIRD WEDDING” IN UDMURT CULTURE

The article is devoted to the study of the existence of the «yyr-pyd soton» memorial rite (also known as the “third wedding”) in modern Udmurt culture. The rite is considered as a liminal practice that completes a person’s life cycle and symbolically marks the transition of the soul to the afterlife. The study is based on field materials collected in 2023–2025 in various regions of the Udmurt Republic, as well as on early ethnographic sources. The ritual is examined and deconstructed from the perspective of symbolic anthropology and V. Turner’s approach. The article analyzes the main stages of the ritual, including sacrifice, feasting, and festivities, as well as its temporal and spatial aspects. A separate section of the article focuses on the current state of the ritual, its vitality, and the trends in its transformation. The authors use E. A. Yagafova’s concept as a model for analysis. The influence of Christianization, the internal tabooing of the ritual, and others are highlighted as the main factors affecting its current state in modern Udmurt society. Despite this, it is noted that the local tradition still maintains a stable perception of the yyr-pyd soton as a sacred act.

Keywords: Udmurts, memorial rite, third wedding, yyr-pyd soton, symbolic anthropology

Authors Info: Anan'ev, Artem A. — Postgraduate Student of the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: An.artem02@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0007-6923-3784>

Ustyantsev, German Yu. — Ph.D. in History, Senior Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation); Assistant at the Department of Ethnology, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-3127>

For citation: Anan'ev, A. A., and G. Yu. Ustyantsev. 2026. “Everything is Upside Down”: Semiotics and the Reality of the “Third Wedding” in Udmurt Culture. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 48–58.

Проблематизация

Среди обрядов жизненного цикла удмуртов широко известен поминальный ритуал под названием *йыр-пыд сётон* (удм. «жертвование головы и ног»), бытующий в разных районах проживания удмуртов также как *вал сюан* (удм. «свадьба коня»), *кулэн мурт сюан* (удм. «свадьба умершего») или «третья свадьба» (Владыкин, Чуракова 2012; Емельянов 1921: 20). В некоторых местностях встречаются также названия *мыдлорин сюан* (удм. «свадьба наизнанку») и *уллань сётон* (удм. «жертва нижнему миру») (Владыкин, Чуракова 2012: 28). При этом часто под «третьей свадьбой» понимают непосредственно смерть и похороны (ПМА 2023–2025).

Согласно представлениям удмуртов, в процессе жизни человек проходит через лиминальные стадии, соотносящиеся с обрядами перехода, выделенными А. ван Геннепом (*Gennep* 2004): рождение («первая свадьба»), собственно свадьба, смена человеком семейного статуса; смерть («третья свадьба»), то есть переход души человека в потусторонний мир (*Владыкин, Чуракова* 2012: 27). Свадебная атрибутика является неотъемлемой частью *йыр-пыд сётон* (*Владыкина* 2006: 54). «Есть такие понятия, как свадьба. Свадьба с жизнью, с рождением ребенка. Свадьба как другая. И свадьба со смертью» (А., м., г. Можга, 2025). Души покойных с этой точки зрения следует рассматривать как «лиминальных существ» или лиминальных *personae* в терминологии В. Тернера. Носители лиминальности «увертываются или высказывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве» (*Тернер* 1983: 169). Согласно Э. Личу, обряды перехода выполняют в мифо-ритуальной системе несколько функций: они обозначают изменение социального статуса, магическим образом осуществляют это изменение, а также «служат вехами отдельных этапов в ходе социального времени» (*Лич* 2001: 95). Лиминальность в обрядовой культуре связана с переходом из обыденного состояния в сферу сакрального, а ритуальные практики направлены на коммуникацию с потусторонним (*Crosby* 2009). При этом исследователи отмечают, что переход из одного пространства в другое (в данном случае из пространства живых в иной мир) в культуре многих народов считается потенциально опасным, поэтому нуждается в контроле посредством ритуализированных действий (*Thomassen* 2014: 12).

Обряды жизненного цикла удмуртов, связанные со смертью, описаны этнографами конца XIX — начала XX вв. М. Елабужским (*Елабужский* 1895), И. Васильевым (*Васильев* 1906), М. И. Ильиным (*Ильин* 1914). Этнограф первой половины XX столетия А. И. Емельянов в «Курсе по этнографии вотяков» сделал обстоятельное описание «свадьбы покойника» (*Емельянов* 1921). Подробные сведения о погребально-поминальном комплексе южных удмуртов, основываясь на этнографических и археологических источниках, привели в своей статье М. Г. Атаманов и В. Е. Владыкин (*Атаманов, Владыкин* 1985). Данные о локальных особенностях проведения *йыр-пыд сётон* описали в своих обобщающих монографиях В. Е. Владыкин (*Владыкин* 1994) и Т. Г. Владыкина (*Владыкина* 2018). В. Е. Владыкин совместно с Р. А. Чураковой написали статью, непосредственно посвященную *йыр-пыд сётон* (*Владыкин, Чуракова* 2012). Мифологические представления о смерти и поминальные практики закамских удмуртов исследовал Р. Р. Садиков (*Садиков* 2008). Обширные исследования погребально-поминальных обрядов удмуртов, в том числе и «третьей свадьбы» проведены Н. В. Анисимовым, автором книги «“Диалог миров” в матрице коммуникативного поведения удмуртов» (*Анисимов* 2017).

Цель данной статьи — исследовать семиотику обряда *йыр-пыд сётон* и его образ в воспоминаниях современных удмуртов. Авторы статьи используют опубликованные фольклорно-этнографические источники и собственные полевые материалы, собранные в 2023–2025 гг. в местах компактного проживания центральных и южных удмуртов: Алнашском, Завьяловском, Киясовском, Можгинском, Малопургинском районах, г. Ижевске. В удмуртских населенных пунктах были записаны нарративы о поминальных обрядах и восприятии смерти. Среди опрошенных — респонденты, в основном, старше сорока лет, представители разных профессий. Важно, что большая часть информантов является последователями традиционных удмуртских верований и позици-

онируют себя как некрещеных удмуртов, некоторые соблюдают в своих религиозных практиках православные и «языческие» обряды. *Йыр-пыд сётон* является элементом традиционных верований удмуртов, на его бытование влияет христианство.

Авторы опираются на семиотический подход и оптику символической антропологии, разработанной В. Тернером. Британский антрополог ввел понятие социальной драмы, под которой понимал общественный конфликт, событие, нарушающее обыденное состояние вещей, в основе которого лежат частные мотивы и цели (Turner 1957: 330). Уход из жизни члена семьи и деревенского социума воспринимается как разлом привычных социальных связей на локальном уровне. Перформативные функции обряда помогает раскрыть теория карнавализации, сформулированная российским философом М. М. Бахтиным. В *йыр-пыд сётон* можно выделить черты карнавала: пародийный характер, противопоставление свадебному празднику, отказ от привычных социальных ролей. В традиции устраивать прощальный ритуал для умершего проявляется амбивалентный характер поминальных обрядов: сочетание смерти и витальности свадьбы (Бахтин 1963: 183–190).

Амбивалентная семиотика обряда

Обряд *йыр-пыд сётон* относится к частным поминальным обрядам и проводится единожды в определенный период времени: в некоторых деревнях Киясовского района Удмуртии обряд обычно устраивается в конце декабря — начале января до Рождества или до 14 января; в населенных пунктах Завьяловского района — с 7 по 19 января; в некоторых местах — поздней осенью или в начале декабря, до дня зимнего солнцестояния (ПМА 2023–2025; Емельянов 1921: 20; Владыкин, Чуракова 2012: 28–29). По этнографическим источникам, *йыр-пыд сётон* не проводили для самоубийц, чужих, не вступивших в брак людей (Атаманов, Владыкин 1985: 149). По умершим в молодости «третью свадьбу» не устраивают: считается, что они погибли по неестественным причинам, в результате воздействия злых сил (Садиков 2008: 151). Универсальным для разных групп удмуртов является осенне-зимний период проведения обряда: по мнению исследователей, такой выбор может быть обусловлен противопоставлением летнему времени проведения свадеб. Поминальный обряд представляется оппозицией свадьбе, ее зеркальным отражением. В удмуртских традициях свадьба воспринимается как «праздник жизни», а *йыр-пыд сётон* как «праздник смерти» (Владыкин, Чуракова 2012: 29). Продолжительность времени после смерти человека до совершения обряда зависит от желания и возможностей родственников покойного. *Йыр-пыд сётон* всегда проводится не ранее, чем по прошествии года с момента смерти, также он может организован через 3, 5, 10 и более лет, однако, как уже было сказано ранее, лишь единожды (ПМА 2023–2025). Известны локальные традиции проведения обряда дочерью в честь своей умершей матери через год–два после замужества (Владыкин 1994: 170). В прежние времена данный обряд был обязателен, а несоблюдение его осуждалось как родственниками, так и соседями семьи умершего (Владыкин, Чуракова 2012: 28). В настоящее же время ритуал проводится крайне редко, однако считается, что если человек пообещал покойному родственнику провести обряд, он обязан его организовать (ПМА 2023–2025).

Согласно традициям, обряд должен начинаться с ритуала жертвоприношения. В жертву как правило выбирается животное черной масти, однако, согласно некото-

рым этнографическим данным, масть животного не везде имеет значения (Емельянов 1921: 21). Наши информанты также не акцентировали внимание на цвете шерсти животного. Для женщины в жертву приносят корову, для мужчины — быка или лошадь; если семья не имеет в собственности крупного скота и не может купить тушу, то в качестве жертвы могут использовать птиц, куриц или гусей (ПМА 2023–2025). Следы схожих обрядов встречаются и в ананьинской культуре, распространенной на территории Среднего Поволжья в IX–III вв. до н. э. (Збруева 1952: 212). Есть версии, что культ коня пришел к удмуртам с развитием земледелия, сменив традиционный для северных народов культ лося или оленя (Соколова 1972: 185). Сами же местные жители, как правило, объясняют такой выбор хозяйственной ролью домашнего скота:

«То, что мужчина земельными работами <занимался>, пахал, из-за этого, я думаю, что коня или жеребенка... А то, что женщинам корову, там... Обычно пища чтобы была, молоко...» (ПМА. А. Н., м., Киясовский р-н, д. Дубровский, 2024).

Жертву обычно режут, повернув ее головой на север или запад — туда, где, по представлениям удмуртов, находится «страна мертвых», кровь отдают «нижнему миру»; отсюда еще одно из удмуртских названий обряда — *ви́ро сё́тон* (удм. «жертва крови») (Владыкин, Чуракова 2012: 29). Связь сторон света с загробным миром распространена не только у удмуртов, но и у других народов Среднего Поволжья — к примеру, по представлениям марийцев, вход в загробный мир также располагается на северо-западе (Кузнецов 1884: 3). Последние десятилетия, по замечаниям информантов, жертву приносят крайне редко: это обусловлено сравнительно малым числом домашнего скота, который держат в деревнях на данный момент. В настоящее время атрибуты обряда — голову и ноги животного — могут специально купить в магазине или попросить у соседей, если те собираются резать скот (ПМА 2023–2025).

Голову и ноги (в некоторых случаях — еще и левый бок (Емельянов 1921: 21, Владыкин, Чуракова 2012: 29) принесенного в жертву животного варят в большом котле. Раньше приготовления происходили в специальном молельном месте, — *куале*, — однако уже в XX в. и приготовление ритуальной пищи, и последующее застолье происходили в жилом доме (ПМА 2023–2025). Сваренное мясо употребляется в пищу в ходе застолья с гостями, кости же помещаются в отдельную емкость — деревянное лукошко или, в некоторых местах, таз или короб; приходящие на поминки гости обычно приносят с собой еду или алкоголь, а часть принесенного кладут в емкость (ПМА 2023–2025; Емельянов 1921: 22). Гости часто ссыпают туда монеты; в некоторых деревнях монеты также подбрасывают при входе в дом. Многие информанты, наблюдавшие данный обряд в раннем детстве, вспоминают, что при каждом проведении *йыр-пыд сё́тон* дети собирали монеты — как в доме, так и после обряда на месте оставления подношения:

«Я маленько ходила, денежки собирали, там помолятся, оставляют всё. Там ведь деньги тоже мелочь оставляли. А мы где-то уже в сторонке стоим и ждём, когда они уйдут. И то, сколько найдёт, это уже <его>...» (ПМА. Д., ж., д. Малая Венья, Завьяловский район, 2025).

С приходом гостей начинается трапеза. По аналогии со свадебным обрядом выбирается *төр* — почетное лицо, являющееся неким распорядителем на празднике, однако, если во время свадьбы данный чин принадлежит двум людям, как правило, крестным родителям жениха и невесты (Окунева, Пчеловодова 2015: 428), то в поминальном обряде *төр* один. Его роль обычно отводится мужчине, если поминают муж-

чину, и женщине — если женщину (Владыкин, Чуракова 2012: 30). В пищу употребляют бульон, сваренный с костями жертвенного животного, и кашу, приготовленную в этом бульоне, также участники обряда приносят с собой кумышку (Васильев 1906: 58).

После ритуальной трапезы начинается «празднество», часто сопровождающееся ряжением, подчеркивающим инверсивный характер проводимого обряда: мужчины наряжаются в женщин, а женщины — в мужчин. Если поминаемый мужчина, то ему могут выбрать «невесту», а ее роль исполняет либо мужчина, либо пожилая женщина (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Респонденты вспоминают это так:

«Говорили то, что там раньше еще наши прадеды, может, молились на этом месте, как молебен был. Вот туда вывозили. А так нет, нет, нет. Не куда попало, специальные места были. По-моему, даже со всей деревни туда возили. Когда возили, еще импровизация была, как будто свадьба. Мужчина переодевался в женщину, а женщина переодевается в мужчину. Но для чего вот это все делается, вот это я не помню уже, конечно» (ПМА. А., м., Киясовский район, 2024).

Известно, что в д. Большая Шабанка Малмыжского района Кировской области существовала ритуальная роль коня, которого играл один из мужчин, «скачущий» на палке впереди процессии. За ним двигались молодые люди, изображавшие всадников, а замыкали «свадебный поезд» пожилые люди с бубенчиками на шее. Таким образом, участники ритуала имитировали праздничную процессию (Атаманов, Владыкин 1985, 145). В д. Кузобаево Алнашского района принято также одеваться в одежду умершего, делают это, как правило, старшие из присутствующих (ПМА. Ю. М., ж, д. Кузобаево, Алнашский р-н, 2025). Данный обычай схож с распространенным у марийцев обрядом переодевания в умершего на 40-й день (*нылле кече*) (Яковлев 1887: 70). В ряде районов ряжения не происходит, однако участники обряда могут надеть обычную одежду наизнанку, что также подчеркивает инаковость ситуации (ПМА 2023–2025). «Празднество» сопровождается песнями и танцами, зачастую свадебными мотивами (Елабужский 1895: 804). Иногда свадебные песни принято петь с конца, «наоборот» (ПМА 2023–2025). *Йыр-пыд сётон* также сопровождается играми с изображением животных — лошадей или коров — вокруг емкости с костями (Владыкин, Чуракова 2012: 30–31). После застолья и домашних обрядов процессия направляется из дома на кладбище или в специальное сакральное место вместе с ритуальным подношением (Емельянов 1921: 23–24).

Такого рода вторичная ритуализация свадебного обряда может иметь две трактовки. Согласно первой, проведение «третьей свадьбы» знаменует собой окончательное присоединение души к миру мертвых, проводы ее из мира живых (Анисимов 2017: 278). Жертвенное животное символизирует свадебный подарок: в д. Кузобаево Алнашского района местные жители отмечали, что на череп жертвенного животного следует надеть отличительные атрибуты:

«Если даешь коня — должна быть уздечка. На этот череп надевают. А для коровы — ошейник» (ПМА. Ю. М., ж, д. Кузобаево, Алнашский р-н, 2025).



Рис. 1. Мужчина в женском костюме во время «третьей свадьбы» (ПМА. д. Карамас-Пельга, Киясовский р-н, 2025)

Таким образом, вторичная ритуализация свадьбы играет магическую роль, способствуя присоединению покойного к загробному миру предков (Анисимов 2017: 279). Существуют и иные трактовки этого обряда. Согласно удмуртским поверьям, «заложные покойники» находятся в услужении чертей, чаще всего водяных, превращенные в лошадь. Если родственникам удастся совершить обряд, это освобождает душу от вечных загробных мучений. В. Е. Владыкин и Р. А. Чуракова считали, что основная цель ритуала — «обеспечить доброе расположение к живым со стороны мертвых». (Владыкин, Чуракова 2012: 33).

После застолья наступает завершающий этап обряда: емкость с костями увозят из дома в специально для этого отведенное место. Подробности данного этапа варьируются в разных населенных пунктах; наиболее часто встречаются нарративы о подвешивании лукошка с костями на ветках дерева, расположенного в роще за пределами деревни, считающейся священным местом (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Во многих населенных пунктах таким сакральным деревом была ель, называемая, согласно источникам, *йыр-пыд сётон кыз* (удм. «ель для приношения головы и ног») (Владыкина 2018: 169). Такое место обычно известно жителям исследуемых деревень, особенно старшего возраста (ПМА 2023–2025).

В нарративах современных информантов описание развешивания костей на ветвях дерева встречается редко; носители традиции чаще говорят об оставлении подношения



Рис. 2. Повешенный на дереве череп коня, оставшийся после йыр-пыд сётон (ПМА, Алнашский р-н, д. Кузебаево, 2025)

на земле или закапывании его в определенном месте. Кости жертвенных животных принято закапывать, так как они считаются наделенными магической силой, вследствие чего могут стать атрибутами колдунов (ПМА 2023–2025). В некоторых населенных пунктах отмечается отсутствие общедеревенского места жертвоприношения: по словам местных жителей, у каждого рода было свое место для оставления подношений (ПМА. Т. Л., ж. д. Малая Веня, Завьяловский р-н, 2025).

Как говорили некоторые информанты, после завершения трапезы принято вывозить кости и все другие подношения покойнику за пределы деревни (в поле или в специально отведенное для этого место, расположение

которого определено традицией), где на расчищенной от снега небольшой площадке разжигался костер, и все присутствующие, сформировав кольцо вокруг костра, поют песни и вспоминают покойного. Когда костер догорает, емкость с костями и подношениями опустошают на землю, содержимое не закапывают:

«Ну, как бы по инсценировке так. Там это... Кости потом везут. Отдельная роща ниже этого есть у нас... Ниже кладбища. Вот в этой роще эти кости и то, что осталось, специальный такой кошелек, складывают туда поминальную еду и тоже на ветки» (ПМА. Р., ж., д. Карамас-Пельга, Киясовский район, 2023).

По данным В. Е. Владыкина, во время жертвоприношения родственники умершего опускаются на колени на перину, остальные ходят вокруг лукошка с дарами и поют песни (Владыкин 1994: 250). На продолжение обряда у костра приходят, как правило,

родственники и соседи, таким образом, ритуал носит коллективный характер (ПМА. Л. М., ж, д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024). Огонь в удмуртской традиции обладает очистительной силой, и принимающие участие в обряде у костра могут символически очиститься от контактов с загробным миром; встречаются также упоминания о прыжках через костер (Владыкин, Чуракова 2012: 31). Наши информанты воспринимают ритуал с огнем следующим образом:

«Круг вот этот, какой-то магический, и огонь, я так понимаю, что вот этот огонь, и дым — я даже по рассказам помню, что это символ связи с потусторонним миром — вот это кольцо, огонь, дым, как-то идет связь» (ПМА. Л. М., ж, д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024).

Семиотика разжигания обрядового костра заключается в раскрытии символического входа в «иной мир». После того, как костер догорает и поминающие готовятся возвращаться в дом, один из участников обряда топором зарубает на земле крест или прочерчивает по земле линию за каждым уходящим, называя его имя (ПМА 2023–2025; Владыкин, Чуракова 2012: 32). Данный ритуал направлен на «закрытие» локуса потустороннего мира с целью не впустить нечистую силу в мир живых.

В целом для действий участников *йыр-пыд сётон* характерны элементы обряда перехода, выделенные Э. Личем: движение процессии из одной точки в другую, смена одежды, разделение и посвящение жертвенных животных (Лич 2001: 95). После этого частного поминального ритуала душа считается окончательно ушедшей в мир мертвых.

Бытование «свадьбы покойника»

Как уже было отмечено ранее, в настоящее время обряд проводится редко, а в тех населенных пунктах, где он упоминается, имеет разный статус. Этнолог Е. А. Ягафова выделила в отношении чувашского традиционного праздника несколько форм бытования обряда: 1) актуальную — с сохранением всех ключевых элементов; 2) редуцированную — существенно сокращенную; 3) мемориальную — обряд не проводится, но сохраняется в памяти старшего поколения, участвовавшего в нем или наблюдавшего; 4) возрожденную — ключевые элементы и этапы проведения обряда были восстановлены исследователями или местными активистами (Ягафова 1998: 123–124). Применяя данную классификацию к проблеме бытования *йыр-пыд сётон* можно отметить, что в большинстве удмуртских населенных пунктов обряд существует в мемориальной форме; однако в южных районах, в частности в Алнашском и Киясовском, обряд сохранил актуальную форму.

Причин исчезновения обряда в последние десятилетия можно выделить несколько. Первая — широкое распространение в местах проживания удмуртов православия, вытеснившего многие элементы традиционной религии. Высокий уровень христианизации удмуртов отмечают еще исследователи конца XIX в. (Елабужский 1895: 804–805). Сами информанты говорят о сильном влиянии православия, называя его главной причиной своего незнания традиционных обрядов:

«Нет, у нас такого нет. У нас тут в основном православие уже было, да, превосходило. У нас всегда вот тут православие превосходило. Вот именно, я не знаю в округе как, но вот здесь уже, вот я 73 года рождения, я уже ничего такого не знала, не помню. Что-то делали по этим обрядам, да, что-то, да. Православие в основном превосходило, да, это у нас тут. Это, наверное, от того, что месторас-

положение у нас как бы... Дороги у нас всегда были тут, да? Железная дорога. И просветительство как бы здесь, наверное, присутствовало раньше, чем других вот в отдалённых деревнях. И поэтому, наверное, у нас вот быстрее вот это православие здесь укоренилось, да, чем вот эти обычаи и остались. Крестные походы все здесь у нас проходили. Вот поэтому, наверное, вот этого у нас уже...» (ПМА. Р. М., ж, д. Курегово, Малопургинский р-н, 2023).

В качестве второй ключевой причины можно назвать табуированность темы моральных обрядов среди местных жителей: так как основной способ передачи знаний о порядке проведения традиционных ритуалов — устный, многие представители старшего поколения осознанно не рассказывают детям о его деталях или просят не проводить обряд:

«Мама мне сказала, не надо этот ритуал проводить, потому что очень все сложно, надо понимать, ошибок делать нельзя, потому что это все очень тонкий мир. Если вы четко не знаете, не понимаете, лучше не проводить» (ПМА. Л. М., ж, д. Дубровский, Киясовский р-н, 2024).

На примере этого комментария видны традиционные представления удмуртов о пребывании души в загробном мире; граница между пространствами живых и мертвых представляется настолько тонкой, что, согласно поверьям местных жителей, ошибка в отправлении обряда может негативно отразиться как на существовании души в мире мертвых, так и на благополучии живых. Согласно удмуртским поверьям, невыполнение обязательств перед умершим может повлечь гнев души покойного, что выразится в болезнях, падеже скота и неудачах (Anisimov 2025: 147).

Заключение

Современные информанты подчеркивают, что в настоящее время *йыр-пыд сётон* проводится редко. Отмечается также сокращение масштабов ритуала, редким становится крупное жертвование. Многие вспоминают этот обряд как яркий момент из прошлого, детства. Наиболее устойчивы нарративы о принесении в жертву скотины (лошади или коровы), разбрасывании монет и ряженьи. При этом в деревнях сохранились знания о конкретных сакральных локусах, деревьях или рощах, в которых оставляли кости жертвенных животных. В локальном фольклоре *йыр-пыд сётон* обладает устойчивой семиотикой: он воспринимается как инверсивный обряд по отношению к свадьбе, а также означает окончательное приобщение души покойного к миру мертвых.

Источники и материалы

- ПМА 2023–2025 — Фонд полевых материалов авторов. Опросы местного населения в Республике Удмуртия в 2023–2025 гг.
- Васильев 1906 — Васильев И. Обзорение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия ОАИЭ. Казань, 1906. Т. 22. Вып. 3–5.
- Елабужский 1895 — Елабужский М. Обряды некрещенных вотяков Елабужского уезда // ВЕВ. 1895. № 19. С. 800–805.
- Емельянов 1921 — Емельянов А. И. Курс по этнографии вотяков. Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. Казань, 1921. Вып. 3. 157 с.
- Ильин 1914 — Ильин М. И. Похороны и поминки вотяков // Вестник Оренбургского учебного округа. Уфа, 1914. № 8. С. 289–297.
- Кузнецов 1884 — Кузнецов С. К. Загробные вѣрованія черемись. Казань, 1884. 10 с.
- Яковлев 1887 — Яковлев Г. Религиозные обряды черемись. Казань, 1887. 87 с.

Научная литература

- Анисимов Н. «Диалог миров» в матрице коммуникативного поведения удмуртов. Тарту, 2017. 386 с.
- Атаманов М. Г., Владыкин В. Е. Погребальный ритуал южных удмуртов // Материалы средневековых памятников Удмуртии / [Отв. ред. М. Г. Иванова]. Устинов: НИИ при Совете Министров Удм. АССР, 1985. С. 131–152.
- Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: «Эксмо», (1929) 1963. 366 с.
- Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. 383 с.
- Владыкина Т. Г. Атрибутивные и вербальные параллели в удмуртском и русском свадебном ритуалах // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога: Материалы I Межрегиональной конференции и VII Международной школы молодого фольклориста. Ижевск, 23–26 октября 2005 г. / Отв. ред. В. М. Гацак, Т. Г. Владыкина. Ижевск: АНК, 2006. С. 50–57.
- Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклорный миротекст: образ, символ, ритуал монография / УИИЯЛ УдмФИЦ УрО РАН. Ижевск: Издательство «МонПоражён», 2018. 298 с.
- Владыкин В. Е., Чуракова Р. А. Обряд «йыр-пыд сётон» в поминальном ритуале удмуртов // Ежегодник финно-угорских исследований. 2012. Вып. 3. С. 27–41.
- Збруева А. В. История населения Прикамья в Ананьинскую эпоху // МИА. М.: АН СССР. 1952. № 30. 326 с.
- Лич Э. Культура и коммуникация: Логика взаимосвязи символов: К использованию структурного анализа в социальной антропологии [Пер. с англ. И. Ж. Кожановской]. М.: Восточная литература, 2001. 142 с.
- Окунева Т. В., Пчеловодова И. В. Современные экспедиционные исследования свадебной традиции удмуртов (по материалам можгинского и киясовского районов удмуртской республики) // Современные исследования социальных проблем (электронный научный журнал). № 2(46). 2015. С. 426–434.
- Садиков Р. Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. 232 с.
- Соколова З. П. Культ животных в религиях. М.: Наука, 1972. 216 с.
- Тернер В. Символ и ритуал. / Сост. В. А. Бейлис и автор предисл. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1983. 280 с.
- Ягафова Е. А. Самарские чуваша (историко-этнографические очерки). Конец XVII — начало XX вв. Самара: ИЭКА «Поволжье», 1998. 368 с.
- Anisimov N. Outside the Borders of One's Land: The Practice of Commemorating the Dead Who Died Abroad in Udmurt Culture // Anthropological Notebook. 2025. Vol. 31. Issue 2. P. 124–156. <https://10.0.20.161/zenodo.17477411>
- Gennep A. van. The Rites of Passage. London: Routledge, 2004. 208 p.
- Crosby J. Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other // Liminalities: A Journal of Performance Studies. 2009. Vol. 5. № 1. <http://liminalities.net/5-1/sacred.pdf>
- Thomassen B. Liminality and the Modern Living through the In-Between. Surrey: Ashgate Publishing Limited, 2014. 250 p.
- Turner V. W. Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life. Manchester, 1957. 348 p.

References

- Anisimov, N. 2017. «*Dialog mirov*» v *matritse kommunikativnogo povedeniia udmurtov* [“Dialogue of Worlds” in the Matrix of Udmurt Communicative Behavior]. Tartu. 386 p.
- Anisimov, N. 2025. Outside the Borders of One's Land: The Practice of Commemorating the

- Dead Who Died Abroad in Udmurt Culture. *Anthropological Notebook* 31(2): 124–156. <https://10.0.20.161/zenodo.17477411>
- Atamanov, M. G., and V. E. Vladykin. 1985. Pogrebal'nyi ritual yuzhnykh udmurtov [Funeral Ritual of the Southern Udmurts]. In *Materialy srednevekovykh pamiatnikov Udmurtii* [Evidence from Medieval Udmurtia's Monuments], ed. by M. G. Ivanova. Ustinov: NII pri Sovete Ministrov Udmurtskoi ASSR. 131–152.
- Bakhtin, M. M. (1929) 1963. *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Eksmo. 366 p.
- Crosby, J. 2009. Liminality and the Sacred: Discipline Building and Speaking with the Other. *Liminalities: A Journal of Performance Studies* 5(1). <http://liminalities.net/5-1/sacred.pdf>
- Gennep, A. van. 2004. *The Rites of Passage*. London: Routledge. 208 p.
- Leach, E. 2001. *Kul'tura i kommunikatsiia: Logika vzaimosvazi simvolov: K ispol'zovaniiu strukturnogo analiza v sotsial'noi antropologii* [Culture and Communication: The Logic by which Symbols Are Connected. An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology]. Moscow: Vostochnaia literatura. 142 p.
- Okuneva, T. V., and I. V. Pchelovodova. 2015. Sovremennye ekspeditsionnye issledovaniia svadebnoi traditsii udmurtov (po materialam mozhginskogo i kiyasovskogo raionov udmurtskoi respubliki) [Modern Expeditionary Research on the Wedding Tradition of the Udmurts (based on materials from the Mozhga and Kiyasovo Districts of the Udmurt Republic)]. *Sovremennye issledovaniia sotsial'nykh problem (elektronnyi nauchnyi zhurnal)* 2(46): 426–434.
- Sadikov, R. R. 2008. *Traditsionnye religioznye verovaniia i obryadnost' zakamskikh udmurtov (istoriia i sovremennye tendentsii razvitiia)* [Traditional Religious Beliefs and Rituals of the Zakam Udmurts (History and Current Trends)]. Ufa: Centr etnologicheskikh issledovani UNC RAN. 232 p.
- Sokolova, Z. P. 1972. *Kul't zhivotnykh v religiiakh* [The Cult of Animals in Religions]. Moscow: Nauka. 216 p.
- Thomassen, B. 2014. *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*. Surrey: Ashgate Publishing Limited. 250 p.
- Turner, V. W. 1957. *Schism and Continuity in an African Society. A Study of Ndembu Village Life*. Manchester. 348 p.
- Vladykin, V. E. 1994. *Religiozno-mifologicheskaiia kartina mira udmurtov* [The Religious and Mythological Worldview of the Udmurts]. Izhevsk: Udmurtiia. 383 p.
- Vladykina, T. G. 2006. Atributivnye i verbal'nye paralleli v udmurtskom i russkom svadebnom ritualakh [Attributive and Verbal Parallels in the Udmurt and Russian Wedding Rituals]. *Russkii Sever i vostochnye finno-ugry: problemy prostranstvenno-vremennogo fol'klornogo dialoga: Materialy I Mezhdunarodnoi konferentsii i VII Mezhdunarodnoi shkoly molodogo fol'klorista. Izhevsk, 23–26 oktiabria 2005 g.* [The Russian North and Eastern Finno-Ugric Peoples: Problems of Spatio-Temporal Folklore Dialogue: Proceedings of the I Interregional Conference and the VII International School for Young Folklorists], ed. by V. M. Gatsak, T. G. Vladykina. Izhevsk: ANK. 50–57.
- Vladykina, T. G. 2018. *Udmurtskii fol'klorni mirotekst: obraz, simbol, ritual* [Udmurt Folklore Worldtext: Image, Symbol, Ritual]. Izhevsk: Izdatel'stvo MonPorazhyon. 298 p.
- Vladykin, V. E., and R. A. Churakova. 2012. Obriad «jyr-pyd syoton» v pominal'nom rituale udmurtov [The “Yyr-Pyd Soton” Ritual in the Udmurt Memorial Ritual]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovani* 3: 27–41.
- Zbrueva, A. V. 1952. *Istoriia naseleniia Prikam'ia v Anan'inskuiu epokhu* [The History of the Population of the Kama Region in the Ananyino Era]. Moscow: AN SSSR. 326 p. (MIA. Vol. 30).
- Yagafova, E. A. 1998. *Samarskie chuvashi (istoriko-etnograficheskie ocherki). Konets XVII — nachalo XX vv.* [Samara Chuvash (Historical and Ethnographic Essays). Late 17th — Early 20th Centuries]. Samara: IEKA «Povolzh'e». 368 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/59-70

Научная статья

© В. В. Медведев, М. В. Попов

ПОНЯТИЕ «ДОМЕСТИКАЦИЯ» И КОНСТРУИРОВАНИЕ ДОМЕСТИЦИРОВАННОГО ПРОСТРАНСТВА (НА ПРИМЕРЕ ЭТНОГРАФИИ ЧУВАШЕЙ)

Статья посвящена концепту «доместикации» применительно к пространству. Авторы интерпретируют доместикацию как процесс комплексного освоения и преобразования человеком окружающей среды, в результате которого создается «доместицированное пространство», т. е. сфера жизнедеятельности, сочетающая утилитарные и сакральные аспекты. Понятие «доместицированное пространство» анализируется в контексте смежных категорий, таких как «среда обитания», «культурный ландшафт», «антропогенный ландшафт». В статье подчеркивается его социальный характер, включающий искусственно созданные объекты: поселения, жилища, хозяйственные и культово-ритуальные постройки и другие локусы. Это пространство структурировано и имеет определённые границы, отделяющие освоенное «своё», от неосвоенное «чужого». На примере этнографии чувашей рассмотрена иерархическая модель освоения пространства. Её центром является жилище с сакральными зонами, затем включаются двор, улица, всё поселение и окружающие угодия. Степень доместикации ослабевает по мере удаления от центра. Особое внимание уделяется амбивалентности некоторых локусов: кладбища и святилища одновременно находятся и внутри, и вне доместицированного пространства, выполняя роль медиаторов между мирами. В статье также охарактеризованы символические практики доместикации — ритуалы и маркировка границ, наделяющие пространство защитными и смысловыми функциями. Доместицированное пространство у чувашей представляет собой динамическую систему, формируемую повседневной хозяйственной деятельностью, духовными воззрениями и культурными практиками. Это

Медведев Владислав Валентинович — д. и. н., доцент, старший научный сотрудник центра этноистории, Институт истории и археологии, Уральское отделение РАН (Российская Федерация, 620108 Екатеринбург, ул. С. Ковалевской, д. 16); доцент кафедры социально-гуманитарного образования, Сургутский государственный педагогический университет (Российская Федерация, 628400 Сургут, ул. 50 лет ВЛКСМ, д. 10/2). Эл. почта: vlad.etno@mail.ru SPIN-код: 1413-7014 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4789-7604>

Попов Максим Васильевич — к. и. н., доцент кафедры всеобщей истории, Магнитогорский государственный технический университет им. Г. И. Носова (Российская Федерация, 455000 Магнитогорск, пр. Ленина, 38). Эл. почта: maxim_popov@hotmail.com SPIN-код: 7583-0732 ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6923-4986>

*Исследование выполнено за счет средств субсидии на финансовое обеспечение выполнения гос. задания ИИиА УрО РАН; тема «Культурное пространство Урала: археологические и этнологические исследования», рег. номер 124032100052-6.

процесс постоянного освоения, адаптации к ландшафту и создания не только материальной, но и символической среды, обеспечивающей культурную идентичность и безопасность сообщества. Концепт доместикизации демонстрирует глубокую взаимосвязь между материализованной культурой, религиозными представлениями и организацией жизненного пространства.

Ключевые слова: доместикизация, доместицированное пространство, традиционная культура, этнография чувашей, поселение, жилище

Ссылка при цитировании: Медведев В. В., Попов М. В. Понятие «доместикизация» и конструирование доместицированного пространства (на примере этнографии чувашей) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 59–70.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/59-70

Original article

© Vladislav Medvedev, and Maxim Popov

THE CONCEPT OF “DOMESTICATION” AND THE MAKING OF DOMESTICATED SPACE (EVIDENCE FROM CHUVASH ETHNOGRAPHY)

The article explores the concept of “domestication” in relation to space. The authors interpret domestication as a process of complex development and transformation of the environment by humans, which results in the creation of a “domesticated space”, i. e. a sphere of life that combines utilitarian and sacred aspects. The concept of “domesticated space” is analyzed in the context of related categories, such as “habitat”, “cultural landscape”, and “anthropogenic landscape”. The article emphasizes its social nature, including artificially created objects such as settlements, dwellings, economic and cult-ritual buildings and other loci. This space is structured and has certain boundaries separating the developed “own” from the undeveloped “alien”. The paper considers a hierarchical model of space development, using the ethnography of the Chuvash as an example. Its center is the dwelling with its sacred zones, then come the yard, the street, the entire settlement and the surrounding lands. The degree of domestication weakens with distance from the center. Particular attention is paid to the ambivalence of some loci: cemeteries and sanctuaries are simultaneously located both inside and outside the domesticated space, acting as mediators between the worlds. The article also characterizes the symbolic practices of domestication, such as rituals and the marking of boundaries that endow the space with protective and semantic functions. The domesticated space of the Chuvash is a dynamic system formed through everyday economic activity, spiritual views and cultural practices. This is a process of constant development, adaptation to the landscape and creation of not only a material but also a symbolic environment that ensures the cultural identity and security of the community. The concept of domestication demonstrates the deep interconnection between material culture, religious beliefs and the organization of living space.

Keywords: domestication, domesticated space, traditional culture, ethnography of the Chuvash, settlement, dwelling

Authors Info: Medvedev, Vladislav V. — Doctor of History, Associate Professor, Senior Research Fellow at the Center for Ethnohistory, Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg, Russian Federation); Associate Professor at the Social and Humanities Study Department, Surgut State Pedagogical University (Surgut, Russian Federation). E-mail: vlad.etno@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4789-7604>

Popov, Maxim V. — Ph.D. in History, Associate Professor at the Department of General History, Nosov Magnitogorsk State Technical University (Magnitogorsk, Russian Federation). E-mail: maxim_popov@hotmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-6923-4986>

For citation: Medvedev, V. V., and M. V. Popov. 2026. The Concept of “Domestication” and the Making of Domesticated Space (Evidence from Chuvash Ethnography). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 59–70.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences Institute of History and Archaeology of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences. Project No 124032100052-6.

Введение

Понятие «доместикация» предполагает не только приручение диких животных и растений, но и преобразование окружающей среды в удобные для людей формы, создание особого одомашненного, освоенного и используемого в повседневной жизни пространства. Интерпретация понятия «доместицированное пространство» позволяет провести параллели с такими определениями как «природная среда», «среда обитания», «жилая среда» и «окружающая среда», которые следует воспринимать как совокупность природной и культурной, т. е. культивированной территории. В таком контексте процесс адаптации человека к среде близок концепции культурной экологии Дж. Стьюарда (*Резник* 2012: 213). Социальный характер подобной среды, как подчёркивает Н. А. Томилов, предполагает совокупность искусственно созданных человеком объектов, в том числе планирование и структуру поселений, жилищ, хозяйственных и культово-ритуальных локусов и построек (*Томилов* 2016: 90). Среда воздействует на эти объекты, приводя их в динамичное состояние, через единство природно-географических, социально-экономических и культурно-бытовых факторов (*Фишман* 1989: 148–149). Такого рода понимание среды, предполагающее профанное и сакральное освоение территории с установлением соответствующих границ, отчасти можно соотнести и с осмыслением доместикации пространства (*Содномпилова* 2011: 33; *Чудова, Чудов* 2013: 32).

Доместицированное пространство как понятие также может быть сопоставлено с категориями «культурный ландшафт» и «антропогенный ландшафт». Мы полагаем, что содержание понятия «доместицированное пространство» наиболее близко трактовке термина «антропогенный ландшафт» (*Мильков* 1973: 25, 45), что убедительно продемонстрировано О. Б. Степановой на этнографическом материале северных селькупов и свидетельств воздействия человека в бассейнах рек Таз и Турухан (*Степанова* 2018б: 16–28). Рассуждения о подобном типе ландшафта являются обоснованными и могут быть приняты научным сообществом (*Степанова* 2018а: 423).

Вместе с тем, несмотря на вариативность понятий среды и ландшафта, они в первую очередь конкретизируют повседневную деятельность человека на определённой

территории, а domestикация характеризует пространство не только в профанном, но и в сакральном восприятии. Неслучайно по отношению к domestикации пространства предложена интерпретация, предполагающая процесс познания и созидательного преобразования человеком окружающей действительности (Казакова 2023: 47).

Содержание понятия «доместицированное пространство»

Доместицированное пространство, безусловно, составляет часть традиционной, т. е. устойчивой, культуры. Неслучайно точка зрения Андре Леруа-Гурана, впервые обозначившего вопрос о domestикации как об «очеловечении» пространства в качестве начального этапа в познании человеком мира, была поддержана С. А. Токаревым и распространена непосредственно по отношению к жилищу (Токарев 1970: 12; *Leroi-Gourhan* 1965: 285).

Определение «доместицированное пространство» может быть интерпретировано как в прямом, так и в символическом смысле. Прямое domestичивание охватывает такие объекты, как дом, клеть и хлев, в то время как символическое domestичивание распространяется на периодически посещаемые святилища и кладбища, где пространственная организация приобретает сакральное значение и становится неотъемлемой частью культурной идентичности сообщества. Жилище следует рассматривать как ключевой элемент domestичиванного пространства, где каждое его измерение обладает особым символическим значением. В рамках такого контекста внутреннее пространство жилища характеризуется наличием сакральных зон, играющих важную роль в ритуальной и повседневной жизни обитателей. Одним из центральных и наиболее значимых объектов внутри жилища является столб, расположенный в углу печи. Этот элемент обладает многогранной символикой и выполняет функции, выходящие за рамки утилитарного назначения. По мере удаления объектов от центра, т. е. жилища, степень domestикации снижается. Например, клеть и амбар, расположенные вблизи дома, являются domestичиванным пространством в непосредственном смысле и имеют в этом отношении более высокий статус, чего не скажешь об общесельских святилищах и кладбищах.

Принципиальный дискурс о проблеме domestикации пространства раскрывает сюжет, связанный с границами и пространственными маркерами. Где и как определяются эти границы? Могут ли они быть вариативными? В этом контексте интересно мнение С. Ю. Хачатрян (Капышкиной) о ситуативном расширении domestичиванного пространства и наличии двух типов локусов: «статичных» (жилище, поселение) и «подвижных» (обрядовое пространство, культово-ритуальные объекты и земельные наделы). Например, новые территории и участки у чувашей могут быть отнесены ко второму типу во время земледельческих работ в поле, занятии пчеловодством и выездах на временную пасеку или выступая в качестве места сбора сельской молодежи. По завершению конкретного вида деятельности прежние границы возвращаются в исходное положение (Хачатрян (Капышкина) 2002: 197). Такое мнение является оригинальным, но можно предложить и иной подход к domestикации пространства, а именно — сосуществование разных уровней воссозданного (окультуренного) человеком пространства для решения разных потребностей. В таком случае необходимо характеризовать не только созданные человеком объекты, но и земельные участки и территории, которые сельчане использовали в соответствии со своими материальными потребностями и духовными воззрениями.

Обустройство и мифологическое осознание пространства является типичным сюжетом в народной культуре и традиционной обрядности земледельческих народов Урало-Поволжья. Модель освоения пространства предполагает следующую структуру: жилище и его центральный объект в виде столба у печи → следующий уровень представления — двор, где центральной фигурой является уже непосредственно жилище → далее следует пространство поселения, где в качестве центра могут выступать перекрестки улиц как место взаимодействия односельчан или конкретный религиозный объект → далее вокруг поселения будут концентрироваться сопредельные земельные участки — поля, пастбища, пасеки, карьеры по добыче природного камня и глины, лесные массивы и водоемы, т. е. все востребованные сельчанами земельные угодья и ресурсы, прилегающие к поселению и непременно используемые. Только при таком условии их можно характеризовать как пространство, подвергнутое доместикации.

Пространство и объекты могут выступать по отношению к человеку амбивалентными и являться доместицированными и недоместицированными. В исследовании П. А. Орлова о вещном мире удмуртов анализируются доместицированные, т. е. упорядоченные, объекты и территории (Орлов 1999: 215). В работе изучается множество примеров из повседневности удмуртского народа. Так, понятие «угол дома» в представлении удмуртов имеет характер ограниченного, замкнутого, а потому своего (освоенного) пространства. Также можно привести и другие работы, которые так или иначе относятся к ряду исследований о доместицированном пространстве (Оформление границ 2025). Например, А. В. Головин в своей книге о народах Северо-Западной Сибири пишет об особом характере угорского дома (Головин 1995: 274–275), а исследователи традиционной культуры алтайцев считают загон для животных местом, подлежащим доместикации (Тюхтенева 2011: 117).

В категорию недоместицированного пространства и недоместицированных объектов включают территории и объекты, которые не подвергались освоению и интеграции. Таковыми как правило выступают леса, поля, реки, озера, овраги и ряд других объектов, размещающихся за границами поселений. Внимание следует уделить перекресткам дорог, которые, ввиду их сакрального символизма, представляют собой потенциально опасные зоны. К подобным локациям у чувашей необходимо отнести места обитания божества *Киремет*, располагавшиеся в стороне от поселений и деревенских дорог. Такие места находились от поселения на расстоянии от одной до пяти верст. Особенность места обитания *Киремет* заключается в том, что оно вынесено за пределы доместицированного пространства.

Пример двойственного состояния конкретного пространства демонстрируют сельские кладбища. Чуваше острее воспринимали их как табуированного места, но находясь на этой территории имели возможность установить связь между миром живых и миром мертвых. Родственники, приходя на кладбище, могли через поминание связаться с умершими. С одной стороны, кладбище было местом, которое не было приспособлено для жизни, поэтому его избегали. С другой стороны, кладбище было создано человеком и соответствовало его культурным представлениям. Противопоставление доместицированного пространства недоместицированному столь же устойчиво в народном сознании, как и дихотомия «культура» и «природа», «домашнее» и «дикое» (Теребихин 2023: 290–309).

В рамках дискуссии «Дискурсы доместикации — 2» в журнале «Новое литературное обозрение» представлено авторское прочтение понятий «доместикация»

и «доместицированное пространство», где говорится о процессе и результатах не только буквального, но и символического приручения, заботы и использования, что гораздо шире, чем в традиционном смысле, который используется по отношению к этому понятию в естественных науках (Богданов 2017). В статье М. Шишкина-мл. говорится о доместикации загробной жизни, где дом представляет собой близкое и знакомое пространство, а смерть — чуждое и постороннее явление (Шишкин-мл. 2017). Участники дискуссии рассуждают о проблемах символической доместикации, изменении «стиля жизни» конкретных людей и социума в целом и других неоднозначных вопросах, требующих своевременных решений. Материалы публикаций подтверждают, что доместикация является ключевым фактором в возникновении и развитии цивилизаций. Она служит своеобразным ключом к пониманию истории человечества, объясняя, почему события развивались именно так, а не иначе, и как это повлияло на формирование современного мира (Бородин 2003).

В 2012 г. в издательстве Университета Торонто был опубликован научный сборник «The Domestic Space Reader», посвящённый интерпретации доместицированного пространства (Briganti, Mezei 2012). В статьях сборника на примерах разных народов проанализирована вариативность доместикации: доместицированная атмосфера (Corbin 2012: 105–107), смысл доместикации (Verschaffel 2012: 153–156), архитектура, гендерная проблематика и доместицированный эффект (репортаж из кухни) (Cieraad 2012: 236–237), сад как окказиональное доместицированное пространство (Alexander 2012: 268–272), отражение доместицированного пространства в детской литературе фэнтези (Thompson 2012: 367–370) и др. Можно согласиться, что сегодня понятие «доместикация» имеет достаточно широкую область распространения. Например, в культурных и медиаисследованиях используется формулировка «доместикация технологий». Словосочетание «внутренние (федеральные) и международные рейсы» на английском языке звучат как Domestic and International Flights. Иначе говоря, внутренние или федеральные авиарейсы (и авиакомпании) соотносятся с доместицированными объектами и пространством. Интерпретацией понятия «доместикация» в наши дни служит многообразие практик освоения и присвоения, адаптации и контроля (Богданов 2015). В данном контексте обращает на себя внимание подход к доместикации и доместицированному пространству В. П. Козырькова, рассуждающего об этом явлении крайне широко — от «доместикации обучения» до «доместикации компьютера» как электронной модели жилого пространства (Козырьков 2010).

Вещи и объекты не существуют вне пространства. Все они разворачиваются, распространяются и расширяются от центра к периферии (Топоров 1988: 340), т. е. от человека к внешнему миру. Следует также отметить, что понятия «пространство» и «объект» часто заменяют друг друга. Например, что собой представляет дом: пространство или объект? Следует признать, что и то и другое. Дом — объект, который следует планировать сообразно возможностям и построить, он же является пространством для проживания с множеством координат (придверная и передняя части, угол, женская часть и т. д.).

Этнографический комментарий

Доместицированное пространство в поселениях чувашей разделялось на единые хозяйства и общественную землю. Дворы, жилища, хозяйственные постройки совместно с земельными участками составляли личную территорию, принадлежавшую роду и семье. Поселения также имели места коллективного сбора жителей, культовые сооружения и общие постройки, отвечавшие нормам жизнедеятельности, мировоззрению, религии. К объектам, располагавшимся в общественном пространстве, принадлежат гумно, околица, кладбища, мосты, церкви, мельницы, кузницы, сельские амбары и магазины.

Традиционная празднично-обрядовая культура чувашей была неразрывна от доместицированного пространства сельской улицы, регулировавшей отношения и поведение односельчан. Жители одной улицы посещали своих родственников и соседей, собирали продукты, обсуждали новости и старались соответствовать поведенческим паттернам, основанных на традициях и моральных принципах чувашей (ПМА 2013).

Уличное пространство, двор и земельный надел, используемые в повседневных делах, воспринимались как освоенные и окультуренные территории, следовательно, безопасные и пригодные не только для профанных занятий, но и для сакральных действий. На этой территории, в постройках, возведённых здесь или вблизи них, разрешено совершать обрядовые практики и произносить слова молитвы.

Двор, будучи пространством со сложной символической нагрузкой, служил не только утилитарным, но и ритуальным центром, интегрированным в социокультурный контекст. В рамках данной парадигмы двор представлял собой микрокосм, где переплетались повседневные и ритуальные практики, формируя целостное восприятие окружающего мира и обеспечивая его сакральную легитимность.

Пространственная целостность двора, земельного участка и прилегающих территорий, интегрированных в повседневную и циклическую сельскохозяйственную деятельность, формировала базовую основу для процесса доместикации, осуществляемого семейной общностью. В результате этого данные локации воспринимались как освоенные и культивированные зоны, что обеспечивало их безопасность и пригодность не только для обыденных хозяйственных задач, но и для проведения сакральных ритуалов. На данной территории, в сооружениях, возведённых на ней или в непосредственной близости, разрешалось осуществлять обрядовые практики и произносить молитвы.

Ворота у чувашей, так же как и изгородь, символизировали рубеж. Они воспринимались как признак оседлого образа жизни и как пограничный периметр окультуренного семейного пространства. Линия «двор — улица» дополнялась различными условными знаками. Защитную функцию границы выполняла подкова, прибитая к воротам с уличной стороны. Для отпугивания злых духов на воротах, дверях и окнах чуваша размещали цветы чертополоха, причем ежегодно при цветении растения производилась их замена (ПМА 2018).

Дверь жилища, предоставлявшая возможность перехода из внешнего во внутреннее состояние и наоборот, нуждалась в дополнительной апотропейной магии, предохранявшей от вредоносного воздействия потусторонних сил и создававшей условия для сохранения целостности семейного пространства. В поселениях чувашей до настоящего времени сохраняется традиционный метод защиты дома и его обитателей,

закрывающийся в использовании рябиновых ветвей для украшения дверных косяков и ворот. Этот обычай имеет глубокие символические корни, связанные с мифологической и культурной концепцией пространства в жилище. Дверь, окно и дымовое отверстие представляют собой ключевые элементы архитектуры, обладающие многослойной семантикой и выполняющие функции посредников между внутренним, контролируемым семьей пространством и внешним, неконтролируемым миром. Данная символическая структура жилища интегрирует различные аспекты бытия человека, обеспечивая переход из одного состояния в другое, а также возможность наблюдения за происходящим вне непосредственного присутствия индивида. Рябиновые ветви, используемые в качестве декоративного элемента, несут в себе дополнительную семантическую нагрузку, усиливая защитные функции двери и символизируя связь с природными циклами и мифологическими символами (ПМА 2014).

Пол жилища был нижней границей пространства, которое в процессе строительства человеком сначала было воссоздано, а затем подлежало доместикации. Пол разграничивал занимаемый для проживания дом и его подполье, в котором, как полагали, обитают злые духи. Чуваши верили, что там пребывали духи *Ийе* и *Шуйттан*. Вовремя не проведенные обрядовые действия могли привести к несчастьям, поэтому строго соблюдались все традиции, связанные и с порогом дома.

Пространственная организация жилища, формируемая посредством углов, позволяла эффективно сегментировать его на зоны, предназначенные для домочадцев и гостей, хозяйственные и парадные области, а также на женские и мужские сферы. Передний угол не только объединял домочадцев и более широкий круг родственников, он и был наиболее безопасен. Этому месту чуваши доверяли сакральные предметы, что демонстрировало исключительное положение угла *кёреке* в контексте доместикации домашнего пространства.

Заключение

Таким образом, доместикация пространства является многогранной и междисциплинарной категорией, которая охватывает как физическое, так и символическое освоение окружающей среды. Доместикация пространства является важным элементом формирования культурной идентичности и мировоззрения. Она позволяет человеку не только создавать удобные условия для жизни, но и осмысливать своё место в мире, устанавливая границы между освоенным и неосвоенным. Доместицированное пространство (поселения, жилища, хозяйственные и культово-ритуальные постройки и другие локусы) у чувашей представляет собой использование человеком ландшафта и объектов в повседневной жизни, что сопровождается формированием сакрального пространства, отражая сложное взаимодействие человека с окружающей средой. Этот процесс приводит к духовному пониманию мира и адаптации к локальным условиям, включая особенности ландшафта, взаимодействие с другими этническими группами и административными структурами. Доместицированное пространство включает освоенные и созданные объекты и расширяется по мере обживания и постоянно используется в повседневной жизни. Это пространство не статично, а динамично: его границы могут ситуативно расширяться и сужаться в зависимости от хозяйственной деятельности и обрядового цикла, что демонстрируется на примере традиционной культуры чувашей.

В свете современной научной дискуссии понятие «доместикация» приобретает ещё более широкое толкование, распространяясь на социокультурные и техноло-

гические аспекты жизни. Концепт доместицированного пространства служит эффективным аналитическим инструментом для изучения традиционной культуры, системы адаптации человека к окружающей среде и механизмов формирования культурной идентичности. Он позволяет понять, как через организацию повседневного пространства воспроизводятся социальные нормы, религиозные представления и коллективные практики. Перспективы дальнейшего исследования видятся в сравнительно-сопоставительном анализе моделей доместикации пространства у разных народов, и в возможности применения данного концепта к изучению современных урбанизированных сред, где процессы символического «приручения» и освоения пространства продолжаются, приобретая новые формы.

Источники и материалы

Оформление границ 2025 — Оформление границ пространства [электронный ресурс] // Зырянский домострой [сайт]. <https://zb.syktso.ru/design.php?view=167&mmenu=1> (дата обращения: 22.08.2025).

ПМА 2013 — Материалы полевых исследований В. В. Медведева. Сведения от информантов — жителей с. Бишкаин, д. Куезбашево, с. Месели, с. Наумкино, д. Ташлыкуль, с. Толбазы, д. Утаркуль, с. Чуваши-Карамалы Аургазинского р-на Республики Башкортостан; с. Ивано-Кувалат Зилаирского р-на Республики Башкортостан; п. Полетаево, с. Чипышево Сосновского р-на Челябинской области.

ПМА 2014 — Материалы полевых исследований В. В. Медведева. Сведения от информантов — жителей с. Клементейкино, с. Новое Суркино, с. Старое Суркино Альметьевского р-на Республики Татарстан; с. Новое Сережкино Лениногорского р-на Республики Татарстан; с. Новое Ильмово Черемшанского р-на Республики Татарстан; с. Рысайкино Похвистневского р-на Самарской области; с. Девлезеркино, с. Чувашское Урметьево Челно-Вершинского р-на Самарской области; с. Старое Афонькино Шенталинского р-на Самарской области.

ПМА 2018 — Материалы полевых исследований В. В. Медведева. Сведения от информантов — жителей с. Манеево, д. Юламаново Аургазинского р-на Республики Башкортостан; с. Сихонкино, с. Суук-Чишма Кармаскалинского района Республики Башкортостан.

Научная литература

Богданов К. А. От составителя // Новое литературное обозрение. 2017. № 1 (143). С. 202–203.

Богданов К. А. Предисловие // Новое литературное обозрение. 2015. № 2 (132). С. 12–14.

Бородин П. М. Доместикация и цивилизация (к 85-летию со дня рождения академика Д. К. Беляева) // Информационный вестник ВОГиС. 2003. Т. 7. № 21–22. <http://old.absentis.org/nk/domestic.htm>

Головинёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. Екатеринбург: УрО РАН, 1995. 606 с.

Казакова А. Ю. Идея дома в теориях доместикации // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11: Социология. 2023. № 4. С. 33–63. <https://doi.org/10.31249/rsoc/2023.04.03>

Козырьков В. П. Направления и формы доместикации современного общества // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Серия Социальные науки. 2010. № 1 (17). С. 20–26.

Мильков Ф. Н. Человек и ландшафты: очерки антропогенного ландшафтоведения. М.: Мысль, 1973. 224 с.

Орлов П. А. Вещный мир удмуртов (к семантике материальной культуры). Дисс. канд. ист. наук. Ижевск, 1999. 215 с.

- Резник Ю. М. (отв. ред.). Социокультурная антропология: история, теория и методология: энциклопедический словарь. М.: Академический проект, Культура; Киров: Константа, 2012. 1000 с.
- Содномпилова М. М. Пространство в традиционном мировоззрении и практической деятельности монгольских народов. Автореф. дис. докт. ист. наук. Улан-Удэ, 2011. 50 с.
- Степанова О. Б. Антропогенный ландшафт бассейнов Таза и Турухана в XVII–XIX вв.: история vs теория // Человек и Север: антропология, археология, экология. Материалы Всероссийской научной конференции «Человек и Север: антропология, археология, экология». Тюмень: ФИЦ ТюмНЦ СО РАН, 2018а. С. 422–425.
- Степанова О. Б. К истории антропогенного ландшафта бассейнов Таза и Турухана (XVII — начало XX в.) // Кунсткамера. 2018б. № 1. С. 16–28.
- Теребихин Н. М. Концепты «дикое» («природа») и «домашнее» («культура») в мифопоэтической экотеологии этнических и локальных сообществ Русской Арктики // Религия, наука и теология: вызовы и проблемы современности: сб. науч. докл. Владимир: Изд-во ВлГУ, 2023. Т. 38. С. 290–309.
- Токарев С. А. К методике этнографического изучения материальной культуры // Советская этнография. 1970. № 4. С. 3–17.
- Томилов Н. А. Этническая экология, экологическая история и области природно-средовой культуры // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2016. № 2 (10). С. 88–93.
- Топоров В. Н. Пространство // Мифы народов мира. Энциклопедия. Т. 2: К — Я. М.: Совет. энциклопедия, 1988. С. 340–342.
- Тюхтенева С. П. Имущество и собственность у алтайцев: представления и современные практики // Монголоведение. 2011. № 5. С. 109–125.
- Фишман О. М. Проблемная выставка «Человек и среда его обитания: поселение и жилище народов Восточно-Европейского региона XX в.» (подход, цели, задачи и структура) // Советская этнография. 1989. № 3. С. 147–151.
- Хачатрян (Капышкина) С. Ю. Некоторые аспекты доместикации пространства в контексте обрядов казачьего населения Кубани // Освоение Кубани казачеством: вопросы истории и культуры. Краснодар, Тип. Администрации Краснодарского края, 2002. С. 194–211.
- Чудова Т. И., Чудов С. И. Традиционная архитектура коми (зырян): доместикация пространства. Сыктывкар: Изд-во Сыктывкарского гос. ун-та, 2013. 156 с.
- Шишкин-мл. М. Возвращение домой к богу: к истории одомашнивания загробной жизни // Новое литературное обозрение. 2017. № 1 (143). С. 204–214.
- Alexander C. The Garden as Occasional Domestic Space // The Domestic Space Reader / ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012. P. 268–272.
- Briganti C., Mezei K. (eds.). The Domestic Space Reader. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012. 422 p.
- Cieraad I. «Out of My Kitchen!»: Architecture, Gender and Domestic Efficiency // The Domestic Space Reader. Toronto; Buffalo; London: Univ. of Toronto Press, 2012. P. 236–237.
- Corbin A. Domestic Atmospheres // The Domestic Space Reader. Toronto; Buffalo; London: Univ. of Toronto Press, 2012. P. 105–107.
- Leroi-Gourhan A. Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes. Paris: Albin Michel, 1964–1965. 285 p.
- Thompson W. Domestic Spaces in Children's Fantasy Literature // The Domestic Space Reader / ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012. P. 367–370.
- Verschaffel B. The Meaning of Domesticity // The Domestic Space Reader / ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2012. P. 153–156.

References

- Alexander, C. 2012. The Garden as Occasional Domestic Space. In *The Domestic Space Reader*, ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 268–272.
- Bogdanov, K. A. 2015. Predislovie [Preface]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 2 (132): 12–14.
- Bogdanov, K. A. 2017. Ot sostavitelia [From the Author]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 1 (143): 202–203.
- Borodin, P. M. 2003. Domestikatsiia i tsivilizatsiia (k 85-letiiu so dnia rozhdeniia akademika D. K. Belyaeva) [Domestication and Civilization (on the 85th Anniversary of the Birth of Academician D. K. Belyaev)]. *Informatsionnyi vestnik VOGiS* 7. 21–22. <http://old.absentis.org/nk/domestic.htm>
- Briganti, C., and K. Mezei (eds.). 2012. *The Domestic Space Reader*. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 422 p.
- Cieraad, I. 2012. «Out of My Kitchen!»: Architecture, Gender and Domestic Efficiency. In *The Domestic Space Reader*, ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 236–237.
- Corbin, A. 2012. Domestic Atmospheres. In *The Domestic Space Reader*, ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 105–107.
- Fishman, O. M. 1989. Problemnaiia vystavka «Chelovek i sreda ego obitaniia: poselenie i zhilishche narodov Vostochno-Evropeiskogo regiona XX v.» (podkhod, tseli, zadachi i struktura) [Problematic Exhibition “Man and His Habitat: Settlement and Housing of the Peoples of the Eastern European Region of the 20th Century” (Approach, Goals, Objectives and Structure)]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 147–151.
- Golovnev, A. V. 1995. *Govoriashchie kul'tury: traditsii samodiitsev i ugrov* [Speaking Cultures: Traditions of the Samoyedic peoples and Ugrians]. Ekaterinburg: UrO RAN. 606 p.
- Kazakova, A. Yu. 2023. Ideia doma v teoriakh domestikatsii [The Idea of Home in Domestication Theories]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaia i zarubezhnaia literatura. Ser. 11: Sotsiologiia* 4: 33–63. <https://doi.org/10.31249/rsoc/2023.04.03>
- Khachatrian (Kapyshkina), S. Yu. 2002. Nekotorye aspekty domestikatsii prostranstva v kontekste obriadov kazach'ego naseleniia Kubani [Some Aspects of Domestication of Space in the Context of Rituals of the Cossack Population of Kuban]. In *Osvoenie Kubani kazachestvom: voprosy istorii i kul'tury* [The Development of Kuban by the Cossacks: Issues of History and Culture], ed. by O. V. Matveev. Krasnodar: Tipografiia Administratsii Krasnodarskogo kraia. 194–211.
- Kozyrkov, V. P. 2010. Napravleniia i formy domestikatsii sovremennogo obshchestva [Directions and Forms of Domestication of Modern Society]. *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N. I. Lobachevskogo. Seriya Sotsial'nye nauki* 1 (17): 20–26.
- Leroi-Gourhan, A. 1965. *Le geste et la parole: la mémoire et les rythmes* [Gesture and Speech: Memory and Rhythms]. Paris: Albin Michel. 285 p.
- Milkov, F. N. 1973. *Chelovek i landshafty: ocherki antropogenno landshaftovedeniia* [Man and Landscapes: Essays on Anthropogenic Landscape Studies]. Moscow: Mysl'. 224 p.
- Orlov, P. A. 1999. *Veshchnyi mir udmurtov (k semantike material'noi kul'tury)* [The Material World of the Udmurts (Towards the Semantics of Material Culture)]. Ph.D. diss., Izhevsk. 215 p.
- Reznik, Yu. M. (ed.). 2012. *Sotsiokul'turnaia antropologiia: istoriia, teoriia i metodologiia: entsiklopedicheskii slovar'* [Sociocultural Anthropology: History, Theory and Methodology: Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Akademicheskii proekt. Kul'tura; Kirov: Konstanta. 1000 p.
- Sodnompilova, M. M. 2011. *Prostranstvo v traditsionnom mirovozzrenii i prakticheskoi deiatel'nosti mongol'skikh narodov* [Space in the Traditional Worldview and Practical Activities of the Mongolian People]. Ph.D. diss. abstract, Ulan-Ude. 50 p.
- Stepanova, O. B. 2018a. Antropogennyi landshaft basseinov Taza i Turukhana v XVII–XIX vv.: istoriia vs teoriia [Anthropogenic Landscape of the Taz and Turukhan Basins in the 17th–19th Centuries: History Vs. Theory]. In *Chelovek i Sever: antropologiia, arheologiia, ekologiia. Materialy Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii* [Man and the North: Anthropology, Archeology, Ecology. Proceedings of the All-Russian Scientific Conference]. Tiumen': FITs TiumNTs SO RAN. 422–425.

- Stepanova, O. B. 2018b. K istorii antropogennogo landshafta basseinov Taza i Turukhana (XVII — nachalo XX v.) [On the History of the Anthropogenic Landscape of the Taz and Turukhan Basins (17th — early 20th Centuries)]. *Kunstkamera* 1: 16–28.
- Terebikhin, N. M. 2023. Kontsepty «dikoe» («priroda») i «domashnee» («kul'tura») v mifopoeticheskoi ekoteologii etnicheskikh i lokal'nykh soobshchestv Russkoi Arktiki [The Concepts of “Wild” (“Nature”) and “Domestic” (“Culture”) in the Mythopoetic Ecotheology of Ethnic and Local Communities of the Russian Arctic]. In *Religiia, nauka i teologiia: vyzovy i problemy sovremennosti: sbornik nauchnih dokladov* [Religion, Science and Theology: Challenges and Problems of Our Time: Collection of Scientific Reports]. Vladimir: Izdatel'stvo VIGU. Vol. 38. 290–309.
- Thompson, W. 2012. Domestic Spaces in Children's Fantasy Literature. In *The Domestic Space Reader*, ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 367–370.
- Tiukhteneva, S. P. 2011. Imushchestvo i sobstvennost' u altaitsev: predstavleniia i sovremennye praktiki [Property and Ownership among the Altai People: Ideas and Modern Practices]. *Mon-golovedenie* 5: 109–125.
- Tokarev, S. A. 1970. K metodike etnograficheskogo izucheniia material'noi kul'tury [Towards a Methodology of Ethnographic Study of Material Culture]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 3–17.
- Tomilov, N. A. 2016. Etnicheskaiia ekologiia, ekologicheskaiia istoriia i oblasti prirodno-sredovoi kul'tury [Ethnic Ecology, Ecological History and Areas of Natural-Environmental Culture]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriia «Istoricheskie nauki»* 2 (10): 88–93.
- Toporov, V. N. 1988. Prostranstvo [The Space]. In *Mify narodov mira. Entsiklopediia* [Myths of the Peoples of the World. Encyclopedia] Vol. 2: K — Ya. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 340–342.
- Verschaffel, B. 2012. The Meaning of Domesticity. In *The Domestic Space Reader*, ed. by C. Briganti, K. Mezei. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 153–156.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/71-86

Научная статья

© Т. В. Пискунов

КОНЦЕПТ МАКДОНАЛЬДИЗАЦИИ В КУЛЬТУРЕ ПИТАНИЯ СОВРЕМЕННОЙ МОРДВЫ

На основе полевых материалов, собранных автором в 2023–2025 гг. в Республике Мордовия, анализируется влияние макдональдизации на трансформацию культуры питания современной мордвы. Методологической основой выступает концепция Дж. Ритцера, который выделяет эффективность, предсказуемость, калькулируемость и контроль в качестве ключевых элементов рационализации в современном обществе. В статье рассмотрена адаптация мордовских блюд под глобализованные форматы фастфуда, стритфуда, гибридной кухни и т. д. Кроме того, важное место в работе занимает дискурс об аутентичности в контексте «изобретенных традиций» и этнобрендинга, а также трансформация алиментарных практик мордвы среди сельского населения. Эффективность выражается в ускорении процесса приготовления и потребления пищи: в фудтраках и кафе мордовской кухни блюда готовятся не более 10–15 минут, используются полуфабрикаты. Предсказуемость проявляется в стандартизации меню, в ресторанах присутствуют знакомые потребителю позиции. Автор приходит к выводу, что макдональдизация в Мордовии носит фрагментарный характер: сетевые рестораны быстрого питания представлены лишь в столице региона, однако ее элементы (стандартизация, упрощение, предсказуемость) проникают как в деятельность локальных этнических кафе и фудтраков, так и в повседневное домашнее питание. Процессы адаптации и адаптации приводят к смещению «регистра истинности», где аутентичность определяется не только древностью рецепта, но и создаваемой атмосферой.

Ключевые слова: мордовская кухня, макдональдизация, аутентичность, общественное питание, глобализация

Ссылка при цитировании: Пискунов Т. В. Концепт макдональдизации в культуре питания современной мордвы // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 71–86.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/71-86

Original article

© *Timofey Piskunov*

THE CONCEPT OF MCDONALDIZATION IN THE FOOD CULTURE OF MODERN MORDOVIA

Based on field materials collected by the author in 2023–2025 in the Republic of Mordovia, this article analyses the impact of McDonaldization on the transformation of the food culture of modern Mordovia. The methodological framework is based on G. Ritzer's concept, which identifies efficiency, predictability, calculability, and control as key elements of rationalization in contemporary society. The article examines the adaptation of Mordovian dishes to globalized formats of fast food, street food, hybrid cuisine, etc. Furthermore, an important focus of the work is the discourse on authenticity in the context of "invented traditions" and ethno-branding, as well as the transformation of Mordovian alimentary practices among rural populations. Efficiency is expressed in the acceleration of food preparation and consumption: in food trucks and Mordovian cuisine cafés, dishes are prepared in no more than 10–15 minutes, and semi-finished products are used. Predictability manifests in the standardization of menus, with restaurants featuring items familiar to consumers. The author concludes that McDonaldization in Mordovia is fragmentary: fast-food chains are present only in the regional capital, yet its elements (standardization, simplification, predictability) permeate both local ethnic cafés and food trucks, as well as everyday home cooking. The processes of adaptation and adoption lead to a shift in the "registers of truth," where authenticity is determined not only by the antiquity of a recipe but also by the atmosphere being created.

Keywords: mordovian cuisine, McDonaldization, authenticity, restaurant industry, globalization

Authors Info: Piskunov, Timofey V. — Master Student, Ethnology Department, Faculty of History, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: tpiskunov22@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0006-8594-0596>

For citation: Piskunov, T. V. 2026. The Concept of McDonaldization in the Food Culture of Modern Mordovia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 71–86.

Введение

Основными механизмами, повлиявшими на культуру питания современной мордвы, следует считать глобализацию и урбанизацию, а также ускорение темпа жизни человека. В этих условиях все большую значимость приобретает процесс рационализации. Под влиянием урбанизации стираются этнические различия, компоненты материальной культуры (пища, утварь, одежда) принимают общероссийские и общеευропейские формы (Мезин 1994: 18). Мордовская традиционная кухня утрачивает повседневное бытование и в настоящее время характеризуется как праздничная (подробнее см.: Пискунов 2025б: 112–116).

Цель данной статьи — проанализировать влияние макдональдизации на трансформацию культуры питания мордовского народа в условиях глобализации и урбанизации. Автор ставит перед собой следующие задачи: 1) рассмотреть основные черты макдональдизации на примере мордовской культуры питания, 2) определить отношение местного населения к данному процессу, 3) рассмотреть дискурс об аутентичности в контексте трансформации питания. Методологию исследования составляют дескриптивная этнография, семиотический подход, а также конструктивистская оптика изучения традиций и идентичности. В ходе сбора эмпирических данных автор использовал методы полевой этнографии.

Полевые материалы были собраны автором в ходе индивидуальных выездов в Республику Мордовию в ноябре 2023, в сентябре 2024 и октябре 2025 гг. (Кочкуровский, Лямбирский, Старошайговский, Рузаевский и Большеберезняковский районы Мордовии, а также столица республики г. Саранск), а также при общении с членами Мордовского землячества в г. Москве в феврале — марте 2024 г.

Включенное наблюдение применялось автором при анализе ресторанов и кафе. Эмпирические заметки позволили автору сформировать представление о том, как презентуются разные кухни в ресторанах г. Саранска, какие блюда и напитки в них представлены, какие из них пользуются наибольшим спросом. В сельской местности автор наблюдал, какие блюда подают гостям, чтобы продемонстрировать мордовскую кухню, каковы пищевые предпочтения местного населения в повседневной жизни.

Концепция макдональдизации

В данной работе теоретическую основу составляет теория «макдональдизации общества», являющаяся развитием веберовских идей об инструментальной рационализации современного общества. Данная концепция получила название в честь ресторанов быстрого питания «Макдональдс». По мнению автора, американского социолога Дж. Ритцера, «Макдональдс» — эталонное предприятие с точки зрения рационализации алиментарных практик. Дж. Ритцер выделяет четыре главных элемента рационализации современного общества: эффективность, предсказуемость, контроль и калькулируемость, а также такой парадокс как иррациональность рационального. Эффективность автор определяет как оптимальный метод обеспечения перехода от одного состояния к другому, как правило, данный фактор коррелирует со скоростью производства, потребления и т. д. Просчитываемость или калькулируемость характеризуется акцентированием на количественных аспектах продаваемых товаров (размер порции, стоимость) и услуг (время, необходимое для получения чего-либо). Дж. Ритцер объясняет калькулируемость так: «когда чего-то много, или оно доставляется быстро, это означает, что оно хорошо» (Ритцер 2011: 76). Предсказуемость означает, что все продукты и услуги будут одинаковыми в любое время и в любом месте, покупатель не столкнется с неожиданностями. Контроль также связан с желанием избежать не только неожиданностей, но и проблем, в условиях ограниченного времени и ресурсов. Однако, в большей степени, контроль направлен на сотрудников организаций. В трансформации культуры питания современного населения Мордовии, как будет показано далее, также можно найти данные элементы рационализации.

При применении концепции «макдональдизации» стоит учитывать ряд особенностей и ограничений. Во-первых, в алиментарной сфере макдональдизация вос-

принимается как образец ведения ресторанного бизнеса (*Ритцер* 2011: 93–94). В исследуемом поле сеть ресторанов «Вкусно и точка» (в прошлом «Макдональдс») является наиболее часто упоминаемым образцом ресторанов быстрого питания. На нее ориентируются и другие заведения по всему миру. Исключением не стала и Мордовия: В селе Умет Зубово-Полянского района популярно кафе «Морддовинс» (что созвучно «Макдоналдсу» и Мордовии, ранее оно называлось «Мордоналдс»). При этом в меню этой точки питания щи, пельмени, компоты, т. е. не характерные для «Макдоналдса» позиции. Таким образом, «Макдоналдс» является брендом-иконой сам по себе, а не как ресторан с бургерами и картофелем фри.

Другая особенность концепции макдональдизации заключается в изучении локальных отличий. Дж. Ритцер отмечает сохранение локализации на примере блюд в «Макдоналдсах» разных стран (*Ритцер* 2011: 432–434). В то же время макдональдизация при этом предполагает и унификацию. Рассматриваемое поле (Республика Мордовия) имеет незначительные отличия от других регионов России, а ассортимент сети «Вкусно и точка» в Мордовии не отличается от меню в других регионах РФ. Однако в сфере быстрого питания данной республики спорадически проявляется этническая специфика.

В-третьих, одной из причин рационализации питания является бурный рост городского населения. Численность городов Мордовии по сравнению с 1980-ми не увеличилась. Население г. Саранска в 1989 г. составляло 312 128 человек (ВПН 1989), в 2024 г. — 310 898 человек (Росстат 2024). Другие же города Мордовии имеют менее 50 000 человек. Таким образом, отсутствие активной урбанизации позволяет предположить, что процесс макдональдизации в республике выражен слабее, чем в растущих агломерациях.

Историография алиментарной культуры мордвы

Изучение мордовских пищевых практик можно разделить на три хронологических этапа: дореволюционный, советский и современный. Дореволюционный этап характеризуется описательными трудами таких авторов как П. И. Мельникова-Печерского и В. Н. Майнова с помощью которых представляется возможным реконструировать пищевые практики мордвы второй половины XIX в. О ритуальной пище мордвы и ее функциях впервые было написано мордовским ученым М. Е. Евсеевым в работе «Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии» (*Евсеев* 1914). В частности, в работе содержатся сведения о присутствии в праздниках календарного цикла хлеба, каши, свиной головы и других продуктов питания (*Мокина* 2013: 114–116).

В советский период алиментарные практики освещались, как правило, в контексте материальной культуры или религиозных обычаев. В работах Н. Ф. Мокшина — одного из наиболее известных специалистов по этнографии мордвы, изучение пищи не являлось магистральной линией научной деятельности. Однако, в работе «Материальная культура мордвы» (*Мокин* 2002), а также в других статьях подробно рассматриваются обряды, в которых особое место занимают напитки, например, свекольный квас *поза* или медовый напиток *пурэ* (*Сушкова, Мокин* 2008: 274–284). Традиционное питание мордвы-каратаев подробно описано В. Н. Белицер (*Белицер* 1960: 227–255). В исследовании изменений бытования традиционной пищи важ-

ным является труд В. А. Балашова «Бытовая культура Мордвы. Традиции и современность». Он зафиксировал сокращение повседневного приготовления эрзянских и мокшанских блюд и их переход в ранг праздничных. Согласно, показателям за 1985–1986 гг., около 43% опрошенных употребляют мордовские угощения лишь по праздникам (Балашов 1992: 128).

В постсоветский период сохранилась исследовательская парадигма, ориентированная на изучение традиционной и обрядовой пищи мордвы. В диссертации М. Г. Якунчевой «Система и этикет питания мордвы конца XIX — начала XX века» комплексно рассматривается ритуальное, праздничное и повседневное питание того времени (Якунчева 2004). Семантика и функции обрядового питания мордвы становятся предметом анализа в работах Г. А. Корнишиной (Корнишина 2014: 144–149). Кроме того, активное развитие получают исследования, посвященные мордовским диаспорам. Заслуживают внимания работы И. А. Кандриной и Л. Н. Щанкиной о мордве Дальнего Востока, в которых авторы пишут о сохранении локальных рецептов после миграции, а также о трансформациях, вызванных изменением природно-хозяйственных условий и этнокультурных связей (Кандрина, Щанкина 2011). Уфимский исследователь Ф. Г. Галиева рассматривает пищу мордвы, проживающей в Башкортостане. Автор отмечает сохранение традиций, сформировавшихся на исторической родине, а также фиксирует изменения в технологиях приготовления из-за повсеместной газификации (Галиева 2026: 75–83).

При этом, направления современного «food studies», такие как изучение сферы общественного питания и современных форматов питания (стритфуд, фастфуд), а также туристического брендинга через алиментарные практики не получили должного распространения на примере мордовской культуры. Указанное обстоятельство обуславливает актуальность текущего исследования.

Аутентичность в макдональдизированном мире

Существуют различные точки зрения при анализе влияния рационализации производства на культуру питания. Сторонники первой считают, что «культура потребительских ценностей» (для которой характерна покупка большого количества стандартизированных товаров) минимизирует и ослабляет «оригинальную культуру» (George 2010: 376–388). Они считают, что перед хозяевами заведений стоит выбор между аутентичностью и привлечением туристов (Cole 2007: 943–960). Так, антрополог Д. Макканнелл в книге «Турист. Новая теория праздного класса» рассматривает туризм не просто как индустрию развлечений, а как сакральный ритуал поиска аутентичности. Согласно Д. Макканнеллу, турист словно паломник, который в отчужденном мире испытывает ностальгию по подлинности, в том числе и в пищевых практиках. Туристы ищут так называемое «заднее пространство сцены», т. е. непарадную сторону жизни местных жителей. Однако, в этом поиске возникает проблема «постановочной аутентичности» (*staged authenticity*) — ситуации, в которой локальные общества или культуры сознательно конструируют свое «подлинное» прошлое для удовлетворения туристического спроса (Макканнелл 2016). Например, в мордовских культурных центрах блины *пачат* не просто предлагают к употреблению, но и погружают посетителей в «аутентичную» этническую атмосферу. Им помогают женщины, одетые в народные костюмы, блины готовят в каменной печи,

а не в духовом шкафу. Это создает так называемую культурную атмосферу. Культурную атмосферу можно определить как режим создания и потребления культуры, в котором в результате взаимодействия людей с окружающей обстановкой возникает особое настроение. В данном процессе, как отмечают М. Колехмайнен и К. Мякинен важную часть составляет со-производство (*Kolehmainen, Makinen* 2019: 448–449). В рамках теории атмосфер аутентичность перестает быть объективным свойством объекта (например, блинов *пачат*) и превращается в аффективное качество, которое проживается гостем.

Кроме того, существует оптика исследований, в которых аутентичность и коммерциализация не являются «дихотомической парой понятий» (*Xie* 2003: 5–16). Определение аутентичности является дискуссионным. Малазийский исследователь Х. Хуссин полагает, что дефиниция понятия «аутентичность» субъективна: методы приготовления еды варьировались в разных семьях и в разное время, поэтому нельзя утверждать, что существует какая-либо единая «аутентичная» кухня (*Luebe, Hussin* 2019: 54). Мордовская кухня не является исключением: в семьях используют различные технологии приготовления блюд. Существуют примеры, в которых новации воспринимаются носителями культуры как давняя традиция. В рассмотрении вопроса аутентичности и ее восприятия интересна концепция историка-конструктивиста Э. Хобсбаума «изобретенной традиции», описанная им в одноименном тексте (*Хобсбаум* 2000). Автор считает, что многие практики, которые считаются носителями традиционными, на самом деле являются сознательно созданными в относительно недавнем прошлом. С. И. Рыжакова в статье «"Хлебные мантры" и "Японские чаши" у латышей. К вопросу о проблемах аутентичности и "регистрах истинности" в современной этнографии» приводит этнографический пример из современной Латвии. Творчество керамиста Ингриды Жагаты воспринимается как народное латышское искусство, при этом, игнорируется тот факт, что ее техника базируется на японских традициях: работа способом «хризантемы», подбор цветов, формы и орнаментация изделий (*Рыжакова* 2006: 111–113). Далее автор статьи приводит концепцию М. Фуко о «регистре истинности», согласно которой истинность — это исторически изменчивый набор правил, определяемый обществом в конкретный период времени. Французский исследователь считал, что аутентичность — это не внутренне присущее качество объекта (*intrinsic*), а социально сконструированное явление, дискурс, который складывается вокруг него (*Рыжакова* 2006: 117–119).

Характерным примером «изобретенной традиции» Э. Хобсбаума в культуре питания мордвы является котлета из мясного фарша и печени с панировочными сухарями — медвежья лапа (*овтонь лапат*). В первой кулинарной книге по мордовской кухне 1977 г. издания нет упоминаний об этом блюде (*Зотова* 1977). Появилось оно предположительно уже в 1980-х годах в ресторане «Национальный» г. Саранск. Присутствует рецепт медвежьей лапы и в постсоветской книге «Мордовская кухня» с подписью «фирменное блюдо» (*Маркова* 2008: 110), характерной для новшеств советского периода. Таким образом, данное блюдо не имеет давней традиции приготовления, а является «изобретенной традицией», хотя в интернет-ресурсах можно встретить историю о том, что «в стародавние времена женихи, прежде чем взять невесту в жены, должны были доказать, что они — настоящие мужчины и достойны своей избранницы. Для этого молодые люди ходили в лес на медведя и в качестве свидетельства подвига приносили на свадебный стол медвежью лапу» (*Белоусов*

2018). При этом в нарративах информантов сведения кардинально различаются. Например, один из информантов утверждает, что медвежья лапа — блюдо эрзянское: «Хоть и говорят, что медвежья лапа — мордовское блюдо, но у нас (у мокши — *прим. автора*) этого нет. Мы не готовим и не готовили, это эрзянское направление» (ПМА. Старошайговский р-н. д. Старая Теризморга. Сентябрь 2024 г.). Другой респондент высказал версию, согласно которой блюдо появилось в ресторане «Национальный» г. Саранск в конце 1970-х — начале 1980-х (ПМА. г. Саранск. Сентябрь 2024 г.). Еще один информант рассказала, что, хотя в их семье *овтонь лапат* не готовят, но ее соседка долгое время делает это блюдо и, вероятно, этот рецепт имеет давние корни (ПМА. Большеберезняковский р-н. д. Паракино. Октябрь 2025 г.).

«Медвежья лапа» проходит три стадии традиционализации — процесса перевода случайного, иного, чуждого в разряд своего, привычного и наследуемого (Рыжакова 2006: 124), а именно: *реализацию* (создание в ресторане), *актуализацию* (включение в кулинарные книги в качестве «фирменного блюда») и *интеграцию* (блюдо готовят в мордовских деревнях). Таким образом, она является примером смещения «регистра истинности», аутентичным теперь признается необязательно блюдо с глубокой историей, но и блюдо, которое эффективно отражает «мордовскость» здесь и сейчас (удобное, продаваемое, связанное с красивой историей про свадебный обряд).

Переходя к анализу общественного питания Мордовии, приведу статистические данные развития этой сферы. На 2025 г. в г. Саранске находятся три ресторана «Вкусно и-точка», четыре «Бургер кинга» и один «Ростикс». В других населенных пунктах Мордовии эти сети не представлены. Первый «McDonalds» появился в г. Саранске в 2012 г. (Сибирская 2012), первый «Бургер Кинг» — в 2019 г., а первый «KFC» — в 2020-м. После 2022 г. «McDonalds» и «KFC» остановили свою деятельность на территории РФ, их место заняли «Вкусно и-точка» и «Ростикс» соответственно. Появление общемировых сетей заведений быстрого питания является проявлением макдональдизации. Посещение данных предприятий быстрого обслуживания стало частью алиментарных практик населения Мордовии.

Эффективность

В основе эффективности как принципа макдональдизации, согласно Дж. Ритцеру, лежат: ускорение процесса производства, упрощение состава продукта, конвейерное изготовление пищи. Кроме того, он отмечает, что в «макдональдизированных» заведениях клиент выполняет некоторые задачи, которые в обычных ресторанах выполняют сотрудники (Ритцер 2011: 208). Ускорение процесса потребления чаще всего является ключевым фактором при выборе заведений фастфуда. Так, часть информантов отметили, что употребляют фастфуд в исключительных случаях, чаще всего, когда они опаздывают, но им необходимо поесть.

«— Посещаете ли Вы заведения фастфуда? Если да, то какие? (Соб. Пискунов Т.)

— Да бывает, что вот заедешь во «Вкусно и-точка», возьмешь себе кофе... То, что быстро стандартизировано готовится: картошка, кофе, креветки берем. А так я не сторонник фастфуда. Шаурму какую-нибудь я не ем» (ПМА. Лямбирский р-н. д. Берсеневка. Ноябрь 2023 г.).

Новые точки общественного питания, которые позиционируют себя как заведения национальной кухни, также вобрали в себя модель эффективности. В отличие

от ресторанов, в фудтраках и в кафе «Наварим-нажарим» приготовление блюд занимает не более 10–15 минут. Меню данных точек питания содержит меньше позиций, блюда отличаются простотой приготовления или используются заранее заготовленные полуфабрикаты (например, пельмени). Кроме того, блюда подаются в пластиковых или картонных тарелках, в бумажной обертке. Таким образом, процесс уборки лежит на клиенте, а сотрудникам не нужно мыть посуду (ПМА. г. Саранск. Сентябрь 2024 г.). Кроме того, некоторые блюда имеют технологические особенности, что затрудняет их приготовление в домашних условиях.

Подобную модель имеют и работающие в г. Саранске с конца 2023 г. (*Черная 2023*) фудтраки с мордовскими блюдами и напитками. В меню этих точек «Сыкваши» — пирог с мясом, который подают с салатом и ореховым соусом, «Кочум лангса сывель» — блюдо, напоминающее брускетту с огурцами, зеленью и мясной начинкой, «Пельмени Паракинские» и т. д. В фудтраках с напитками используются названия, посвященные историческим деятелям или мифологическим персонажам, связанные с мордовской землей. Такими примерами являются напитки «Флот Ушакова», «Пугачевский пунш», «Сычковские мотивы» или «Вирява» (богиня леса у мордвы) (*Пискунов 2025а: 272–276*).

«— Все-таки иногда удавалось сходить в какие-то там заведения питания? То есть в кафе, в рестораны, там, в городе или, наоборот, в детстве? (Соб. Пискунов Т.)

— Нет, вывозим, конечно, детей. Хочется им, конечно, какой-нибудь ресторанчик, хочется роллы, суши поесть. Но как сказать... Ну поедят они, ну нравятся им.

— Дети роллы любят? В основном из неместной кухни роллы предпочитают? (Соб. Пискунов Т.)

— Да-да. Любят они» (ПМА. Кочкуровский р-н. д. Подлесная Тавла. Ноябрь 2023 г.).

Просчитываемость и контроль

При рассмотрении факторов просчитываемости и контроля в системе питания городской мордвы необходимо учитывать следующие нюансы. Во-первых, некоторые аспекты затрагивают «внутреннюю кухню» организаций общепита, например, иерархию и личные связи сотрудников заведения. Во-вторых, зачастую самоконтроль потребителя зависит от его индивидуального выбора и убеждений, например, есть люди, которые думают о еде в контексте количества потребляемых калорий (*Counihan 1992: 56–58*). Эти индивидуальные особенности респондентов с трудом поддаются систематизации. В-третьих, некоторые факторы, такие как кассы самообслуживания, принцип «Больше за те же деньги», оформленный в виде комбо и сетов, различные акции характерны для современного общепита в целом.

Так, рестораны «Метод Бига» и «Биг Пиг», принадлежащие одному владельцу, который использует собственное хозяйство для производства яиц, сыра и других молочных продуктов, что позволяет контролировать качество и объемы продукции. Сеть «Додо пицца», которая имеет точку в г. Саранске, гарантирует доставку за час, а в случае задержки заказа они дарят клиентам купон на бесплатную пиццу.

В приложении доступна камера наблюдения, так клиент может наблюдать за процессом приготовления еды, все сотрудники одеты в единую форму, таким образом, они становятся частью системы. Это является формой контроля над персоналом и созданием стандарта для потребителя. Не только доставка, но и время обслуживания становятся важным аспектом. Короткое время ожидания (5–10 минут) — это показатель, который ценят потребители. Таким образом популяризируются новые форматы питания. Однако некоторые блюда не вписываются в данный формат и не встречаются в современных фудтраках или кафе. Например, суп с галушками — *сал-ма ям* или блюдо с крахмальной лапшой — *церепка*. «Наварим-нажарим» и фудтраки «Куйгорож» не используют мясо диких животных, поскольку оно требует долгой обработки, а данные заведения нацелены на быстрое приготовление пищи. Необходимо отметить при этом наличие блюд из кабана и лосятины в других ресторанах.

Предсказуемость

Предсказуемость — это еще одна характерная черта современных заведений мордовской кухни. Как уже говорилось, в российских ресторанах и кафе, в том числе и в Мордовии, популярен формат гибридной кухни. Даже в ресторане, который позиционируют себя как заведение мордовской кухни, есть общеизвестные в России блюда-«бестселлеры». В ресторане «Мордовское подворье» готовят куриные крылья, салат «Мимоза», шашлыки, морепродукты в винном соусе. В ресторанах европейской кухни присутствуют как «Цезарь», мидии в винном соусе, стейки «Рибай» и «Стриплойн», так и некоторые блюда мордовской кухни.

Спрос на популярные позиции является примером предсказуемости поведения потребителя. По мнению Дж. Ритцера, «в рационализированном обществе люди предпочитают знать, чего им ожидать в любой обстановке и в любое время. Они не любят неприятных сюрпризов. Они хотят быть уверенными, что, когда они сегодня заказывают свой «Биг Мак», он будет абсолютно таким же, как вчера или завтра» (Ритцер 2011: 260). Посетители могут выбрать знакомое по названию блюдо, если опасаются ошибиться с выбором.

Д. Макканнел вводит понятия зрелищной и маркерной вовлеченности. Посетителя ресторана интересуют конкретные маркеры: меню с описаниями, униформа официантов, орнамент на тарелках, нарративы об «исконности» блюд (Макканнел 2016: 164–165). В общероссийских и мировых сетевых заведениях маркерная вовлеченность в значительной степени стандартизирована и предсказуема (фразы кассиров, логотипы, дизайн упаковки). При этом в локальных кафе и ресторанах наблюдается гибрид маркеров аутентичности (эрзянский и мокшанский орнамент, названия блюд) и маркеров глобализации (пицца, «Цезарь», «Стриплойн»). Кроме того, фудтраки и кафе с мордовской едой не предлагают экзотические блюда, например, с мясными субпродуктами. В меню, как правило, представлены привычные для большинства людей блины или пельмени.

Информанты старшего поколения предпочитают столовые, так как для них ассортимент этих заведений более предсказуем и по вкусовым и по финансовым характеристикам.

«В Саранске выбирали что подешевле и ближе к деревне: суп щи, блины брали. В столовых» (ПМА. Старошайговский р-н. д. Старая Теризморга. Сентябрь 2024 г.).

Другое важное проявление предсказуемости — стандартизация упаковки. Вкус блюда может иметь некоторые неожиданности: его можно недосолить, пережарить, принести холодным. При этом каждый раз его обернут в одну и ту же упаковку или подадут на тарелках с одним и тем же орнаментом. Стандарты есть и в дизайне помещения. Американский исследователь В. Беласко считает, что один из основателей франшизы McDonalds Р. Крок построил идеальный бизнес этнического фастфуда, создав пространство, похожее на больничное, в котором яркое освещение, персонал обычно состоит из хорошо одетых подростков и молодежи, яркая униформа, быстрое обслуживание, простое фотогеничное меню, а само заведение хорошо видно с дороги. По этой же причине, в XX столетии в США итальянские кафе были более распространены, нежели китайские, поскольку последние казались мрачными и таинственными, а их меню и официанты — «непостижимыми» (Belasco 1987: 20–21).

В ресторанах Мордовии, как и в большинстве других российских заведений, наблюдается «ритуальность» обслуживания. Кассиры или официанты используют стандартные фразы, чтобы поздороваться с клиентом, обработать заказ или предложить к блюду закуску или напиток.

Важным событием в истории современной Мордовии является Чемпионат мира 2018 г. по футболу, когда г. Саранск был одним из городов-организаторов. В столицу республики приехали тысячи иностранцев. В связи с этим у местных ресторанов появилась задача создать продукты, которые объединяли бы предсказуемые глобализированные черты и локальный мордовский колорит. Одним из таких проектов стал *пачат*-бургер, в котором соединились главный символ мордовской кухни — толстые блины *пачат* и символ глобализации питания и макдональдизации — бургер.

«— В 2017 году к нам пришел запрос, что к нам приедут туристы и нужно сделать национальную кухню, но с акцентом на общую массу, чтобы им подходило, понравилось. Бургеры все знают, все любят. А пшеничные мордовские блины подходят подо все» (ПМА. г. Саранск. Сентябрь 2024 г.).

Данное блюдо является примером *адаптации* (принятия чужого элемента в свою среду) и *адаптации* (изменения себя под воздействием внешних условий), которые вводит С. И. Рыжакова в вышеупомянутой статье.

Старбакизация

Дж. Ритцер отметил, что если бы он писал книгу сейчас, то она бы называлась «старбакизация общества» (Ритцер 2011: 508). “Starbucks” — сеть кофеен, основанная в 1971 г. в США. На сентябрь 2018 г. сеть Starbucks объединяла свыше 29 тыс. торговых точек в 75 странах мира (Иванова, Пименова 2019: 159). В России эти кофейни были в нескольких крупных городах до 2022 г. В г. Саранске данная сеть не была представлена. Тем не менее, у заведений г. Саранска и других городов проследить старбакизированные черты представляется возможным. “Starbucks” и схожие сети кофеен можно определить как «третье место», то есть как пространство для неформальных встреч. Starbucks изменил образ жизни американцев. Исследователь Эн-Ин Лин, исследуя заведения этой сети в Тайбэе, считает, что единообразное оформление, стандартизированный товар, т. е. макдональдизированные черты, а также пространство и атмосфера внутри заведения создали образ «третьего места» (En-Ying Lin 2012).

Дж. Ритцер считает, что старбакизация по сравнению с макдональдизацией сглаживает ее недостатки и имеет некоторые отличия. Одним из таких является «со-

здание оазиса»: «Например, вместо жестких и неудобных сидений «Макдональдса» «Старбакс» предложил то, что можно определить, хотя бы частично, как мягкие кресла, диваны, а также комфортные стулья и столы». Дж. Ритцер пишет о «романтическом привкусе» посреди рутинного дня, а также о «позволительной роскоши» (Ритцер 2011: 514–515). Таким образом, старбакизацию можно определить как макдональдизацию вместе с созданием культурных атмосфер. Заведения выходят за рамки лишь предоставления услуги, им важно создать «образ места» у покупателя, который зависит от обстановки.

Интерьеры саранских ресторанов, например, «Мордовского подворья» или кафе «Наварим-нажарим» включают в себя этнический орнамент, широкие сиденья, полки с соленьями, деревянную резьбу, напоминающую интерьер деревенских домов. Эти предметы создают ощущение комфорта и чувство родного дома в городской среде. Таким образом, интерьер также является характерной чертой контроля над потребителем.

Макдональдизация вне общепита

Макдональдизация охватывает не только сферу общепита, но и домашний быт. Улучшение условий жизни в сельской местности упростило процесс приготовления пищи. К XXI в. газификация пришла во многие мордовские деревни, газовые плиты вытеснили печи.

«Газ провели к нам в 90-м году, до этого были печки, в них все пекли» (ПМА. Рузаевский р-н. с. Перхляй. Сентябрь 2024 г.).

Оптимизация быта заключается и в распространении продуктовых магазинов. Респонденты сравнивали ассортимент магазинов советского времени, 1990-х годов и современности:

«У меня родители в девяностые годы мололи, ездили куда-то на мельницу, где-то в деревне у нас, мололи пшеницу, и мы прямо уже из этой муки сами пекли хлеб. Потому что продуктов в магазине особо не было». (ПМА. Кочкуровский р-н. д. Подлесная Тавла. Ноябрь 2023 г.).

Данный процесс является трудоемким и долговременным, получаемый хлеб является уникальным (а главный признак предсказуемости — продукт идентичен в разных местах).

В настоящее время значительную роль играют продуктовые магазины. Информанты отмечают как положительные стороны походов в магазин (экономия времени и сил), так и недостатки (качество продуктов значительно хуже домашних).

«— Вот три магазина. Едешь днем с работы домой, едешь через магазин. Вечером едешь снова, мы на велосипедах катаемся, снова через магазин.

— А что в магазинах покупаете? (Соб. Пискунов Т.)

— Хлеб — это сто процентов. Молоко, вот корову продали. Соль, сахар, спички, стиральный порошок. А когда и колбаску возьмем» (ПМА. Старошайговский р-н. д. Старая Теризморга. Сентябрь 2024 г.).

Макдональдизация проявляется в том, что более простые в приготовлении блюда и напитки вытесняют более сложные несмотря на то, что последние являются этническими символами

«Сейчас уже в ход пошли газированные напитки. Нам в облегчение. Раньше позу делали. Сейчас уже и соки пошли, не каждый может себе позволить позу готовить. Уже лень, неохота» (ПМА. Старошайговский р-н. д. Старая Теризморга. Сентябрь 2024 г.).

Повседневный рацион ряда информантов также можно назвать макдональдизированным несмотря на то, что он не содержит фастфуда и не кажется новшеством глобализованного мира. Завтрак, обед или ужин чаще всего представляет собой определенный набор блюд, приготовление которых не вызывает особых трудностей. На завтрак едят различные каши, творог или яйца, обедают супом, ужин — менее питательный, чем завтрак или обед.

«На завтрак едим геркулесовую кашу или пшенную, творожок, чай. На обед первое. И на полдник или кофе или чай попою с сыром, например. А на ужин могу и не покушать, вроде как, но легкий ужин» (ПМА. г. Москва. Март 2024 г.).

«Утром яичница, в обед суп можно, а вечером — что попадет» (ПМА. Рузаевский р-н. с. Перхляй. Сентябрь 2024 г.).

В целом, такой рацион характерен для многих регионов России.

Таким образом, рацион современной мордвы в целом можно назвать *предсказуемым, упрощенным, контролируемым, универсальным*. Подводя итог, отмечу, что глобализация и урбанизация как ключевые процессы современности способствуют распространению макдональдизации, которая становится важным элементом рационализации общества. В условиях ускорения темпа жизни и роста городов рестораны быстрого питания предлагают эффективные и стандартизированные решения. Макдональдизация, предложенная Дж. Ритцером, остается актуальной для анализа современных процессов в сфере общественного питания. «Макдональдизация-старбакизация» как концепция эволюционирует, актуализируется и уточняется, однако ее применение в разных культурах в настоящее время ограничено.

Процесс распространения фастфудов в Мордовии находится на начальном этапе. В регионе нет местных сетевых заведений национальной кухни. Подобные этнические рестораны, как правило, находятся в г. Саранске, в других районах они не представлены. Этнические кафе и рестораны применяют элементы макдональдизации в своей работе.

Введение унифицированной полуготовой пищи в домашний быт также становится заметной тенденцией в алиментарной культуре мордвы. Упрощение процесса приготовления пищи, использование полуфабрикатов и стандартизация рациона свидетельствуют о влиянии макдональдизации на повседневную жизнь современных жителей городов и сельских районов. Отношение к макдональдизации среди населения Мордовии неоднозначно. С одной стороны, она воспринимается как удобная практика экономии времени, с другой — вызывает критику за снижение качества пищи, потенциальный вред для здоровья и утрату традиций.

Заключение

Таким образом, макдональдизация продолжает оставаться значимым процессом, фрагментарно влияющим на культуру питания, быт и социальные практики, но её развитие сопровождается последствиями, требующими дальнейшего изучения и осмысления. С одной стороны, макдональдизация позволяет готовить, распространять и потреблять большие объемы мордовских угощений, создавать конкурентоспособ-

ный продукт. Из-за того, что в Мордовии фастфуд, включая пиццу, бургеры и другие блюда глобальной кухни, прочно вошел в рацион населения, приготовление мордовской пищи стало встречаться реже, что отражает общие тенденции изменения пищевых привычек под влиянием глобализации.

В условиях макдональдизации актуальными становятся процессы адаптации и адапции. Они приводят к смещению «регистра истинности»: аутентичным в современных условиях признается не только способ приготовления или «исконность» рецепта, сколько его способность эффективно репрезентировать идентичность. При этом, для создания чувства аутентичности важную роль играют культурные атмосферы, которые возникают при взаимодействии потребителя с окружающей средой. В таких условиях значимы различные интерактивные модели репрезентации продуктов, в том числе и в алиментарной сфере.

Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора. Экспедиции в Республику Мордовия 2023–2024 гг. (Кочкуровский, Лямбирский, Старошайговский, Рузаевский, Большеберезняковский районы Мордовии, г. Саранск).
- Белоусов 2018 — Белоусов С. «Медвежья лапа», поза и пачат. Традиционные блюда мордовской кухни // РИА Новости. 19.04.2018. [Электронный ресурс]. <https://ria.ru/20180419/1517747083.html> (дата обращения: 25.02.2026).
- ВПН 1989 — Всесоюзная перепись населения 1989 года. Том 1. Ч 1. Табл. 3. Численность наличного населения союзных и автономных республик, автономных областей и округов, краев, областей, районов, городских поселений и сел-райцентров.
- Маркова 2008 — Маркова С. С. Мордовская кухня. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2008. 216 с.
- Зотова 1977 — Зотова А. В. Мордовская кухня. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1977. 112 с.
- Сибирская 2012 — Сибирская Ю. 20 декабря — день открытия «Макдональдса» в Саранске // Деловой Саранск. [Электронный ресурс]. <https://delovoy-saransk.ru/news/society/otkri-tie-makdonaldsa-v-saranske-3185.html> (дата обращения: 04.02.2026).
- Черная 2023 — Черная А. В Саранске открылся первый фудтрак с мордовскими блюдами // газета Комсомольская правда. 1.12.2023. [Электронный ресурс]. <https://www.penza.kp.ru/daily/27589.5/4860075/> (дата обращения: 28.02.2026).
- Росстат 2024 — Численность постоянного населения Российской Федерации по муниципальным образованиям на 1 января 2024 года. М.: Росстат, 2024.

Научная литература

- Балашов В. А. Бытовая культура Мордвы. Традиции и современность. Саранск: Мордовское книжное издательство, 1992. 252 с.
- Белицер В. Н. Мордва-каратаи и их культура // Вопросы этнической истории мордовского народа / отв. ред. В. Н. Белицер, К. А. Котков. М.: Изд-во АН СССР, 1960. С. 227–255.
- Галиева Ф. Г. Традиционная кухня у современного мордовского населения Башкортостана // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2026. №1. С. 75–83. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2026-1-75-83>
- Евсеев М. Е. Братчины и другие религиозные обряды мордвы Пензенской губернии. Петрозаводск: Тип. В. Д. Смирнова, 1914. 44 с.
- Иванова А. П., Пименова А. И. Анализ деловой активности Starbucks corporation // Международный журнал гуманитарных и естественных наук. 2019. № 11–3 (38). С. 159–162.
- Кандрина И. А., Щанкина Л. Н. Традиционное питание мордвы Республики Мордовия и Дальнего Востока // Вестник Тамбовского государственного технического университета. 2011. № 1. С. 230–241.

- Корнишина Г. А. Функционально-смысловое значение ритуальных трапез в традиционной культуре мордвы // Вестник угроведения. 2014. № 3 (18). С. 144–149.
- Макканелл Д. Турист: новая теория праздного класса. М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 280 с.
- Мезин П. М. Материальная культура мордвы — эрзи и мокши (пища, утварь, одежда). Саранск, 1994. 19 с.
- Мокишин Н. Ф. Материальная культура мордвы: этнографический справочник. Саранск: Мордовское книжное издательство, 2002. 207 с.
- Мокишина Е. Н. Религиозная жизнь мордвы в работах М. Е. Евсеева // Социально-политические науки. 2013. № 3. С. 114–116.
- Пискунов Т. В. Поиски идентичности в культуре питания современной мордвы // История еды и традиции питания народов мира: Материалы VII Международного научно-практического симпозиума. М.: Новое время, 2025а. С. 272–276.
- Пискунов Т. В. Роль праздничной пищи в репрезентации этнической идентичности современной мордвы // Этносы и культуры Урало-Поволжья: история и современность: материалы XIX Всероссийской научно-практической конференции молодых ученых / отв. ред. А. Г. Колонских. Уфа: Информреклама, 2025б. С. 112–116.
- Ритцер Д. Макдональдизация общества 5. М.: Праксис, 2011. 592 с.
- Рыжакова С. И. «Хлебные мантры» и «японские чаши» у латышей. К вопросу о проблемах аутентичности и «регистрах истинности» в современной этнографии // Этнографическое обозрение. 2006. № 1. С. 109–128.
- Сушкова Ю. Н., Мокишин Н. Ф. Традиционные напитки в жизни мордвы // Хмельное и иное: Напитки народов мира / отв. ред. С. А. Арутюнов, Т. А. Воронина. М.: Наука, 2008. С. 274–283.
- Хобсбаум Э. Изобретение традиций // Вестник Евразии. 2000. № 1. С. 47–62.
- Якунчева М. Г. Система и этикет питания мордвы конца XIX — начала XX века: дис. ... канд. ист. наук. Саранск, 2004. 215 с.
- Belasco W. J. Ethnic Fast Foods: The Corporate Melting Pot // Food and Foodways. 1987. Vol. 2. No. 1. P. 1–31. <https://doi.org/10.1080/07409710.1987.9961902>
- Cole S. Beyond Authenticity and Commodification // Annals of Tourism Research. 2007. Vol. 34. No. 4. P. 943–960. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2007.05.004>
- Counihan M. Food Rules in the United States: Individualism, Control, and Hierarchy // Anthropological Quarterly. 1992. Vol. 65. No. 2. <https://doi.org/10.2307/3318134>
- En-Ying Lin Starbucks as the Third Place: Glimpses into Taiwan's Consumer Culture and Lifestyles // Journal of International Consumer Marketing. 2012. Vol. 24. No. 1–2. P. 119–128. <https://doi.org/10.1080/08961530.2012.650142>
- George E. W. Intangible Cultural Heritage, Ownership, Copyrights, and Tourism // International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research. 2010. Vol. 4. No. 4. P. 376–388. <https://doi.org/10.1108/17506181011081541>
- Kolehmainen M., Mäkinen K. Affective Labour of Creating Atmospheres // European Journal of Cultural Studies. 2019. Vol. 24. No. 2. P. 448–463. <https://doi.org/10.1177/1367549419886021>
- Luebe D., Hussin H. Between Cultural and Commercial of Nyonya Food in Melaka // AMUDE-RA-Journal of Maritime and Coastal Studies. 2019. Vol. 1. No. 1. P. 54. <https://doi.org/10.22452/samudera.voll.no1>
- Xie P. F. The Bamboo-beating Dance in Hainan, China: Authenticity and Commodification // Journal of Sustainable Tourism. 2003. Vol. 11. No. 1. P. 5–16. <https://doi.org/10.1080/09669580308667190>

References

- Balashov, V. A. 1992. *Bytovaia kul'tura Mordvy. Traditsii i sovremennost'* [Everyday Culture of the Mordovians. Traditions and Modernity]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 252 p.
- Belasco, W. J. 1987. Ethnic Fast Foods: The Corporate Melting Pot. *Food and Foodways* 2(1): 1–31. <https://doi.org/10.1080/07409710.1987.9961902>

- Belitser, V. N. 1960. Mordva-karatai i ikh kul'tura [The Mordvin-Karatai and Their Culture]. In *Vo-prosy etnicheskoi istorii mordovskogo naroda* [Studies on the Ethnic History of the Mordvin People], ed. by V. N. Belitser, and R. A. Kotkov. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 227–255.
- Cole, S. 2007. Beyond Authenticity and Commodification. *Annals of Tourism Research* 34(4): 943–960. <https://doi.org/10.1016/j.annals.2007.05.004>
- Counihan, M. 1992. Food Rules in the United States: Individualism, Control, and Hierarchy. *Anthropological Quarterly* 65(2): 55–66. <https://doi.org/10.2307/3318134>
- En-Ying Lin. 2012. Starbucks as the Third Place: Glimpses into Taiwan's Consumer Culture and Lifestyles. *Journal of International Consumer Marketing* 24(1–2): 119–128. <https://doi.org/10.1080/08961530.2012.650142>
- Evseviev, M. E. 1914. *Bratchiny i drugie religioznye obriady mordvy Penzenskoi gubernii* [Brotherhoods and Other Religious Rites of the Mordovians of Penza Province]. Petrograd: Tipografiia V. D. Smirnova. 44 p.
- Galieva, F. G. 2026. Traditional Cuisine Among the Modern Mordovian Population of Bashkortostan. *Tomsk Journal of Linguistics and Anthropology* 1: 75–83. <https://doi.org/10.23951/2307-6119-2026-1-75-83>
- George, E. W. 2010. Intangible Cultural Heritage, Ownership, Copyrights, and Tourism. *International Journal of Culture, Tourism and Hospitality Research* 4(4): 376–388. <https://doi.org/10.1108/17506181011081541>
- Ivanova, A. P., and A. I. Pimenova. 2019. Analiz delovoi aktivnosti Starbucks corporation [Analysis of Business Activity of Starbucks Corporation]. *Mezhdunarodnyi zhurnal gumanitarnykh i estestvennykh nauk* 11–3(38): 159–162.
- Kandrina, I. A., and L. N. Shchankina. 2011. Traditionnoe pitanie mordvy Respubliki Mordoviia i Dal'nego Vostoka [Traditional Nutrition of the Mordovians of the Republic of Mordovia and the Far East]. *Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* 1: 230–241.
- Kolehmainen, M., and K. Mäkinen. 2019. Affective Labour of Creating Atmospheres. *European Journal of Cultural Studies* 24(2): 448–463. <https://doi.org/10.1177/1367549419886021>
- Kornishina, G. A. 2014. Funktsional'no-smyslovoe znachenie ritual'nykh trapez v traditsionnoi kul'ture mordvy [The Functional and Semantic Meaning of Ritual Meals in the Traditional Culture of the Mordovians]. *Vestnik ugrovedeniia* 3(18): 144–149.
- Luebe, D., and H. Hussin. 2019. Between Cultural and Commercial of Nyonya Food in Melaka. *SAMUDERA — Journal of Maritime and Coastal Studies* 1(1): 54. <https://doi.org/10.22452/samudera.vollno1>
- MacCannell, D. 2016. *Turist: novaia teoriia prazdnogo klassa* [The Tourist: A New Theory of the Leisure Class]. Moscow: Ad Marginem Press. 280 p.
- Mezin, P. M. 1994. *Material'naia kul'tura mordvy — erzi i mokshi (pishcha, utvar', odezhda)* [Material Culture of the Erzya and Moksha Mordovians (Food, Utensils, Clothing)]. Saransk. 19 p.
- Mokshin, N. F. 2002. *Material'naia kul'tura mordvy: etnograficheskii spravochnik* [Material Culture of the Mordovians: An Ethnographic Handbook]. Saransk: Mordovskoe knizhnoe izdatel'stvo. 207 p.
- Mokshina, E. N. 2013. Religioznaia zhizn' mordvy v rabotakh M. E. Evsev'eva [Religious Life of the Mordovians in the Works of M. E. Evseviev]. *Sotsial'no-politicheskie nauki* 3: 114–116.
- Piskunov, T. V. 2025a. Poiski identichnosti v kul'ture pitaniia sovremennoi mordvy [The Search for Identity in the Food Culture of Modern Mordovians]. In *Istoriia edy i traditsii pitaniia narodov mira: Materialy VII Mezhdunarodnogo nauchno-prakticheskogo simpoziuma* [Food History and Dietary Traditions of World Peoples: Proceedings of the VII International Scientific and Practical Symposium]. Moscow: Novoe vremia. 272–276.
- Piskunov, T. V. 2025b. Rol' prazdnichnoi pishchi v reprezentatsii etnicheskoi identichnosti sovremennoi mordvy [The Role of Festive Food in the Representation of Ethnic Identity of Modern Mordovians]. In *Etnosy i kul'tury Uralo-Povolzh'ia: istoriia i sovremennost': materialy XIX Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii molodykh uchenykh* [Ethnic Groups and Cultures of the Ural-Volga Region: History and Contemporary Issues: Proceedings of the

- XIX All-Russian Scientific and Practical Conference of Young Scholars], ed. by A. G. Kolon-skikh. Ufa: Informreklama. 112–116.
- Ritzer, D. 2011. *Makdonaldizatsiia obshchestva 5* [The McDonaldization of Society 5]. Moscow: Praksis. 592 p.
- Ryzhakova, S. I. 2006. «Khlebnye mantry» i «yaponskie chashi» u latyshei. K voprosu o proble-makh autentichnosti i «registrakh istinnosti» v sovremennoi etnografii [“Bread Mantras” and “Japanese Bowls” among the Latvians. On the Issue of Problems of Authenticity and “Registers of Truth” in Contemporary Ethnography]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 109–128.
- Sushkova, Yu. N., and N. F. Mokshin. 2008. Traditsionnye napitki v zhizni mordvy [Traditional Drinks in the Life of the Mordovians]. In *Khmel'noe i inoe: Napitki narodov mira* [Alcoholic and Beyond: Drinks of the World's Cultures], ed. by S. A. Arutiunov and T. A. Voronina. Mos-cow: Nauka. 274–283.
- Xie, P. F. 2003. The Bamboo-Beating Dance in Hainan, China: Authenticity and Commodifica-tion. *Journal of Sustainable Tourism* 11 (1): 5–16. <https://doi.org/10.1080/09669580308667190>
- Yakuncheva, M. G. 2004. *Sistema i etiket pitaniia mordvy kontsa XIX — nachala XX veka* [The Food System and Etiquette of the Mordovians in the Late 19th — Early 20th Centuries]. Ph. D. diss., Mordovian State University. 215 p.

УДК 316(045)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/87-100

Научная статья

© В. С. Воронцов, А. В. Мартыненко

ВОСПРИЯТИЕ МИГРАНТОВ СТУДЕНЧЕСКОЙ МОЛОДЕЖЬЮ МОРДОВИИ И УДМУРТИИ

Статья представляет собой сравнительный анализ результатов опросов по проблемам миграции, проведенных среди студентов вузов Республики Мордовия и Удмуртской Республики в 2025 г. по программе, разработанной сотрудниками Распределенного научного центра межнациональных и религиозных проблем. В рамках опроса студентам было предложено высказать свое мнение по потребности указанных республик во внешней рабочей силе, отношение к иностранной трудовой и учебной миграции, оценить уровень мигрантофобии среди местного населения, оценить влияние средств массовой информации на формирование образа мигранта, сформулировать связанные с миграцией страхи и опасения. В целом, студенческая молодежь Мордовии и Удмуртии продемонстрировала достаточно высокий уровень межнациональной и межрелигиозной толерантности, хотя проявления латентной мигрантофобии также имели место. Делается вывод о том, что наиболее эффективными управленческими мерами по предупреждению этнополитических и межэтнических конфликтов, связанных с миграцией, являются соблюдение баланса между экономическими интересами и национальной безопасностью страны, межведомственная и межуровневая координация в сфере реализации государственной национальной и миграционной политики, включая профилактику экстремизма и раннее предупреждение конфликтов, равно как и постоянный мониторинг миграционных процессов и межнациональных отношений.

Ключевые слова: Республика Мордовия, Удмуртская Республика, студенчество, миграция, мигрантофобия, социальная и культурная адаптация

Ссылка при цитировании: Воронцов В. С., Мартыненко А. В. Восприятие мигрантов студенческой молодежью Мордовии и Удмуртии // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 87–100.

Воронцов Владимир Степанович — к. и. н., старший научный сотрудник Распределенного научного центра по межнациональным и религиозным проблемам, Институт этнологии и антропологии РАН; старший научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН (Российская Федерация, 620108 Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16). Эл. почта: vvorontsov@rambler.ru

Мартыненко Александр Валентинович — д. и. н., профессор, старший научный сотрудник Распределенного научного центра межнациональных и религиозных проблем, Институт этнологии и антропологии РАН; советник ректора, Мордовский государственный педагогический университет им. М. Е. Евсевьева (Российская Федерация, 430000 Саранск, Студенческая ул., 11а). Эл. почта: arkanaddin@mail.ru

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ Распределенного научного центра межнациональных и религиозных проблем ИЭА РАН.

UDC 316(045)

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/87-100

Original article

© *Vladimir Vorontsov, and Alexander Martynenko*

PERCEPTION OF MIGRANTS BY STUDENTS IN MORDOVIA AND UDMURTIA

The article is a comparative analysis of the results of surveys on migration problems conducted among students of universities in the Republic of Mordovia and the Udmurt Republic in 2025 according to a questionnaire developed by employees of the Distributed Scientific Center. As part of the survey, students were asked to express their opinions on the need for foreign labor in these republics, their attitudes towards foreign labor and educational migration, and to assess the level of migrant phobia among the local population and the impact of the Internet and the media on shaping the image of a migrant. They were also asked to formulate their migration-related fears and anxieties. In general, the students of Mordovia and Udmurtia demonstrated a fairly high level of interethnic and interreligious tolerance, although manifestations of latent migrantophobia were also evident. It is concluded that the most effective management measures to prevent ethnopolitical and interethnic conflicts related to migration are to maintain a balance between economic interests and national security of the country, interdepartmental and inter-level coordination in the implementation of state national and migration policies. This includes the prevention of extremism and early conflict prevention, as well as constant monitoring of migration processes and interethnic relations.

Keywords: Republic of Mordovia, Udmurt Republic, students, migration, migrant phobia, social and cultural adaptation

Authors Info: Vorontsov, Vladimir S. — Ph.D. in History, Senior Researcher, Distributed Scientific Center for Interethnic and Religious Problems, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology; Senior Researcher; Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Ekaterinburg, Russian Federation). E-mail: vvorontsov@rambler.ru

Martynenko, Alexander V. — Doctor of History, Professor, Senior Researcher, Distributed Scientific Center for Interethnic and Religious Problems, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology; Rector's Advisor, Mordovian State Pedagogical University named after M. E. Evseviev (Saransk, Russian Federation). E-mail: arkanaddin@mail.ru

For citation: Vorontsov, V. S., and A. V. Martynenko. 2026. Perception of Migrants by Students in Mordovia and Udmurtia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 87–100.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Distributed Scientific Center for Interethnic and Religious Problems, Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

Актуальность изучения миграционной ситуации как в России, в целом, так и в ее отдельных регионах обусловлена масштабами данного явления, о чем, в частности, пишет академик В. А. Тишков: «После 1991 года мы приняли более десятка миллионов иммигрантов, к нам продолжают ехать люди, которые говорят на разных языках, со своими традициями и менталитетом. Россия может сохранять межнациональный мир и общественную стабильность только на основе обновленных обществоведческих и управленческих технологий, без изоляции от внешнего мира и радикальных разрывов в своём устройстве и развитии» (Тишков 2021: 275).

Кроме того, в настоящее время в экономике страны «происходят трансформационные процессы, которые отражаются на всех социально-экономических процессах, в т. ч. на рынке труда. Как отмечают многие экономисты, рынок труда подвержен кризисам, а в России он редко бывает равновесным, но на сегодняшний день рынок претерпевает серьезные изменения, что обусловлено перераспределением рабочей силы в сторону оборонно-промышленного комплекса, малочисленностью граждан РФ трудоспособного возраста, рожденных в 1990-х годах, когда отмечался демографический спад рождаемости, и многими другими факторами» (Голова 2025: 718). Злободневность исследования также усиливается по причине глобального характера анализируемого феномена: «Будучи явлением глобального порядка, процессы миграции имеют свою специфику в разных регионах мира. Так, широкую известность получила неблагоприятная миграционная ситуация в странах Западной Европы, характеризующаяся так называемым кризисом мультикультурализма. Принципиально иная ситуация в России, где основным источником трудовой миграции являются государства, ранее входившие в состав СССР на правах союзных республик. При наличии проявлений мигрантофобии (латентной или открытой) в большинстве российских регионов, миграционная ситуация для нашей страны все же не имеет такого критического и острого характера» (Мартыненко, Орлова 2021: 700).

Таким образом, миграция населения, с одной стороны — это проблема современного мирового развития, с другой стороны — политический и социально-экономический феномен социального преобразования регионов, влияющий на состав трудовых ресурсов стран-доноров и стран-реципиентов, приводя к изменениям в социальную и политическую жизнь последних: «Всплеск миграции детерминирует мировые войны, распад многонациональных государств и создание новых. В условиях свободного перемещения людей экономическая миграция определяет предложение рабочей силы. Циклическая миграция влияет на занятость и уровень заработной платы..., разрыв в производительности труда, преобразует структуру внутренней трудовой миграции» (Бахлов, Кильдюшкина, Липатова 2020: 66).

Данная статья представляет собой сравнительный анализ результатов опросов по проблемам миграции, проведенных среди студентов вузов Мордовии и Удмуртии в 2025 г. в рамках исследования, подготовленного сотрудниками Распределенного научного центра межнациональных и религиозных проблем ИЭА РАН. Цель исследования — изучение отношения студенческой молодежи к мигрантам и миграции (как международной, так и внутрироссийской) в условиях современных реалий.

В Удмуртии опрос студенческой молодежи был проведен в период с 8 по 19 декабря 2025 г. в г. Ижевске. Всего по стандартизированной анкете опрошено 200 чел., в т. ч. 100 студентов гуманитарных вузов — Удмуртского государственного университета, Ижевского института (филиала) Всероссийского государственного универ-

ситета юстиции и 100 студентов естественно-научных и инженерно-технических специальностей — Ижевского государственного медицинского университета, Ижевского государственного технического университета им. М. Т. Калашникова. Согласно выборке, среди опрошенных представителей мужского и женского пола по 50%. Выбор базовых образовательных учреждений обеспечил широкий спектр специальностей как гуманитарного (историки, политологи, социологи, журналисты и др.), так и естественно-научного и технического профиля (медики, инженеры, строители, программисты и др.), что позволило адекватно отразить мнение студенческого сообщества и получить объективные результаты исследования.

Опрос студентов Мордовии по вопросам, связанным с миграционной обстановкой и миграционной политикой, был проведен в столице республики, г. Саранск, с 28 ноября по 4 декабря 2025 г. Согласно выборке, были опрошены 200 чел., из них 100 респондентов — студенты вузов гуманитарных специальностей, и 100 чел. — студенты вузов естественно-научных и инженерно-технических специальностей, всего 40,5% мужчин и 59,5% женщин. Опрашивались студенты двух ведущих вузов Мордовии — Национального исследовательского Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарёва (далее — НИ МГУ) и Мордовского государственного педагогического университета им. М. Е. Евсевьева (далее — МГПУ).

Среди студентов гуманитарных специальностей были представлены следующие структурные подразделения указанных выше вузов: факультет истории и права МГПУ, историко-социологический институт НИ МГУ, филологический факультет МГПУ. Соответственно, респонденты естественно-научных и инженерно-технических специальностей представляли физико-математический факультет МГПУ, естественно-технологический факультет МГПУ, медицинский институт НИ МГУ.

По данным студенческого опроса 2025 г. в Ижевске, около двух третей опрошенных считает, что Удмуртия нуждается в трудовых мигрантах, каждый четвертый респондент занимает противоположную позицию (26%), остальные затруднились с ответом (8%). Самыми востребованными в рабочей силе отраслями, по мнению опрошенных, являются строительство (55,5%), сфера услуг, ЖКХ, транспорт (23%), торговля (19%), оказание частных услуг (15%), медицина (8%), образование воспитание (6%) и в двух случаях респонденты самостоятельно назвали доставку.

На вопрос о потребности в мигрантах отдельных сфер производства и услуг Республики Мордовия, респонденты назвали строительство (41%), сферу услуг, ЖКХ и транспорт (15%), частные услуги (уборка, уход за детьми) (12%), торговлю (10%), медицину (7%), образование и воспитание (6%). В то же время 28% считают, что острой необходимости в мигрантах для экономики региона нет. Затруднились с ответом на этот вопрос 17%.

Приведенные выше мнения респондентов, в принципе, перекликаются с реальной ситуацией в общероссийских масштабах, о которой экономист Ю. Ф. Флоринская пишет следующее: «Структура занятости трудовых мигрантов на российском рынке труда по-прежнему значительно отличается от наблюдаемой для российских работников. Для мигрантов ведущими отраслями остаются строительство, обрабатывающие производства, торговля, сфера услуг; при этом доля строительства сокращается, а сферы услуг растет» (Флоринская 2024: 230).

Миграция иностранных граждан признается руководством обоих рассматриваемых регионов, Мордовии и Удмуртии, одним из источников восполнения по-

терь численности населения. Поэтому стимулирование миграционного притока имеет большое значение для сбалансированности рынка труда и социально-экономического развития региона, но вместе с этим иностранные граждане создают потенциальную угрозу пространственной сегрегации и формированию этнических анклавов, не говоря о социально-экономической целесообразности их адаптации и интеграции в региональное сообщество. Все это, как мы увидим, нашло отражение в результатах наших опросов.

По мнению почти двух третей студентов Удмуртии, за последние год-два в республике стало больше мигрантов из других государств (64% ответов), более трети полагает, что стало больше приезжих из других регионов России (34,5% ответов) и примерно каждый шестой затруднился с ответом (17,5%) — сумма превышает 100%, т. к. вопрос многоответный.

Более половины участников опроса в Саранске (54%) считают, что за последние год-два в Мордовии заметно увеличилось число мигрантов из других государств; 30% — из других регионов России; затруднились с ответом на этот вопрос 24%.

По некоторым исследованиям, в российских СМИ, в том числе в социальных сетях, часто формируется негативный образ мигрантов, в котором приезжие противопоставляются местному населению в качестве «чужих» (Якимов 2020: 22–40). При этом образ мигранта, формируемый поисковыми системами, может быть сложным, противоречивым и изменчивым. Он зависит от множества факторов: специфики работы конкретного поискового алгоритма, времени поступления запроса, местоположения пользователя (Ивлева, Тавровский 2019: 149–165).

Согласно данным опроса, почти половина студентов Удмуртии считает, что соцсети и интернет формируют отрицательный или в основном отрицательный образ мигранта (47,5%), треть — нейтральный (33%) и минимальное число — положительный (4%), 8,5% затруднились ответить. Часть респондентов предложила свой вариант: «отрицательно к иностранным мигрантам, нейтрально — из других регионов России»; «чаще всего отрицательный, но не все такие»; «иногда положительный, иногда отрицательный в равной степени»; «зависит от того, какой контент вы поглощаете».

Соответственно, в Мордовии половина респондентов считают, что социальные сети и интернет формируют нейтральный образ мигрантов, 26% — отрицательный образ, 7% — положительный образ, затруднились с ответом — 10%.

Относительно других СМИ (газеты, журналы, телевидение) оценки молодежи Удмуртии несколько другие: равное число студентов (по 35%) указали на формирование отрицательного или нейтрального образа мигрантов, 7% — положительного, 8% — затруднились ответить и 12,5% указали, что не пользуются такими источниками.

Соответственно, в Мордовии почти половина респондентов (49%) считают, что телевидение и средства массовой информации формируют нейтральный образ мигрантов, 20% — отрицательный образ, 10% — положительный образ. Затруднились с ответом на этот вопрос 13%.

Отметим, что СМИ играют огромную роль в создании образа мигрантов. Масс-медиа в значительной степени конструируют предрассудки и социальные стереотипы. В основном, СМИ формируют образ мигранта, вызывающий отрицательные эмоции: проявления агрессии со стороны приезжих, создание конкуренции на рынке труда, рост преступности, наркомании, ухудшение эпидемиологической обстановки. Гораздо реже региональные СМИ создают образ мигранта, формирующий сочувствие

и эмпатию: проблемы с социально-трудовой адаптацией, готовность выполнять низкококвалифицированную и низкооплачиваемую работу (Козин, Калачина 2022: 3).

Превалирование того или иного образа мигрантов определяет отношение к ним в региональном социуме, позволяет оценить проявления этноцентризма, национализма, мигрантофобии. Учет этих аспектов облегчает поиск выстраивания добрососедских отношений сторон.

В целом, приходится признать, что стереотипы занимают заметное место в формировании образа мигранта. Процесс стереотипизации приезжих, формирование оценочных суждений (как правило, негативных) могут сдерживать развитие межкультурных контактов, неизбежно приводя к распространению мигрантофобии и ксенофобии: «Одним из мощных и в ряде случаев решающих факторов межгрупповой напряженности являются массовые негативные стереотипы, отрицательные представления о лицах другой национальности, языка, религии, которые получают распространение через СМИ, интернет, бытовое общение» (Степанов 2018: 37). В общественном сознании образ мигранта формируется мифами, страхами, слухами, фобиями, идеологиями. Таким образом, огромную, если не главную роль в отношении регионального социума к мигрантам играет социально-психологический фактор.

На реальность и серьезный характер проблемы широкого использования языка вражды в отношении мигрантов, как в социуме, в целом, так и в СМИ, в частности, указывают исследователи данного феномена А. А. Сычев, Е. А. Коваль, Н. В. Жадунова: «Для того, чтобы минимизировать случаи использования языка вражды в отношении мигрантов, недостаточно запретов на применение текстуального языка вражды, которые зафиксированы в нормах права (запреты на оскорбления, дискриминацию, возбуждение религиозной ненависти и вражды) и профессиональной этики. Использование контекстуального и метаконтекстуального языка вражды также должно быть ограничено...» (Сычев и др. 2018: 810).

Подобное отношение к мигрантам порождает в их среде своеобразный феномен «социальной исключенности», который описать в виде формулы «свой — другой — чужой — опасный». Обособление и замкнутость в узких границах себе подобных в современном смысловом контексте несет негативно оценочный смысл самого явления как такового.

Мигрантофобия как разновидность ксенофобии, при всей ее кажущейся прямолинейности и однозначности, представляет собой достаточно сложный, многофакторный феномен. Об этом пишут, например, южноафриканские исследователи Ж. Мисаго, И. Фримэйтл, Л. Ландау (применительно к реалиям ЮАР): «Даже если ксенофобия затрагивает большинство категорий мигрантов, необходимо учитывать все породившие ее факторы. Помимо географической, пространственной локализации, важную роль играют культурный, гендерный, расовый, этнический факторы, социальная структура мигрантов и история миграционных потоков. Иными словами, даже там где негативное отношение к мигрантам преобладает, есть отличия в таком отношении к разным категориям иных» (Misago et al. 2015: 17). В известной степени данные факторы формируют мигрантофобию, открытую или латентную, в разных регионах нашей страны.

Но вернемся к результатам опросов в Удмуртии и Мордовии. Далее студентам предложили оценить отношение местных жителей к различным категориям приезжих (трудовым мигрантам, иностранным студентам, туристам и др.):

- Отношение к иностранным трудовым мигрантам: 53,5% в Удмуртии и 55% в Мордовии — нейтрально, 26,5% в Удмуртии и 17% в Мордовии — отрицательно, 12% в Удмуртии и 21% в Мордовии — положительно, по 8% затруднились ответить. Настороженное отношение населения (или, точнее, части населения) Мордовии и Удмуртии к трудовым мигрантам имеет место и обусловлено такими факторами, как несхожесть культур и религиозных предпочтений (ислам, исповедуемый выходцами из Средней Азии, отличается от местного, «татарского» ислама) (См., например: *Мартыненко и др.* 2015), уровень образования, тревожность на рынке труда, опасения обострения социальной ситуации.
- Отношение к иностранным студентам: по 48% в Удмуртии и в Мордовии — нейтрально, 6,5% в Удмуртии и 7% в Мордовии — отрицательно, по 43% и в Удмуртии, и в Мордовии — положительно. Обе республики являются ярким примером того, что, наряду с трудовой миграцией, очень важное место в системе миграционного движения стала приобретать и иностранная студенческая миграция, о важности которой пишут российские исследователи: «Образовательная миграция является ценным ресурсом для любого государства. Привлекательность вузов и школ для иностранных учащихся — маркер благополучия страны, высокого уровня развития науки и технологий, кросс-культурного комфорта, социальной и политической стабильности» (*Негизбаева, Дудинова* 2023: 59).

Отметим также, что участие учебных учреждений в международном образовательном процессе повышает их статус на рынке образовательных услуг, поэтому вузы заинтересованы ежегодно привлекать как можно больше иностранных студентов (*Ахантьева, Абдуганиев* 2021: 245–246). Более того, иностранные студенты отдельными исследователями рассматриваются как важный и полезный для региона ресурс — демографический, социально-культурный и экономический (*Фофанова и др.* 2018: 154). Успешная адаптация иностранных студентов к реалиям российского социума формирует положительный образ России за рубежом, выступая в качестве мягкой силы (*Азисова и др.* 2025: 4–5).

Отношение к российским студентам из других регионов: 32,5% в Удмуртии и 35% в Мордовии — нейтрально, 2,5% в Удмуртии и единичные ответы в Мордовии — отрицательно, 63,5% в Удмуртии и 61% в Мордовии — положительно и небольшая часть затруднилась ответить.

Отношение к российским гражданам из других регионов: 50,5% в Удмуртии и 48% в Мордовии — нейтрально, 2% в Удмуртии и единичные ответы в Мордовии — отрицательно, 42% в Удмуртии и 46% в Мордовии — положительно, 2,5% в Удмуртии и 5% в Мордовии затруднились ответить.

Таким образом, по мнению студенческой молодежи изучаемых республик, наибольшая лояльность местных жителей наблюдается к российским студентам из других регионов, наиболее сдержанное отношение — к иностранным трудовым мигрантам. Иностранцы, внутрироссийские мигранты и туристы воспринимаются в основном нейтрально или положительно. Отрицательные оценки во всех категориях невелики, за исключением трудовых мигрантов.

На вопрос приезжие из каких российских регионов или каких государств могут вызывать неприязнь со стороны местных жителей, почти каждый четвертый

опрошенный в Удмуртии полагает, что никто из приезжих не вызывает негативного отношения (24%) и более трети затруднились с ответом (36,5%). Более половины респондентов (54%) в Мордовии считают, что местные жители в общей массе не испытывают неприязни к приезжим из других российских регионов и других государств. С другой стороны, треть опрошенных затруднились с ответом, и 13% указали на неприязнь местного населения к гражданам государств Средней Азии. В Удмуртии, кроме данных государств, назывались российские регионы, такие как республики Северного Кавказа, чаще всего назывались Чеченская Республика и Дагестан.

По мнению респондентов, неприязнь к приезжим у местных жителей могут вызывать: проблемы безопасности и правопорядка (73,5% ответов в Удмуртии и 32% в Мордовии), поведение мигрантов в общественных местах (71% в Удмуртии и 42% в Мордовии), религиозные особенности (41% в Удмуртии и 14% в Мордовии), вопросы культуры и языка (40,5% в Удмуртии и 11% в Мордовии), заполнение рабочих мест приезжими и их заработки (22% в Удмуртии и 14% в Мордовии), нагрузка на социальную инфраструктуру (16,5% в Удмуртии и 2% в Мордовии), негативные публикации о мигрантах в СМИ и соцсетях (15,5% в Удмуртии и 7% в Мордовии).

Таким образом, по мнению студенческой молодежи, главные факторы, способные вызвать у местных жителей неприязнь к приезжим, связаны преимущественно с социально-культурными и безопасными аспектами, а не экономическими. Наибольшую тревогу вызывают вопросы правопорядка и повседневного поведения мигрантов, тогда как экономические и медийные факторы играют второстепенную роль.

Согласно мнению студентов, отличия приезжих от старожильческого населения носят преимущественно социокультурный характер. Основные маркеры различий: язык — 72,5% в Удмуртии и 61% в Мордовии (наиболее заметный признак); поведение — 69,5% в Удмуртии и 28% в Мордовии; культура — 62,5% в Удмуртии и 44% в Мордовии (глубокий слой различий); религия — 43% в Удмуртии и 26% в Мордовии (существенный, но менее универсальный фактор); одежда — 19% в Удмуртии и 16% в Мордовии (внешне наблюдаемый, но второстепенный признак). Отдельные респонденты отметили внешние признаки (цвет кожи, общий облик), но они не вошли в основной перечень и упоминались единично. Лишь 4% в Удмуртии и 12% в Мордовии считают, что существенных отличий нет, а 1,5% в Удмуртии и 10% в Мордовии затруднились ответить — это указывает на преобладание восприятия различий в студенческой среде.

Студенты полагают, что местные жители относятся к местам заметного присутствия приезжих в основном нейтрально-настороженно. Ключевые количественные показатели: 40% в Удмуртии и 56% в Мордовии — относятся нейтрально (наиболее распространенная позиция), 36,5% в Удмуртии и 7% в Мордовии — отрицательно; 1,5% в Удмуртии и 8% в Мордовии — положительно. Заметная часть респондентов затруднилась ответить (17,5% в Удмуртии и 20% в Мордовии) и небольшая часть посчитала, что приезжие нигде особенно не заметны. Высокий процент затруднившихся ответить свидетельствует о неоднозначности восприятия и отсутствии у части респондентов четкой позиции. Индивидуальные комментарии («Зависит от человека, который мыслит в силу своих возможностей», «Положительно, если ведут себя приемлемо») подчеркивают, что отношение во многом ситуативно и индивидуально, зависит от поведения приезжих и личных установок местных жителей.

Респонденты по-разному оценивают, кто из местных жителей склонен проявлять выраженную неприязнь к приезжим. Наибольшее число опрошенных (52,5% в Удмуртии и 32% в Мордовии) связывают такую позицию с представителями старшего поколения. Значительная доля (28% в Удмуртии и 22% в Мордовии) указывает на молодежь. Отрицают наличие негативизма к приезжим среди местных жителей 7,5% респондентов в Удмуртии и 31% в Мордовии. При этом 21,5% респондентов в Удмуртии и 24% в Мордовии выбрали вариант «затрудняюсь ответить».

В ходе опроса студенты оценили характер текущих отношений между местной молодежью и иностранными трудовыми мигрантами: 57,5% в Удмуртии и 67% в Мордовии — считают отношения спокойными, 23% в Удмуртии и 9% в Мордовии — характеризуют их как напряженные. 16,5% в Удмуртии и 24% в Мордовии затруднились с ответом, это говорит о размытости представлений или отсутствии личного опыта взаимодействия с иностранцами. Несколько респондентов дополнили свои ответы комментариями: «Отношения зависят от конкретного человека»; «Отношения не у всех одинаковые, нужно быть знакомым с иностранцем»; «Отношение нейтральные, но только до первого конфликта». Комментарии студентов подчеркивают ситуативный характер отношений (зависят от конкретных людей), неоднородность опыта (различия в личных контактах) и потенциальную хрупкость нейтралитета (риск эскалации при первом конфликте).

Таким образом, большинство опрошенных студентов считает, что Удмуртия и Мордовия нуждается в трудовых мигрантах. Наиболее востребованные отрасли для привлечения рабочей силы: строительство, сфера услуг, ЖКХ, транспорт и торговля. Более половины студентов полагает, что за последние год-два в республиках наблюдается рост числа мигрантов из других государств.

Почти половина респондентов считает, что соцсети и интернет формируют отрицательный или в основном отрицательный образ мигранта, в традиционных СМИ (газеты, журналы, телевидение) преобладают нейтральные оценки и негативизм к приезжим менее выражен. Часть респондентов подчеркивает неоднозначность образа мигранта — он зависит от типа контента, региона происхождения мигрантов и конкретных ситуаций.

Молодые люди видят приезжих как группу, отличающуюся прежде всего языком, поведенческими нормами и культурой, тогда как внешние и бытовые признаки играют второстепенную роль. Это свидетельствует о фокусировке на содержательных, а не поверхностных различиях.

Студенты фиксируют в среде местных жителей преимущественно сдержанное, настороженное восприятие зон концентрации приезжих. При этом, доминирует нейтральная позиция, но в Удмуртии она едва превышает долю негативных оценок, позитивное восприятие практически отсутствует, значительная доля неопределенных ответов указывает на незавершенность формирования общественного мнения по данному вопросу. В Мордовии доля отрицательных оценок данной ситуации меньше, а положительных больше. Это показывает, что уровень мигрантофобии (латентной и открытой) в Удмуртии выше, хотя в Мордовии она тоже имеет место.

Респонденты по-разному оценивают, кто из местных жителей склонен проявлять выраженную неприязнь к приезжим. Вместе с тем, в сознании молодежи доминирует представление, что неприязнь к приезжим чаще исходит от старшего поколения, хотя молодые люди тоже фигурирует в ответах.

Большинство студентов оценивает текущие отношения между местной молодежью и мигрантами как спокойные, однако заметная доля респондентов фиксирует напряженность, а значительная часть не имеет четкой позиции. Комментарии указывают на условный и ситуативный характер взаимопонимания, которое может нарушиться при возникновении конфликтных инцидентов. Это создает картину внешне стабильной, но потенциально уязвимой социальной среды.

Этнолог М. Ю. Мартынова формулирует два варианта пребывания мигрантов в принимающем сообществе: «Очевидно, — пишет она, — что есть два альтернативных варианта — один представляет собой интеграцию новых жителей в новой среде, которая постепенно становится для них своей. Другой вариант — самоизоляция мигрантов в результате формирования внутри принимающей социально-культурной среды своей собственной, привычной и психологически комфортной. «Анклавы», как вариант образа жизни и самоорганизации в обществе людей общей культуры по ее стандартам внутри иной социокультурной среды, в какой-то степени психологически оправданы и даже удобны для мигрантов, особенно на начальном этапе их адаптации. Но в дальнейшем изолированность отдельных групп населения создает определенные трудности и барьеры, мешает адаптации» (Мартынова 2018: 178). Она пишет о важности постижения и понимания культуры иных в сфере укрепления межнационального согласия социума в нашем случае в роли иных выступают как раз трудовые мигранты. М. Ю. Мартынова задается вопросом: «В какой мере внимание к отличительности соответствует прокламируемой цели единения людей и достижения культурного согласия?». И дает на данный вопрос следующий ответ: «Предпочтение различий тождеству часто трактуется через категорию конфликта. Но как это не парадоксально звучит, одним из средств не только воспитания толерантности личности, практическим воплощением воспитания мышления в «международном контексте», но и культурного противодействия глобализационным процессам может стать опора на сравнительные подходы в изучении традиционной культуры, не говоря уж о их роли для выработки практических навыков функционирования в чужой культуре» (Мартынова 2002: 93).

В связи со сказанным выше, чрезвычайно важным представляется совершенствование механизмов адаптации и интеграции мигрантов: «Формы и методы работы с мигрантами должны учитывать специфику миграционных потоков и особые условия регионов. Для научно-методического обеспечения такой деятельности целесообразно поддержать научные разработки в форме государственного задания ведущим научным центрам в каждом регионе» (Воронцов и др. 2021: 169–170).

Важным инструментом реализации государственной национальной политики в Республике Мордовия и в Удмуртской Республике в контексте развития общероссийских процессов является социальная и культурная адаптация инокультурных мигрантов, которая объективируется в тандеме с неправительственными общественными организациями, землячествами, представляющими интересы этнических и религиозных групп.

Исследователь из Удмуртии Д. А. Черниенко отмечает: «Особое внимание всех заинтересованных сторон — органов государственной власти, общественных организаций, СМИ, научно-экспертного сообщества должно быть направлено на разработку и реализацию наиболее эффективных механизмов социальной адаптации мигрантов, особенно тех, кто решил связать с республикой свою дальнейшую жизнь.

Важное место в региональной национальной политике должно отводиться этнокультурному образованию, распространению этнокультурных знаний, активной просветительской работе» (Черниенко 2018: 203). Приведенная здесь цитата касается Удмуртии, но в полной мере применима и к Мордовии.

Кроме того, отметим, что сегодня миграционные потоки и миграционное сообщество в России требуют повышенного внимания в условиях проведения нашей страной специальной военной операции, о чем, в частности, пишет исследователь С. Ю. Андрейцо: «Помимо обеспечения общественного порядка и безопасности иностранных граждан, значительное место среди задач государства в сфере реализации миграционной политики занимает обеспечение общественной и государственной безопасности, охрана суверенитета и государственных интересов Российской Федерации» (Андрейцо 2025: 52). На взаимосвязь миграционных процессов с сегодняшними реалиями военного времени указывает и исследователь Е. Е. Голова: «На экономику России, как и любой другой страны, сильно влияют происходящие в мире геополитические явления, что приводит к перераспределению рабочей силы, миграции, что также отражается на рынке труда. С одной стороны, миграция способна восполнить тот дефицит кадров, что возник на рынке, закрыть отдельные позиции и выравнять дисбаланс в определенных отраслях, с другой стороны, нестабильная геополитическая ситуация, разжигание межнациональной розни, которую пытаются создать внешние силы, заставляют рассматривать трудовые миграционные потоки не только как возможности для экономики России, но и как угрозы для экономической и политической безопасности страны» (Голова 2025: 718–719). Одним из трагических подтверждений этих слов стал террористический акт в «Крокус Сити Холле» 22 марта 2024 г. (Мартыненко и др. 2024: 62–64).

В целом, в Мордовии и Удмуртии на протяжении трех с половиной постсоветских десятилетий сформировалась своеобразная модель успешного взаимодействия и социального партнерства между, с одной стороны, этнокультурными движениями и организациями и, с другой стороны, структурами государственной власти. Данное сотрудничество способствует этнополитической стабильности, межэтнической и межрелигиозной толерантности, которые сохраняются в обеих республиках даже с поправкой на нынешние реалии СВО, сопровождаемые ударами вражеских беспилотников и подрывной деятельностью «пятой колонны». При этом отдельные деструктивные явления и проблемы в сфере межэтнических отношений, свойственные для всего российского социума, включая проявления мигрантофобии, в известной степени проявились и в данных субъектах федерации, что подтверждает актуальность темы и результатов приведенного в нашей статье исследования. Кроме того, сохраняются негативные процессы в демографической сфере, что связано с миграционным оттоком населения в рассматриваемых республиках: «Учитывая, что во многих регионах ПФО в краткосрочной и среднесрочной перспективе меры повышения рождаемости и снижения смертности не способны коренным образом улучшить демографическую ситуацию, необходимо всесторонне изучить выгоды и риски миграционного пополнения населения, в т. ч. дать оценку возможностей внутрироссийского межрегионального перераспределения населения» (Воронцов и др. 2021: 166).

По мнению авторов данной статьи, эффективная миграционная политика требует комплексного подхода, включающего технологические инновации, совершенствование законодательства, усиление межведомственной и межуровневой координации в сфере

реализации государственной национальной и миграционной политики, включая профилактику экстремизма и раннее предупреждение конфликтов, равно как и постоянный мониторинг миграционных процессов и межнациональных отношений. Важную роль в решении миграционных проблем играют институты гражданского общества (национально-культурные объединения, студенческие землячества и др.), они выступают посредниками между государством и мигрантами, оказывают содействие в социокультурной адаптации, включая обучение русскому языку, правовое просвещение, информирование о культурных традициях и нормах поведения местного населения.

Научная литература

- Азисова Н. Н., Долгаева Е. И., Курмышкина О. Н., Курышева Л. Н., Маторкина Т. Г., Шумкова Н. В. Иностранные студенты в Мордовии: социальная адаптация, ценности, представления о России. Саранск, 2025. 152 с.
- Андрейцо С. Ю. Проблемы реализации миграционной политики в России // Закон и право. 2025. № 10. С. 52–55. <https://doi.org/10.24412/2073-3313-2025-10-52-55>
- Ахантьева Н. В., Абдуганиев Н. Н. Адаптация студентов-мигрантов в новое социокультурное пространство в вузах Мордовии // Вестник антропологии. 2021. № 2. С. 241–247. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/241-247>
- Бахлов И. В., Кильдюшкина И. Г., Липатова Л. Н. Интеграция и социальная адаптация мигрантов: основы государственной политики и опыт Республики Мордовия // Ойкумена. Регионоведческие исследования. 2020. № 1. С. 66–78.
- Воронцов В. С., Мартыненко А. В., Орлова О. В. Марий Эл, Мордовия, Удмуртия: современная этноконфессиональная ситуация: монография. Йошкар-Ола, 2021. 291 с.
- Голова Е. Е. Трудовая миграция в современных условиях: новые вызовы для рынка труда и перспективы // Экономика труда. 2025. Т. 12. № 5. С. 717–737. <https://doi.org/10.18334/et.12.5.123132>
- Ивлеева И. В., Тавровский А. В. Образы трудовых мигрантов в российских массмедиа // Этнографическое обозрение. 2019. № 1. С. 149–165.
- Козин В. В., Калачина О. С. Миграционные процессы в Республике Мордовия: социокультурные аспекты адаптации принимающей стороны // Мир науки. Социология, филология, культурология. 2022. № 4. Т. 13. С. 3–15.
- Мартыненко А. В., Надькин Т. Д., Власенко Д. В. Ислам в Республике Мордовия: потенциал, проблемы, перспективы: монография. Саранск, 2015. 115 с.
- Мартыненко А. В., Надькин Т. Д., Грачева Е. З. Экстремизм под религиозным флагом: сравнительно-исторический анализ в контексте дихотомии «Запад — Восток»: монография. Саранск, 2024. 168 с.
- Мартыненко А. В., Орлова О. В. Латентная мигрантофобия в региональном измерении: на материалах Марий Эл и Мордовии // Ежегодник финно-угорских исследований. 2021. Т. 15. № 4. С. 700–706.
- Мартынова М. Ю. Риски конфликтности в сфере бытовой культуры // Феномен этнического конфликта: междисциплинарный подход и общественные практики. Опыт предупреждения и урегулирования конфликтов / Ред. В. А. Тишков, В. В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 178–184.
- Мартынова М. Ю. Традиционные нормы общения и толерантность // Толерантность и культурная традиция: сб. ст. / Под ред. М. Ю. Мартыновой М.: Изд-во РУДН, 2002. С. 32–94.
- Негизбаева М. О., Дудинова Е. И. Локализация образовательной миграции в контексте адаптивной функции медиа // Вестник КазНУ. Серия журналистики. 2023. Т. 68. № 2. С. 59–70.
- Степанов В. В. О конфликтном восприятии культурных различий // Феномен этнического конфликта: междисциплинарный подход и общественные практики. Опыт предупреждения и урегулирования конфликтов / Ред. В. А. Тишков, В. В. Степанов. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 27–37.

- Сычев А. А., Коваль Е. А., Жадунова Н. В. Проблема классификации языка вражды в отношении мигрантов (на примере Республики Мордовия) // Регионология. 2018. Т. 26, № 4. С. 798–815.
- Тишков В. А. Национальная идея России. М.: АСТ, 2021. 416 с.
- Флоринская Ю. Ф. Трудовая миграция в Россию: сокращение потоков на фоне мало меняющейся географии // Журнал НЭА. 2024. № 2(63). С. 223–232. https://doi.org/10.31737/22212264_2024_2_223-232
- Фофанова К. В., Сычев А. А., Борисов Д. М. Адаптация иностранных студентов в российском регионе (на примере Республики Мордовия) // Теория и проблемы политических исследований. 2018. № 7. С. 150–156.
- Черниченко Д. А. Международная миграция в Удмуртской Республике: современные тенденции и общественное мнение // Вестник экономики, права и социологии. 2018. № 3. С. 200–204.
- Якимова О. А. Репрезентация мигрантов в российских массмедиа и ее динамика (2010–2020 гг.) // Siberian Socium. 2020. Т. 4 (14). С. 22–40.
- Misago J., Freeman I., Landau L. Protection from Xenophobia: An Evaluation of UNHCR's Regional Office for Southern Africa's Xenophobia Related Programmes. Cape Town: UN High Commissioner for Refugees, 2015. 105 p.

References

- Akhanteva, N. V., and N. N. Abduganiev. 2021. Adaptatsiia studentov-migrantov v novoe sotsiokul'turnoe prostranstvo v vuzakh Mordovii [Adaptation of Migrant Students to a New Sociocultural Context in the Universities of Mordovia]. *Vestnik antropologii* 2: 241–247. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-54-2/241-247>
- Andreitco, S. Yu. 2025. Problemy realizatsii migratsionnoi politiki v Rossii [Problems of Implementing Migration Policy in Russia]. *Zakon i Pravo* 10: 52–55. <https://doi.org/10.24412/2073-3313-2025-10-52-55>
- Azisova, N. N., E. I. Dolgaeva, O. N. Kurmishkina, L. N. Kurisheva, T. G. Matorkina, and N. V. Shumkova. 2025. *Inostrannye studenty v Mordovii: sotsial'naia adaptatsiia, tsennosti, predstavleniia o Rossii* [Foreign Students in Mordovia: Social Adaptation, Values, and Perceptions of Russia]. Saransk. 152 p.
- Bakhlov, I. V., I. G. Kildushkina, and L. N. Lipatova. 2020. Integratsiia i sotsial'naia adaptatsiia migrantov: osnovy gosudarstvennoi politiki i opyt Respubliki Mordovii [Integration and Social Adaptation of Migrants: Principles of State Policy and the Experience of the Republic of Mordovia]. *Oikumena. Regionovedcheskie issledovaniia* 1: 66–78.
- Chernienko, D. A. 2018. Mezhdunarodnaia migratsiia v Udmurtskoi Respublike: sovremennye tendentsii i obshchestvennoe mnenie [International Migration in the Udmurt Republic: current trends and public opinion]. *Vestnik ekonomiki, prava i sotsiologii* 3: 200–204.
- Florinskaya, Yu. F. 2024. Trudovaia migratsiia v Rossiiu: sokrashchenie potokov na fone malo meniaiushcheisya geografii [Labor Migration to Russia: Declining Flows Amidst Little Change in Geography]. *Zhurnal Novoi Ekonomicheskoi Assotsiatsii* 2(63): 223–232.
- Fofanova, K. V., A. A. Sychev, and D. M. Borisov. 2018. Adaptatsiia inostrannykh studentov v rossiiskom regione (na primere Respubliki Mordovii) [Adaptation of Foreign Students in the Russian Region (Using the Republic of Mordovia as an Example)]. *Teoriia i problemy politicheskikh issledovaniy* 7: 150–156.
- Golova, E. E. 2025. Trudovaia migratsiia v sovremennykh usloviakh: novye vyzovy dlia rynka truda i perspektivy [Labor Migration in Modern Conditions: New Challenges for the Labor Market and Prospects]. *Ekonomika truda* 12(5): 717–737. <https://doi.org/10.18334/et.12.5.123132>
- Ivleeva, I. V., and A. V. Tavrovskiy. 2019. Obrazy trudovykh migrantov v rossiiskikh massmedia [Images of Migrant Workers in Russian Mass Media]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 149–165.
- Kozin, V. V., and O. S. Kalachina. 2022. Migratsionnye protsessy v Respublike Mordovii: sotsiokul'turnye aspekty adaptatsii prinimaiushchei storony [Migration Processes in the

- Republic of Mordovia: Socio-Cultural Aspects of Adaptation of the Host Country]. *Mir nauki. Sotsiologiya, filologiya, kulturologiya* 4(13): 3–15.
- Martynenko, A. V., and O. V. Orlova. 2021. Latentnaia migrantofobiia v regional'nom izmerenii: na materialakh Marii El i Mordovii [Latent Migrant Phobia in the Regional Dimension: Based on Materials from Mari El and Mordovia]. *Ezhegodnik finno-ugorskikh issledovaniy* 15(4): 700–706.
- Martynenko, A. V., T. D. Nadkin, and D. V. Vlasenko. 2015. *Islam v Respublike Mordoviia: potentsial, problemy, perspektivy* [Islam in the Republic of Mordovia: Potential, Problems, and Prospects]. Saransk. 115 p.
- Martynenko, A. V., T. D. Nadkin, and E. Z. Gracheva. 2024. *Ekstremizm pod religioznym flagom: sravnitel'no-istoricheskii analiz v kontekste dikhotomii «Zapad — Vostok»* [Extremism under the Religious Flag: A Comparative Historical Analysis in the Context of the West-East Dichotomy]. Saransk. 168 p.
- Martynova, M. Yu. 2002. Traditsionnyye normy obshcheniia i tolerantnost' [Traditional Norms of Communication and Tolerance]. In *Tolerantnost' i kul'turnaia traditsiia* [Tolerance and Cultural Tradition], ed. M. Yu. Martynova. Moscow: Izdatel'stvo RUDN. 32–94.
- Martynova, M. Yu. 2018. Riski konfliktnosti v sfere bytovo kul'tury [Risks of Conflict in the Sphere of Everyday Culture]. In *Fenomen etnicheskogo konflikta: mezhdistsiplinarnyi podkhod i obshchestvennye praktiki. Opyt preduprezhdeniia i uregulirovaniia konfliktov* [The Phenomenon of Ethnic Conflict: An Interdisciplinary Approach and Social Practices. Experiences in Conflict Prevention and Resolution], ed. V. A. Tishkov, V. V. Stepanov. Moscow: IEA RAN. 178–184.
- Misago, J., I. Freemantle, and L. Landau. 2015. *Protection from Xenophobia: An Evaluation of UNHCR's Regional Office for Southern Africa's Xenophobia Related Programmes*. Cape Town: UN High Commissioner for Refugees. 105 p.
- Negisbaeva, M. O., and E. I. Dudinova. 2023. Lokalizatsiia obrazovatel'noi migratsii v kontekste adaptivnoi funktsii media [Localization of Educational Migration in the Context of the Adaptive Function of Media]. *Vestnik Kazanskogo Natsionalnogo Universiteta* 68(2): 59–70.
- Sychov, A. A., E. A. Koval, and N. V. Zhadunova. 2018. Problema klassifikatsii yazyka vrazhdy v otnoshenii migrantov (na primere Respubliki Mordoviia) [The Problem of Classifying Hate Speech against Migrants (using the Republic of Mordovia as an Example)]. *Regionologiya*. 26(4): 798–815.
- Stepanov, V. V. 2018. O konfliktnom vospriyatii kul'turnykh razlichii [On the Conflictual Perception of Cultural Differences]. In *Fenomen etnicheskogo konflikta: mezhdistsiplinarnyi podkhod i obshchestvennye praktiki. Opyt preduprezhdeniia i uregulirovaniia konfliktov* [The Phenomenon of Ethnic Conflict: An Interdisciplinary Approach and Social Practices. Experiences in Conflict Prevention and Resolution], ed. by V. A. Tishkov, V. V. Stepanov. Moscow: IEA RAN. 27–37.
- Tishkov, V. A. 2021. *Natsional'naia ideia Rossii* [The National Idea of Russia]. Moscow: AST. 416 p.
- Vorontsov, V. S., A. V. Martynenko, and O. V. Orlova. 2021. *Marii El, Mordoviia, Udmurtiia: sovremennaia etnokonfessional'naia situatsiia* [Mari El, Mordovia, Udmurtia: Modern Ethno-Confessional Situation]. Yoshkar-Ola. 291 p.
- Yakimova, O. A. 2020. Reprezentatsiia migrantov v rossiiskikh massmedia i ee dinamika (2010–2020 gg.) [Representation of Migrants in Russian Mass Media and Its Dynamics (2010–2020)]. *Siberian Socium* 4(14): 22–40.

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 2-43+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/101-122

Научная статья

© О. В. Кириченко, С. А. Мельников

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В ИСТОРИЧЕСКОМ ПУТИ РУССКОГО НАРОДА

Статья имеет дискуссионный характер в силу своей методологической особенности. Православие рассматривается нами хотя и в историческом контексте, как системообразующее явление для русских, для государства и русской культуры, но все же за основу рассмотрения берется принцип скорее морфологический (единообразного описания всех компонентов описываемой структуры), чем изоморфный (принцип единственности). Мы показываем, что в рамках «большой традиции», а именно античной, формируется жесткий каркас для функционирования культуры, идеологии, традиции. И русское православие, являясь наследником византийского православия, решало для себя задачи в рамках приобщения к «большой традиции», к античной и восточно-христианской, православной. Для идеологии важнейшим типологическим принципом был принцип защищенности рационализма со стороны традиции и религии; для культуры — принцип несекулярной светскости; для традиции — этническая индивидуальность. Русское православие на историческом пути развития решало как общие для всей большой традиции задачи, так и конкретные, касающиеся русских и других народов, живущих в общем государственно-цивилизационном пространстве. Православие в России до сегодняшнего дня включено в государственный, социальный, культурный механизм защиты, воспроизводства и единения Российской цивилизации.

Ключевые слова: *русское православие, идеология, культура, этничность, русский народ, исторический путь*

Ссылка при цитировании: *Кириченко О. В., Мельников С. А. Роль православия в историческом пути русского народа // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 101–122.*

Кириченко Олег Викторович — главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Мельников Сергей Алексеевич — главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии имени Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: melnikov_sa@iea.ras.ru

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC 2-43+39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/101-122

Original article

© Oleg Kirichenko, and Sergey Melnikov

THE ROLE OF ORTHODOXY IN THE HISTORICAL DEVELOPMENT OF THE RUSSIAN PEOPLE

The article focuses on Orthodoxy within a historical context, as a phenomenon that has shaped the Russian state and culture. However, it uses a specific methodology since our analysis is based on a morphological principle (a uniform description of all components of the described structure) rather than an isomorphic one (the principle of uniqueness). We demonstrate that within the “great tradition,” namely, the ancient one, a rigid framework for the functioning of culture, ideology, and tradition is formed. Russian Orthodoxy, the heir to Byzantine Orthodoxy, addressed its own challenges in integration with the “great tradition,” the ancient and Eastern Christian traditions, and the Orthodox faith. For ideology, the most important typological principle was the protection of rationalism by tradition and religion; for culture, the principle of “non-secular secularity”; and for tradition, ethnic individuality. Throughout its historical development, Russian Orthodoxy has addressed both the challenges common to the entire great tradition and those specific to Russians and other peoples living within a common political and civilizational space. To this day, Orthodoxy in Russia remains integrated into the governmental, social, and cultural mechanisms for the protection, reproduction, and unity of Russian civilization.

Keywords: Russian Orthodoxy, ideology, culture, ethnicity, Russian people, historical development

Authors Info: Kirichenko, Oleg V. — Chief Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: kirichenko.oleg.1961@mail.ru

Melnikov, Sergey A. — Chief Research Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: melnikov_sa@iea.ras.ru

For citation: Kirichenko, O. V., and S. A. Melnikov. 2026. The Role of Orthodoxy in the Historical Development of the Russian People. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3:101–122.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Идеологическое /религиозное

Русское православие представлено сегодня поместной (пятой в иерархии, по диптиху) Русской Православной Церковью, частью Вселенской Православной Церкви; также религией, которую следует отнести к византийской, восточно-христианской традиции; и православной верой, исповедуемой русскими начиная с Крещения в 988 г. предпринятого святым, равноапостольным князем Киевским Владимиром.

Православие, изначально, как и в Византии, выполняет в России не только узко религиозную функцию, но и ряд других важных функций; оно прямо участвовало в формировании России как особой цивилизации, с которой соединили свои судьбы сотни народов и десятки религий, объединенных общей историей и культурной традицией. Государственная идеология как будто бы не учитывает (особенно в нынешнее время) религиозный фактор, но в цивилизационном государстве это не так.

Идеология существовала не всегда, мы связываем ее появление с античной эпохой и с античным рационализмом, и в общем-то с европейской традицией. И хотя во многом еще неясен путь начального появления феномена идеологии, но совершенно очевидно, что генезис ее имеет прямое отношение к демократическим институтам народовластия, демократии в античных полисах. Состязание в слове, в художественной культуре, в силе, состязание во всем культурном, — делало античный *агон* («спор, состязание») основой нового мировоззрения, в котором заключалась большая или меньшая частица личностной свободы, признаваемой обеими спорящими сторонами. По мнению историков, начало появления культуры состязаний было связано с распространением культа героев, начавшегося на рубеже IX–VIII в. до н. э. (Гуцин 2025: 27). Данное явление спровоцировало процесс внутренней колонизации Аттики. А это уже цивилизационный фактор! Тогда же, появилась у греков аристократия как самостоятельная политическая сила (Гуцин 2025: 28). Должно было пройти время, чтобы принципиально новая политическая модель управления обществом получила большую устойчивость, имея для этого необходимые ресурсы. К V в. аристократическое правление было заменено демократическим, хотя сама по себе аристократическая ценностная установка на рационализм, сохранилась и при демократической модели. Правовая культура как спорное, обсуждаемое явление расширила рамки легитимного обсуждения до «народных», т. е. общезначимых границ. Эта область мысли и стала наиболее рационализированной у античных греков. Именно тогда стал возникать вопрос о выработке гарантий и необходимых механизмов для сохранения самого института рационализма. Этим озаботились греки, находясь на уровне демократии, народовластия. Причем, опасность для рационализма, обозначилась совершенно неожиданно, откуда ее не ждали, из философской сферы. Античный рационализм — это величайшая революция (в хорошем смысле) в истории человечества, первый масштабный опыт естественного (не религиозного как у ветхозаветных евреев) освобождения человека от власти природы и природных сил, доходящего порой до полного слияния с ней и подчинения ей. Здесь демонстрировалась человеческая свобода, появилось понимание о человеке, как о социальном существе, стал в той или иной мере выделяться личностный фактор. Поначалу, стихийно, потом, вследствие философских споров (софистов, сократиков, платоников, последователей Аристотеля), в дело стала вмешиваться народная власть и экспертно оценивать правильно ли философы трактуют понимание личности. Особенно, был важен процесс, связанный с осуждением Сократа на смерть за его утверждение нового понимания человека. Сократ, как объяснил его ученик Ксенофонт, не был богохульником, атеистом, отвергающим греческих богов, он лишь ввел понимание внутреннего бога для человека, его внутреннего голоса, который он называл даймоном (Ксенофонт 2025: 7–11). Этот демонический голос был близок к тому, что сегодня принято называть совестью. В понятиях того времени все божества имели внешнюю природу; у Сократа же, внешние божества заменялись внутренним. В дохристианскую эпоху божественный авторитет внешнего и

внутреннего нельзя было примирить, признав равноценными два начала. Очевидно, суд это выяснил у Сократа, хотя он продолжал оставаться формальным почитателем греческих богов и формальным исполнителем религиозных ритуалов. Но логика заставила признать Сократа, что «божественное» находится прежде всего в самом человеке, а внешнее — это этнографическая формальность (Старовойтов 2026: 176–189). Это тем более очевидно, что гениальный ученик Сократа Платон, продолжил сократовские рассуждения о личности, свободной от внешних авторитетов, и довел их до логического конца, выявив коэффициент общественной полезности моральной личности Сократа. Такая личность может и должна воспитываться только государством, как наиболее активной внешней регламентирующей силой. Однако, платоновское государство, воспитывающее моральных личностей, как замечено А. Ф. Лосевым, имело тоталитарную природу, именно по тому, что целиком и полностью воспитывало, и контролировало человека. Платон показал, что при отсутствии внешнего божественного авторитета, его место занимает государство и человек, руководствовавшийся только внутренним голосом, вынужден был бы жить под жесткой и жестокой внешней опекой. В суде над Сократом, афинская демократия, отвергла его тип «моральной личности» и впервые, на государственном уровне, в суде, соревнуясь с философом, т. е. в словесном поединке, создала идеологию, средство защиты государства от посягательств вольнодумцев. В рамках общей, господствующей у греков рациональности! Тем самым, оно защищало тогда сам рационализм от размывания — главное античное достижение, и сумело защитить его обоснованно через утверждение наряду с рационализмом двух ценностных начал: традиции и религии. Именно они и были той важнейшей внешней авторитетной силой, которая не давала самому государству, в лице демократических властных структур напрямую вмешиваться в жизнь человека. Рационализм, с флангов, защищался религией и этнической традицией. В этом состоял как сегодня говорят европейский цивилизационный код, другими словами, это было основание для европейского менталитета. Его принял за основу своей жизни античный Рим, христианская Византия, на него опиралась и Россия с самого начала своего существования, как европейская страна. Таким образом, идеология как защитный механизм европейской цивилизации, состоит в защите рационализма силами традиции и господствующей религии.

И все же нельзя не признать того, что не смотря на «суд над Сократом», вектор развития сократовской мысли продолжал и продолжает сохраняться, о чем свидетельствует, например, существование двух ветвей в Христианстве: православия и католичества; их разница, вылившаяся в две разные культурные и государственные традиции. Поэтому, будем считать, что в античности было два рационализма: 1) один опирающийся на традицию с религией, и создающий универсальные формы бытия, чем была велика и славна европейская культура, единственная в своем роде общечеловеческая культура на сегодня. Ее законы принял весь мир, в том числе культуру политической жизни, основанную на идеологии; 2) второй, отвергающий традиционализм и религиозность, в пользу полной и неограниченной самостоятельности права.

Православие/культура

Второй важный теоретический вопрос — существование рационализма в качестве светского начала вне идейных рамок, вне идеологии. Ведь опека рационализ-

ма (демонстрируемая в античной идеологии) со стороны этнической традиции и господствующей религии, совершенно не означает подчинения рационализма; религия и традиция по отношению к рационализму выполняли лишь охранительные функции, не посягая на природу рационализма. Между тем, вопрос взаимодействия этих трех компонентов между собой очень даже важный, малоисследованный, в таком контексте. Особенно нас интересует взаимодействие религии и рационализма, т. е. религии и светскости. Сама по себе новая конфигурация, где вместо «защиты» рационализма появляется «взаимодействие» отдельной пары, указывает на то, что речь идет уже не о идеологии, а о чем-то другом. В процессе целевого взаимодействия религия и светскости происходит обогащение светскости, насыщение ее религиозной энергией, вследствие чего, однако, светскость не превращается в религиозную светскость, не становится религиозной, но как-то по-иному воспринимает энергетическое воздействие со стороны религии. Это воздействие направлено на придание светскости упорядоченной, мерной и гармоничной формы. Умная формализация, осуществленная на основе религиозного воздействия на светский материал, собственно, является культурной деятельностью. Поэтому, само взаимодействие этой пары — это культурный процесс, а результат его — культура. Понятно, что культура формировалась и тогда, когда на месте рационального (светского) начала происходило взаимодействие религиозного начала с этническим, в виду отсутствия рационализма, в доантичный, архаичный период. Это тоже была культура. Для нее, в отличие от идеологии, не нужен был рационализм, ведь культура не требует для себя защиты, ее дело — творчество. И человек, как бы глубоко он не уходил в язычество (в период доантичной архаики), как бы не сливался с природой, отдавая ей все свои авторские права на творчество, но и тогда испытывал не просто жгучую потребность в творчестве, но потребность жизненно необходимую.

Античная культура стала формироваться, в отличие от архаичной, на основе пары «рационализм/религия», где рационализм заменил этническую традицию в архаичной паре «этническая традиция/религия». А поскольку за рационализмом стоит уже личностное начало, то можно сказать, что только с античности начинать формироваться личностная культура, культура личностного бытия. Но опять же, учитывая выше рассмотренный вопрос о двух типах рационализма: официальном, государственном и неофициальном, философском, мы можем говорить о тех же двух стратегиях в области культурного творчества. Пока религиозный компонент, в тех же античных Греции и Риме, не был разрушен, искажен, заменен суррогатными формами, до тех пор, культура формировалась в рамках официальной модели. Но если происходили необратимые изменения в религиозной области, то в силу вступал (у европейцев) неофициальный вариант. Неофициальное культуротворчество имело место и при господстве официального варианта, но оно было единично, оно было под присмотром официальности, но при этом всегда было готово расцвести буйным цветом при благоприятных условиях. Нам приходилось уже писать о двух типах Возрождения в период христианства: восточном (византийском) и западном (западно-европейском), как двух типах светского культуротворчества (и мировоззрения), выросших на разной религиозной почве (Кириченко 2024: 14–22). Первое, византийское, как «официальный феномен», начало появляться вместе с религиозными реформами Константина Великого, после 313 г. Христианская культура, как светская культура, стала формироваться в Византии вместе с утверждением новой христианской государственности.

В Византии появление светской христианской культуры, стало результатом государственных решений и реформ Константина Великого, т. е. исходный импульс имел централизованный характер и исходил он от светского правителя. Здесь развивался официальный вариант светской культуры, защищаемой соответствующим образом государственной идеологией. Это обстоятельство позволило сформироваться несекулярной светскости. Государство, в лице Константина, интересовал результат, а не формальная принадлежность к христианству. Как следствие, столица империи Константинополь была буквально заполнена не только не храмами, приходскими церквями, но и монастырями (центрами аскезы), где проводили время больших постов государственные служащие, где монахи-духовники с них строго спрашивали за все прегрешения, где аристократы хоронили представителей своего рода, и здесь же звучала постоянная монашеская молитва об их поминовении (Марен 2022: 66–74). Сотни маленьких монастырьков, по размерам не больше приходских храмов, стали местом для «молитвенного покоя» для самой византийской аристократии, если требовалось изменить жизненный статус, уйти в монастырь для подготовки к вечности. Монастырь служил местом укрытия после опалы, политических волнений и т. д. Аскеза, будучи сугубо монашеской добродетелью, в той или иной мере, стала близка и обычным светским людям из числа аристократии, которые могли позволить себе по средствам построить монастырь. Христианское подвижничество из египетской пустыни перешло в многие места империи, в том числе в сам Константинополь.

Православие/государственность

Принятие православия в X в. представителями власти, а затем и населением Древней Руси имело ряд последствий для формирующейся государственности. Во-первых, оно повлияло на правовую систему путем частичной рецепции византийского права, адаптации обычного древнеславянского права к христианским ценностям. Во-вторых, государственная идеология отныне также постепенно впитывала православную традицию. Наконец, была создана церковная организация, которая пронизывала все уровни общества от митрополита до приходского священника, а также включала специфическую монашескую корпорацию. Все это в совокупности определило уникальное место православия в политической жизни и его особое влияние на эволюцию государства.

Обратимся к историческим примерам, подтверждающим этот тезис.

В XIII–XIV вв. русская митрополичья кафедра дважды переносилась сначала после упадка Киева во Владимир (митрополитом Максимом), а потом из Владимира в Москву (митрополитом Петром). Таким образом фактически укреплялось влияние политического центра государства, а в последнем случае это также стало фактором возвышения Московского княжества и предопределило его победу за право быть центром объединения русских земель (Борисов 1986: 92). Закономерно, что чуть позже, это вполне проявилось, когда митрополит Алексей фактически возглавлял московское правительство в период малолетства великого князя Дмитрия Ивановича. Инициированная митрополитом Алексием монастырская реформа привела не только к духовному возрождению Руси, но к созданию «русской Фиваиды» и активной колонизации русского Севера (Савич 1929: 113). Результатом этого процесса стала христианизация многих народов, хозяйственное освоение новых территорий. Это в свою очередь способствовало их вхождению в состав Русского государства (Мельников и др. 2013: 219).

В 1449 г. провозглашение автокефалии Русской Церкви и избрание собором епископов независимо от Византии митрополита Ионы фактически предшествовало завершению процесса образования Русского централизованного государства и означало обретение суверенитета духовной властью раньше, чем светской.

Введение института патриаршества и избрание первого предстоятеля Церкви Иова в 1589 г. произошло практически накануне Смутного времени. В условиях заметного ослабления светской власти, появления самозванцев и перехода престола из рук в руки деятельность и авторитет патриарха Гермогена способствовали консолидации общества и позволили в конечном итоге преодолеть распад государства и купировать внешние угрозы.

После избрания в 1613 г. на царство Михаила Федоровича Романова актуальным был вопрос об окончательном утверждении новой династии и укреплении власти молодого и неопытного монарха. Решению этих задач способствовало избрание на патриарший престол в 1619 г. отца царя Филарета (Романова). Показательно, что наряду с царем патриарх носил титул «великий государь» и был фактически соправителем своего сына вплоть до кончины в 1633 г.

Когда говорят о деятельности патриарха Никона часто на первый план выдвигают сюжеты раскола в Русской Церкви и борьбы за первенство духовной власти со светской. Однако важным аспектом деятельности Никона, который также носил титул великого государя, являлся рост влияния России, который позволил ей окончательно стать лидером православного мира, и, в частности, добиться согласия Фанара на присоединение Киевской митрополии. Важно отметить, что именно церковные реформы Никона подтверждающие унификацию с греческим вариантом православия позволили древним патриархатам без оговорок рассматривать Русскую Церковь как близкую по вероучению, самую влиятельную силу в православии.

Эти факты свидетельствуют, что согласно сложившимся представлениям, христианское просвещение народов, защита Родины и смерть в бою, успешная государственная деятельность в сочетании с православным благочестием являлись для светских лиц важными критериями для прославления в лике святых.

Наконец, следует обратить внимание на события новейшего периода, когда дважды происходил распад единого государства в 1917 и 1991 гг. Показательно, что в обоих случаях Русская Церковь оказывалась единственным институтом, сохранившим свою каноническую юрисдикцию практически над всей территорией распадающегося государства.

Таким образом, православие и Русская Церковь на протяжении всего периода исторического бытия русского народа играли важную роль в эволюции государства. Они способствовали укреплению светской власти, усилению интеграционных процессов, консолидации общества, поддержанию прогосударственных настроений русского народа, а также преодолению кризисов государственности.

Православие/этничность

В этой области — формирования этничности — также рассмотрим общие типологические явления, характерные для европейской, идущей от античности, традиции. Как нам представляется, рационализм здесь также имеет свое определяющее значение в качестве главной корректирующей силы. Здесь очень важным представляется факт

разделения религиозного и этнического начал за счет третьего компонента — рационализма. Рационалистическое присутствие среди этничности и религиозности важно во всех отношениях: и как *защищающая* сила (в идеологии), и как возможность для *взаимодействия* двух компонентов — религии и рационализма (в культуре); и, наконец, как сила, *разделяющая* традицию (этничность) и религиозность. В прямой функции разделения достигается свобода для этногенеза, не связывающая этнос с идеей природного выживания; здесь народ вступает в новое состояние этнического развития, которое заключается в идейном полагании политического развития (через идеологию), антропологии культуры вместо ее зоологии и фенологии, и, наконец, — в этническом прогрессе. Последнее — это постоянно формирующаяся реальность «двойного бытия». Этнос начинает жить не только для себя, но и для других, он становится еще и как бы открытым другим этносам, не боясь этой открытости, но даже стремясь к ней. Эта «безумная» открытость миру античных греков совершила переворот в мире, где-то в период VI в. до н. э. особенно значимы для всего человечества. Этот новый этнический код развития был важен для всех, для «Европы» (тогдашней) и Азии, везде произведя существенные перемены, но в первую очередь, среди греческого окружения. Рим на этой этнической платформе создал теорию Римской империи, где все три компонента: традиционализм, религиозность и рационализм проявляли себя максимально свободно, насколько им позволяла языческая религиозность.

Ясно, что освобожденная от слепого подчинения религии этничность, начинает действовать особым образом. Но не ясно, что создает этничность в этом случае, когда она остается одна, сама с собой, не имея прямого давления со стороны религиозности? Какой «продукт» является итогом этнической деятельности, такой же самодостаточный и важный как идеология и культура? Таким продуктом становится новая традиция. И в истории человечества, на самом деле, было не так много эпох, когда рождалась новая традиция в собственном, большом смысле этого слова. Ведь для ее рождения нужно было совершить почти невозможное; скажем у ветхозаветных евреев — заключить завет с Богом; у античных греков освободиться силами рационализма от власти языческой архаики. Собственно, в указанном смысле мы можем говорить лишь о четырех традициях, которыми руководствовалось человечество: архаичной (языческой), ветхозаветной (еврейской), античной (греко-римской) и христианской (европейской). Две первые работали на этническую закрытость, были только «для себя»; две другие — имели закрыто/открытое состояние. В случае, с христианском, открытость традиции приобрела максимальные формы. В качестве идеала здесь провозглашается: «Нет ни еллина, ни иудея... но все и во всем Христос» (Колоссянам 3, 11).

Для русской этничности, как было выяснено нами в отдельном исследовании, характерна ориентация на евангельский образ «жемчужины», где говорится о первичности души и вторичности внимания к телу и духу (Кириченко 2024: 7–13). В этой модели «душа» рассматривается как идеальная христианская личность, а путь к святости видится через «жестокую» аскетику по отношению к телу и духу. Ради очищения душа, чтобы она была светоносной. Русская святость, зафиксированная в церковных прославлениях, продолжающихся и до ныне, указывает в общем-то на этнический портрет русского человека и говорит о том, а чего же достиг этнос на своем пути; какие этнические сокровища скопил. Характер народный, эмоциональность, привычки, так называемая русскость, даже гражданские подвиги, культурные и экономические достижения оказываются здесь вторичными, а на первый план выходит самое главное.

В начале крещения, в X в. Церковь имела только пять святых, в XI в. их было уже 78 святых; в XII в. — 88 святых; в XIII в. — 156; в XIV в. — особом для русского монашества, как и последующем — 123 святых; XV в. дал 189 святых; XVI в. — 175 святых, в XVII в. — еще меньше. Пик «торжества святости» приходится на XV столетие, но подготовило это торжество, предыдущее, XIV столетие. Подытожим эти данные; на первый, домонгольский период приходится 327 святых, на второй (с XIV по XVI в. включительно) — 485.

Стоит сказать и о том, что картина русской святости менялась с течением времени. В XI в. среди святых преобладала категория преподобных (43 чел.), т. е. проживших жизнь в строгой аскезе, в соблюдении монашеского устава и правил, подражая ангелам в своей жизни. Чуть меньше было святых из числа епископата — святителей, архипастырей для Церкви и народа (17 чел.). Следом шли мученики — (10 чел.) и благоверные князья (7 чел.). XII в. принес похожую картину: на первом месте — преподобные (44 чел.), потом — святители (22 чел.), благоверные князья — 15 чел.; мученики — 7 чел. Поменялись местами благоверные князья и мученики. Для XIII в., в связи с наступлением монголо-татарского ига, структурная картина святости несколько поменялась, всего в этот век отмечено 106 святых, в их числе: преподобных — (70 чел.); за ними шли мученики (53 чел.); далее, благоверные князья — 31 чел.; святители — 11 чел. Появилась категория святых праведных (2 чел.), мирян, живших строго благочестиво. Значение учителей народных — архипастырей сильно уменьшилось, хотя единичный пример святителя Алексия, митрополита Московского, указывает на уникальный случай, когда этот подвижник Церкви кроме церковной нагрузки, был фактически регентом и воспитателем для малолетнего князя Димитрия Ивановича, будущего Донского, исполнял функции государственного правителя. Также была велика его роль на внешнеполитической арене, во взаимоотношениях с Византией и Золотой Ордой. К XIV в. относятся 123 святых, в их числе: преподобные первенствуют (77 чел.), за ними следуют святители (14 чел.), потом благоверные князья (13 чел.), мученики (10 чел.), появляются блаженные (4 чел.), которых Русская Церковь знала только в X в. Следующий XV в. — время распространения монастырей, устроенных Сергием Радонежским и его учениками. В это столетие появилось 189 святых. Среди них господствуют преподобные (137 чел.), за ними идут святители (17 чел.), потом — мученики (14 чел.), затем — блаженные (8 чел.), благоверные князья (7 чел.), праведные (3 чел.). В XVI в. считается прославленными 175 чел., из них преподобных 107, мучеников 40 чел., святителей 14, блаженных (юродивых) — 9 чел., святых праведных — 5 чел.¹

В период с X по XVI в., было прославлено в разных чинах: преподобных — 468; мучеников — 134; святителей — 95; благоверных князей — 73; блаженных — 21; праведных — 10 чел. На первой месте — преподобные; это главный чин в русской святости, ее лицо, преподобие можно назвать русским идеалом святости. Во-первых, это жизнь в монашестве, жизнь в монастыре, в соответствии с уставом и правилами конкретной обители. Во-вторых, это подвижническая жизнь в монастыре, монашеская жизнь в посте и молитве; время в уподоблении себя бестелесным и бесстрастным ангелам, в строгом посте и послушании начальствующим, в непрестанных трудах телесных и молитвенных. Уподобление себя бестелесным ангелам,

¹ Подсчеты проведены на основе данных, опубликованных митрополитом Макарием (Булгаковым) (Макарий (Булгаков) 1995–1996).

в этом главный смысл подвижничества «преподобных». В-третьих, это подражание великим подвижникам прошлого, живших в Египетской и Синайской пустынях, на Святой горе Афон. На втором месте — мученики; но численно это небольшая группа, учитывая трагическую, полную тяжелейших военных и прочих испытаний русскую историю; здесь явный «недобор» чина, который, очевидно, с лихвой был восполнен в XX в. Далее идут учителя народные и «апостольские» организаторы церковной жизни: патриархи, митрополиты, архиепископы и епископы. Число их значительно, как явное указание на качество несения апостольской миссии в Русской Православной Церкви за семь веков. 73 святых прославлены в чине святых благоверных князей, людей княжеского рода, рода Рюриковичей. Это кроме, тех князей, кто попал в категорию преподобных, блаженных и мучеников, а с ними — более ста святых из царского рода Рюриковичей. Учтем, что «почти все монашеские обители, основанные в домонгольскую эпоху, т. е. до середины XIII в., были именно княжескими, или ктиторскими, монастырями» (Смолич 1999: 25). На что указывают эти данные по благоверным князьям? На то, что в высшем эшелоне власти средневековой Руси, христианский идеал был подкреплён и утверждён святостью. Этот фактор следует оценивать, как с позиции самой политической элиты, руководствующейся высшими идеалами христианской жизни, так и с позиции народа. И в последнем случае, воспитательное значение для русского народного монархизма здесь очевидно.

Если мы продолжим вектор движения в области агиологии, то отметим, что для синодального периода характерно не очень многое число прославленных лиц: девять святителей и несколько местночтимых святых, в числе них Церковь прославила: святителей Димитрия Ростовского (1757 г.), Иннокентия Иркутского (1804 г.), Митрофана Воронежского (1832 г.), Тихона Задонского (1861 г.), Феодосия Черниговского (1896 г.), Иоасафа Белгородского, Иоанна Тобольского, Питирима Тамбовского, патриарха Ермогена (1913 г.) (Голубинский 1998: 169–201). Большинство из них жили во время правления Петра I, были им поддержаны и ориентированы на миссионерское служение. Все прославленные были архиереями, время их служения пришлось на синодальную эпоху (кроме патриарха Ермогена), на XVIII в. Были еще прославления, сделанные на Поместном соборе 1917/1918 гг., тоже святительские. В целом, этот красноречивый факт подчеркивает особую важность епископского служения, пришедшуюся на период петровских реформ, затронувших и Церковь, очевидно, позволившую сохранить каноническую чистоту русского православия, как и преемственность с эпохой средневековья.

Интересно отметить, что даже советское время не обошлось без прославления святых; они начались в 1970 г., в брежневское время, когда Церковь прославила равноапостольного Николая (Касаткина), просветителя Японии; в 1977 г. — святителя Иннокентия (Вениаминова), крупнейшего церковного миссионера XIX в. Уже в конце советской эпохи, на Поместном соборе 1988 г., посвященном грядущему празднованию 1000-летию Крещения Руси, было канонизировано девять святых: святитель Макарий, митрополит Московский (XVI в.), святители Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, иконописец Андрей Рублев, преподобные: Максим Грек, Амвросий Оптинский, Паисий Величковский, блаженная Ксения Петербургская и князь Димитрий Донской (Дамаскин (Орловский) 2018: 225). Суммируя советский опыт агиологии, отметим, что главным критерием значимости святого, выступает в этот период просветительская, то есть, миссионерская деятельность, в самых ее разных формах, как

защита и сохранение веры. Под этот критерий подходил и благоверный князь Дмитрий Донской, отстаивавший самостоятельное существование страны, а значит и веры.

Постсоветский же период отмечен, прежде всего массовыми прославлениями новомучеников и исповедников Российских, прославлением царской семьи в чине страстотерпцев: царя Николая, царицы Александры Федоровны, царевича Алексея, княжон Ольги, Татьяны, Марии, Анастасии, великой княгини Елизаветы Федоровны и многих других, всего числом. Особенно был богат на прославление новомучеников юбилейный 2000 год, когда на Архиерейском Юбилейном Соборе было прославлено 860 новомучеников (Дамаскин (Орловский) 2018: 277).

Прославление святых в Русской Православной Церкви — дело церковное, но оно касается всего русского народа напрямую. Пока Церковь народна она имеет земные силы для существования, пока в ней идут прославления, до тех пор «обновляется кровь» в этносе, он укрепляется во всех отношениях, в том числе и в своем понимании исторического пути и предназначения.

Русское православие в идейном, культурном, этническом контекстах

Христианство в его православном изводе было воспринято Русью от Византии в 988 г. и почти четыре века, вплоть до начала XV в. Русская Церковь была частью (митрополией) Константинопольской Церкви. Эти особенно важно для понимания характера утверждения и распространения православной веры и церковности в первые века существования средневековой Руси. Правитель Руси великий князь Владимир сам принял крещение, совершенное константинопольским епископом, и призвал народ креститься, принимать новую веру, поставив вопрос о крещении кардинально: «Кто мне друг, тот должен креститься». Летописный и книжный домонгольский материал позволяет говорить о том, что «вера оказывается определяющим признаком своих — «братии»». И второе, ««свой» люди [это] подданные русских князей» (Лаушкин 2019: 64, 66). Личный характер приобщения к новой вере позволяет говорить о понимании князем Владимиром крещения как собирания сообщества близких по духу людей, нового народа, единого в вере, как прежде люди были едины в языческих верованиях. Эта же мысль о едином народе, собранном князем Владимиром в крещении Руси, развивается потом в «Законе и благодати» первого русского митрополита Илариона. То, что Русь была массово, всем народом крещена, а не единично через миссионеров, позволяет видеть в акте крещения еще и важный этнический контекст, указывающий на появление основы нового этноса, рожденного из различных групп населения Руси. Группа «руси», с гражданским, самым высоким статусом, объединилась со славянским населением, поначалу только городской его частью. Тем самым первая группа включила в себя славян с региональным (отчасти племенным, отчасти территориальным, городским) сознанием — новгородцев, ростовчан, смоленцев, киевлян и т. д. Объединение в одно целое, в религиозное сообщество христиан, имело, несомненно, и этническое понимание данного единения, именно как нового народа, что позволяет нам проследить истоки контаминации термина «русские/православные».

В домонгольской литературе высшим статусом в сословной иерархии обладал термин (кроме, конечно, княжеского) «христианские люди», «христиане». Игумен Даниил молился в Иерусалиме за «русских князей и за всех христиан», и отслужил для этого пятьдесят литургий за живых и сорок литургий за усопших (Хождение

игумена Даниила 1997: 117). «Христиане» объединяли все огромное сообщество крещенных людей, живущих на Руси, в Византии, Болгарии и других странах, где жили православные христиане. Этот же контекст первенства «христиан» (иногда «рода христианского»), из-за их общего характера, присутствовал во многих летописях (Радзивилловская летопись 1989: 86, 150). Поначалу «христианин» был своего рода почетным званием человека, но со временем он был «побежден» гражданским идентификатором «русские», а может быть — принят в свое лоно, получив гражданское оформление, из чего выросла новая конфигурация местопребывания того, и другого. «Русский» стал лицом, оболочкой, а «христианин» — ядром понятия. Состоявшееся единство, также получило свое качество, оно стало рассматриваться как этнический идентификатор человека. Поначалу горожанина.

В летописях можно найти отражение гражданской и этнической статусности населения Руси в домонгольский период. Летописец подчеркивает, говоря о крещении князем Владимиром Руси, что храмы строились им в городах: «И на ставити по градом церкви и попы и люди на крещение приводити» (Ипатьевская летопись 1998: 103). Хотя само крещение затрагивало все области Руси: городские и сельские: «И людие на крещение приводити по всем градом и селом». Но за крещением в сельской местности, поначалу, не следовало просвещение, как в городе. Помощниками крестящим греческим епископу и священникам должны были стать катехизаторы из числа знатных славянских представителей: «И послав нача поимати у нарочитой чади дети и даяти на учение книжное, а матери же чад своих плакухуса по них и еще бо ся бяху не утвердиле верою, но акы по мертвецю плакахуса сим же раздаянным на учение книжное» (Ипатьевская летопись 1998: 103). Тогда же, при крещении Руси утверждается князем Владимиром и новый порядок формирования гражданского и этнического статуса. Некоторая часть сельского населения, изначально не имеющая полноправного гражданского статуса, через массовое строительство новых городов (княжеских крепостей) получала возможность обрести этот статус. «И рече Владимир. Се не добро есть мало городов около Киева. И нача ставити города по Десне и по Устри, по Трубешеву и по Суле, и по Стугне и на нарубати мужи лучши от Словен и от Кривичь, и от Чюдии и от Вятич. И от сих насели и грады об бо рать от Печенег и бе воюяся с ними и одоляя им» (Ипатьевская летопись 1998: 106). Приобщение к городу открывало пути и для гражданской свободы, и для скорого приобщения к христианству.

Действие это не случайно происходило в 988 г. в год крещения Руси, когда активизировался процесс расширения количества гражданской массы Руси и крещения ее. «Лучшие», т. е. годные к участию в войнах, к защите территории, заселяя новые княжеские города, вместе с этим получали и полное гражданство (право высшей княжеской судебной защиты) как и возможность посещать церковь, а порой и монастырь в своем городе. Прежние родовые (этнические) маркеры: «русин», «словенин», попадая в новый контекст: горожанина, службы князю, в городской среде приобретают почти профессиональный оттенок. Например, упоминаемые в «Русской Правде» категории людей, близких к княжескому окружению, включают в себя перечень следующих профессий людей, кому разрешено «мстить» за обиду: княж муж, тиун, русин, гридин, купец, боярский тиун, мечник, изгой, словенин. Все они платят за свой проступок по 40 гривен (Русская правда 1997: 497). Летописец также показывает нам механизм, который применял князь Владимир, а после него и другие русские князья для получения на Руси граждански полного статуса, куда входило и правило церковного приобщения

к христианству. Городские жители рассматриваются летописцем как служилое население: военное, ремесленное, торговое, среди которого были разные по достатку люди, в том числе нищие¹, но сам городской статус, подразумевающий внеземельный характер деятельности (владелец земли или работник на ней) позволял всем им считаться граждански полноправным населением. Приобщение к вере и церкви в этот период виделось только через включение в городскую жизнь.

Сельское население Руси с самого начала государственности, как неслужилая для князя часть, приобрело неполный гражданский статус. Оно состояло из нескольких социальных групп, самая большая называлась смердами (свободными и несвободными общинниками); другие были челядью, холопами, изгоями, и более мелкими образованиями (*Греков* 1953: 143–242). В договорах фиксировался их сельский статус, он соотносился с их зависимым положением, у смердов — с необходимостью платить ренту (*Греков* 1953: 217). Число зависимых категорий среди сельского простонародья хотя и менялось со временем, менялись названия и функции в системе подчинения земледельцев, но долгое время суть оставалась прежней: все эти группы объединяла лишь разная форма бесправия. Выйти из этого состояния в определенной степени сельское население смогло лишь в XIV–XV в. Это произошло за счет христианизации сельской Руси, начавшейся со второй половины XIV в., причем организованной на этот раз не государством, а Церковью. Документы, особенно правового характера XIV–XV вв., пестрят обозначением некоей общей массы сельского населения не как отдельных групп, а как одной большой группы, с именем «крестьяне». Исследователи русского средневекового права отмечают: «С конца XIV в. все более распространяется новый термин — крестьяне (от “христиане” — первоначально в противопоставление нехристианам, иноверцам, например, золотоордынцам)» (Законодательство 1985: 14). Конечно, дело было не только в противостоянии иноверцам (оно было ярко выражено уже в домонгольский период), но именно в том, что в центральной Руси-России появляется иной сельский мир. Не случайным выглядит в этой связи факт сохранения в конце XIV в. прежних терминов «смерд» и т. д. в Новгородской земле (Законодательство 1985: 15). Поскольку там порядок сельской жизни не поменялся. В правовых документах XV в. уже постоянно присутствует категория сельского населения, как правоспособная группа. Например, в Белозерской таможенной грамоте 1497 г. рефреном идет упоминание: «городской человек белозерец и околородец и [люди] из всех волостей белозерских». А в отдельных случаях прямо говорится: «сельчане» князя, княгини, митрополита, монастырские и т. д. (Белозерская таможенная грамота 1985: 200–203). В Губной Белозерской грамоте, написанной от имени царя Ивана Васильевича, прописаны служилые чины, а вслед за ними идет обобщение: «и всем крестьянам великого князя» (Губная Белозерская грамота 1985: 213). Сельское население Московской Руси, хотя и не получило полноправной гражданской субъектности, но приобрело конфессиональную (православную) идентичность, в общем-то равноценный с точки зрения церковной,

¹ Нищие — это горожане, находящиеся вне пределов княжеской службы, но в силу своего городского статуса (а это, по сути — «гражданин», полностью правоспособный человек) требующие особого внимания к ним. Поэтому государство определяет их к церкви (храмам, монастырям, епископским домам), чтобы там, по закону, о них заботились. Это и церковный, и государственный долг перед этими полноправными гражданами. Если бы те же нищие находились в селе, деревне, то там они считались бы холопами или же рабами, людьми бесправными, и государство так бы они о них не заботилось. См. о нищих: *Греков* 1953: 155.

эквивалент подлинной субъектности. В рамках, конечно, той ценностной системы, которая тогда существовала. На этой основе сельское большей частью славянское тогда население, могло быть включено (и объективно, и субъективно) в этническое русское сообщество, в русский этнос. Что и произошло. Посмотрим, как церковные процессы повлияли на превращение отдельных, зависимых групп сельчан в цельное простонародное сообщество православных христиан.

Византийский исихазм, как церковное идейное течение (и богословие и практика) в этот век активно перемещался на Русь (Ложкина 2017: 51–52). Этому содействовали митрополит Московский Алексей, несколько раз посещавший Константинополь и ставший инициатором и организатором проведения общежительной монастырской реформы на Руси (Клосс 2002: 58). Его помощником стал старец Троицкого монастыря Сергей Радонежский, которого благословил на внедрение монастырского общежития Константинопольский патриарх. Преподобный Сергей лично стал организатором нескольких сельских монастырей нового типа, где процветал греческий исихазм, а вокруг его (как собеседника или же наставника) появилось большое число учеников и последователей, также основавших монастыри в глухих местах, вдали от городской суеты. В эти годы в Константинополе и на Афоне пребывало много русских монахов, занимавшихся переводами и перепиской трудов исихастов. Новые монастыри получали эту литературу тогда же, ею руководствовались и благодаря этим трудам перспектива этого монастырского возрождения получила такой размах и возможность существования в сельской местности. Из житий святых, основателей монастырей, известно, что каждый монастырь получал разрешение на земельные владения, там, где он возникал, от земельных владельцев, князей и бояр. В связи с чем, выстраивалась другая система ценностей. К преподобному Сергию еще при жизни ездили на поклон великие князья, брали его в духовники, искали его благословения (как, например, великий князь Димитрий Донской), брали его в крестные отцы при крещении детей. Так же было и с другими сельскими обителями «Северной Фиваиды»¹ и их подвижниками-основателями; эти монастыри стали местом притяжения для знати (отсюда столь громадные земельные пожертвования монастырям в XIV–XV веках), местом для паломнических посещений, а также местами для родовых захоронений. Если в домонгольской Руси князья и вельможи предпочитали хоронить в городских, ктиторских, обителях, то теперь вектор сменился на прямо противоположный.

Такое внимание к сельской территории было, сначала непривычно для сельских жителей, но постепенно и очень скоро они начинают проявлять интерес к новым монастырям. В житии Сергия Радонежского есть эпизод, связанный с любопытным крестьянином, прибывшим в Троицкий монастырь, чтобы посмотреть на чудесного монаха Сергия. Крестьянин не верит, что бедный инок, в старой, залатанной одежде, работающий на поле как простой крестьянин, это и есть тот самый чудесный монах. Он еще больше удивляется, когда видит появление здесь великого князя, который ведет себя смиренно, как простой человек; сходит с коня, идет пешком, кланяется в ноги Сергию, не признанному крестьянином за «великого монаха», как ему объясняли односельчане. В житии сказано, что крестьянин этот потом пришел в монастырь и сам стал монахом у Сергия (Житие Сергия Радонежского 1999: 327; Жития преподобных

¹ Так назвал эти монастыри, выросшие в эпоху Сергия Радонежского, его учеников и последователей в XV в., агиограф и духовный писатель А. Н. Муравьев, по аналогии с «египетской Фиваидой» — местом возникновения первых христианских монастырей в конце III–IV вв.

Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев 1998). Жития других подвижников и святых основателей новых сельских общежительных монастырей, также полны эпизодов, указывающих на фактор быстро распространяющейся славы о каждой конкретной обители и ее подвижниках среди сельского населения Руси (Житие преподобного Кирилла Белозерского, Вологодского чудотворца 1997: 40; Жития преподобных Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев 1998: 46). В новые общежительные монастыри принимали без денежного вклада всех, богатых и бедных в том числе крестьян, отчего новые монастыри стали, в массе своей, «крестьянскими». В связи с чем, жизнь сельской Руси начинает меняться в сторону глубокой христианизации сельского населения. Что сопровождалось и устроением храмов в самих селах.

Именно в этот период, главным образом в первой половине XV в., стал трансформироваться статус сельского населения; из числа разных, по статусу экономической и правовой зависимости групп, в общем-то бесправного населения (т. е. не подпадавшего под категорию «русские»), в связи с их активным участием в христианизации, а также в устроении монастырей, — появился общий для всех статус — христиане, крестьяне. Статус этот хотя и не делал их аристократами, но все же впервые давал право на свое высокое место в системе государственного порядка. Крестьянство получило свою весомую долю личностных прав, свое «личностное ядро», позволявшее ему быть равным, в религиозном плане с богатыми и знатными. Их русскость была конфессиональной, их этничность тоже конфессиональной, не конфессиональной было лишь их славянство, этническое происхождение. Так к раннее сложившейся этнической группе городских русских, в XIV–XV в. прибавилась группа сельских русских, для которых русскость имела только конфессиональный характер. И эти группы объединились в указанный период, стали одним целым, на почве христианского единства. Таким образом, у русского народа появился сложносоставной этнический облик: русские с первенством гражданской идентичности, и русские с первенством православной идентичности. К числу первым относилась большей частью аристократия, ко вторым — крестьянское простонародье. Учтем здесь и сложную природу гражданской идентичности (киевской и новгородской), легшей в основу формирования русской «городской» этнической идентичности. Словом, к XV в. появился сложный этнический комплекс, получивший единство благодаря православию.

Термин «*православие*» («православный») появляется на Руси из византийской (греческой) церковной среды (где он сложился, судя по всему, еще в IV в. в эпоху христологических споров с ересиархами). Сегодня привычно слышать и нередко читать что «православие» — это русский конструкт-перевод с греческого слова *ортодоксия* (ὀρθοδοξία)¹. Однако, авторы академического словаря, считают, что «лексикологически неверно в русском языке употреблять термины “ортодоксия” или “ортодоксальный” как синоним *православия*, хотя такое словоупотребление иногда встречается в светской литературе, обычно вследствие неграмотного перевода с европейских языков». Термин «православие» сложился на основе греческого слова «ортодоксия», но получил свои русские особенности, из-за расширенной содержательной части обеих корней. В слове «православный», в корне *слав* имеется несколько смысловых оттенков: а) этнический (славянин, как «славящий»); б) религиозный (хвалебный гимн, имеющий цель религиозное воспевание славы (из

¹ «Ортодоксия» (ὀρθοδοξία) включает в себя два корня: «ортос» (ὀρθός) — прямой, правильный, и «докео» (δοκέω) — думаю, считаю.

древних форм, например, русская народная среда сохранила обычай христославия на Рождество в дни святок); в) в религиозном смысле *культурный* (славящий *словом*, а не действием, ритуалом, подвигом, т. е. всем иным, не-словесным). За выбором «главного» термина, характеризующего религиозную принадлежность народа всегда стоит определенное творчество, определенный, индивидуальный, для данного народа взгляд на веру и религию. Современные греки говорят про себя «ромеи», т. е. подданные римской империи, православные, но православная вера лишь подразумевается в этом случае, а не обозначается словом (Быть греком 2024). Там, где требуется обозначить свою церковную особенность, там греки говорить о Кафолической Церкви и вере, как в первую очередь, греческой, христианской вере и Церкви. Термином «кафолический», подчеркивается «вселенский» характер их христианства, цельность, неразрушимость, мерность христианской веры. Восточные славяне же, а потом русские, расширили до необходимых размеров содержание греческого богословского термина *ὀρθόδοξία* и получили свой религиозный идентификатор, со своими смысловыми особенностями. В соединении с многосложным, многосмысловым корнем *право-* (правильно (т. е. истинно, верно), справа, а не слева и законно) получается, что *православие* (в русском содержании) будет означать: «правильно/истинно, начиная с правой стороны, законно, в соответствии со славянской этнической традицией, религиозное воспевание хвалы Богу, делая это словом, как это делал Творец мира при его творении».

Сам же термин «православие» и сопутствующие ему — «православные», «православный» — появляется в русской книжности довольно поздно, очевидно, в XVI столетии, под влиянием придворных большей частью миссионерских споров с протестантами в Москве. В 1550-е годы, в правление Иоанна Грозного, начинается первое за русскую историю масштабное привлечение в страну западноевропейских специалистов. Они появляются разными путями: через плен, приглашения на службу, через международные договоры. Например, в начальный период Ливонской войны было завезено в Москву несколько десятков тысяч немцев. Известен факт передачи 3 тыс. пленных из городов Штильтена, Вендена, Вольмара и Раннебурга (Цветаев 1886: 13). В 1565 г. большая партия немцев прибыла из Дерпта (Цветаев 1886: 13). Масштабы привлечения иностранцев на службу были велики. И это было кроме тех, кого доставляли в Москву насильно, через пленение. Осуществлялась широкая программа распространения в Московском государстве (а не только в столице) «наук, искусств и ремесел» (Снегирев 1862: 3). Так из польско-литовского королевства «в Москву приехала большая группа миссионеров, торговый обоз их состоял из 1300 человек (718 воинов и 643 купца)» (Цветаев 1887: 30). Часть их потом смогла уехать из России, часть осталась. Епископы и пастыри получали возможность окормлять в домашних условиях немецкое это отдельное расселенное, по окраинам столицы, население. Считается, что первая лютеранская община, под руководством пастыря Бракеля, появилась в Москве в 1559–1560 г., а первая кирха была выстроена в 1576 г. (Цветаев 1887: 1). Именно, с этими протестантами и велась царем Иоанном диспуты. Во всяком случае, впервые в стране в таком большом количестве появляются иностранцы, которые не только не только трудились, но и открыто демонстрировали свой образ жизни. Термин «православные» в обиходе представлен в «Стоглаве» (1551 г.): «православное хрестыянство», «истинная православная вера хрестыянская», непорочная православная христианская вера» (гл. 3) (Стоглав 1985:

286). В своих вопросах к собору, царь не раз обращает внимание соборян на то, что иностранцы могут замечать наши церковные неурядки на улицах (Стоглав 1985: 271), т. е. мотив важности мнения иноземцев налицо.

Но сложная этническая идентичность русских не ограничивалась только влиянием городского и сельского фактора на ее формирование. Было еще два центра, формирующих разную гражданскую идентичность. Гражданская идентичность на Руси, еще в домонгольский период не была единой, она делилась на киевскую и новгородскую. Киевский великий князь был владельцем не только киевского княжества, но и распорядителем земли всей Руси, всех остальных княжеств, кроме Новгородской земли. Как замечено исследователями «русь» не была привязана к стольному граду Киеву, хотя там она обрела государственность (Ужанков 2015: 131–133). Политическими центрами Руси, как государственной территории, были сначала Киев, потом Холм, позже Владимир, затем Москва. «Русью» называлась вся земля подвластная киевскому князю, куда не входил Новгород с его землями. «Плавающая» столица Руси — это не частный факт, а скорее типологический, влияющий на характер русского гражданского самосознания.

Новгород выступал как второй, на Руси, центр власти, и, соответственно, продуцирующий второй центр гражданской идентичности. Здесь столица — Новгород была незыблема, т. к. здесь ядром столицы являлся не княжеская резиденция, а собор Святой Софии. Отсюда, в Киеве (Холме, Владимире, Москве, Петербурге) — «Русь», а в Новгороде «София» и «софийское гражданство». В «Радзивилловской летописи» звучит: «Сын его в Новгороде, а брат его в Руси» (Радзивилловская летопись 1989: 139). Летописец еще в ряде мест говорит о Руси и Новгороде, как противоположном политическом центре (Радзивилловская летопись 1989: 127). Конечно, киевские князья (а потом владимирские и московские) боролись с таким положением дел, потому что за этим стояло нечто большее чем сепаратизм, удельность, борьба сильных княжеств (Твери, Рязани и др.) между собой. За этим стоял некий изначальный (с самого начала русской государственности) порядок, который нельзя было отменить формальным образом. Более того, новгородцы явно, постепенно, до середины XV столетия, укрепляли свой самостоятельный и самобытный статус, о чем свидетельствовало постепенное умаление роли князя у них. Со второй половины XV в., «Русь» начала постепенный демонтаж новгородской государственности, закончившийся масштабным разгромом Новгорода при Иоанне IV Грозном.

И все же надо констатировать, что Новгород сумел сформировать свой тип гражданской идентичности, свой самобытный вариант православной жизни, а значит свое понимание этнической самобытности. Она была «софийной», а не русской, ее гражданское лицо было представлено Церковью — Домом Святой Софии, поэтому ее гражданское самосознание было церковным, а содержание ее христианства было подчинено светским задачам. Причем еще в большей степени, чем это было в Византии. Таким образом, ее этническая идентичность хотя и была конфессиональной, религиозной, но она сочетала в себе религиозное и светское начала. Таким образом, с Русью, Киевской и Московской, Новгородскую землю, землю Святой Софии, объединяло только православие, причем даже не русское, а византийское православие. Тем не менее, новгородская этническая идентичность также вошла в состав русской идентичности; но произошло это не добровольно, а в результате военного подчинения Новгорода Москве. Этот *третий элемент* русской этнической идентичности со-

блазнительно связать с культурной сферой, и тогда общая мозаичная картина русской этнической идентичности будет выглядеть следующим образом: 1) первенствующая роль *гражданской* идентичности была присуща русской аристократии; 2) первенство *религиозной* идентичности характерно для простолюдинов; 3) первенство византийской *светской религиозности* распространялось у русских на творческую, культурообразующую часть общества. Первые были представители города, вторые села, третьи северных земель новгородчины, активно связанной с западноевропейскими странами. Все три элемента объединялись в одно целое православным христианством. Первые активно формировали и поддерживали идеологию, были носителями и охранителями идеологических ценностей. Их культура была светской, мощной, ориентированной на византийский канон. Вторые жили внутри церковной в целом религиозной культуры, и их культурная деятельность, в античном смысле, была минимальной, она вся была подчинена обиходной жизни. Третьи, были «заточены» на светскую культурную деятельность, в том числе художественную. Как видим, не все структурные элементы русской идентичности находились в согласии друг с другом; простолюдинская часть диссонировала, как бы выбивалась из общего строя наследников античности. Но это говорило также и о том, что в русской простолюдинской традиции сохранялись основы архаичного мировоззрения. Не в смысле ориентированности на древнее язычество, а в смысле сохраняющейся близости светским доантичным формам, которые не мешали воспринимать христианство как свое и родное. Но это отдельный вопрос, обсуждать который сложно в рамках одной статьи.

Русская этническая идентичность, не смотря на эту структурность и сложную природу, была, несомненно, единой, единопонимаемой аксиомой. Это достигалось за счет диахронной и синхронной форм взаимодействия и взаимопроникновения всех трех составных частей ее. *Диахронное* взаимодействие действовало на уровне территориальности, с ее разным укладом, социальными группами и т. д. Например, в Сибири не было помещичьего землевладения, не было крепостного права, сибирский аристократизм, как фактор, влияющий на активное формирование гражданской идентичности, отличался слабостью, невыразительностью. Зато в Сибири явно первенствовала светская религиозность, а также простолюдинская религиозность (на втором этапе заселения). В этом изначально новгородском проекте (из Великого Новгорода шел первоначальный импульс продвижения на восток, хотя, поначалу, не в целях расселения, а лишь для сбора дани, ради торговли и обмена), на наш взгляд, очевиден некий древний (греческий) античный взгляд на колонизацию, сам тип освоения территории, хозяйственный, а не политический, хотя и с установлением полисных гражданских отношений в колониях. Для новгородцев он был связан с установкой на Византию, за которой стоял не политический ее феномен, а именно цивилизационный, в том числе, греческий, античный. Кроме того, как было отмечено выше, религиозное, софийное служение новгородцев, накладывало свой зримый христианский отпечаток на процессы освоения уральских и зауральских земель. Здесь на первый план выходила та часть общерусской идентичности, которую мы связываем с преимуществом культурной деятельности, в самом широком смысле этого слова. К слову сказать, новгородцам очень помогло подготовиться к великой сибирской миссии, деятельность поставляемых из Москвы архиепископов, особенно Геннадия и Макария (оба прославленных Церковью) (Гордиенко 2001: 107–293). Благодаря церковной деятельности «московская прививка» к новгородской тради-

ции (или наоборот) прошла не так болезненно, как могла бы, если дело ограничилось только политическим разгромом Новгорода, начиная с Иоанна III и заканчивая Иоанном IV. Новгородский этап сибирской колонизации продолжался до конца XVII в., в имперский период его сменил «простонародный», принесший в Сибирь не только простонародное православие, но и «архаику», оказавшуюся этому региону не чуждой (Русские 1999: 26–35). Академик Н. Н. Покровский отмечал, что через Церковь, через православный епископат (первым был епископ Киприан (1620–1624 гг.) в Сибирь пришла культура Слова, стала утверждаться книжность, формироваться библиотеки, создаваться летописные труды (т. е. исторические труды того времени); заработала система ответственности светского руководства перед духовным, на чем настаивала Москва; причем, епископ действовал в соответствии с тем церковным порядком, который существовал когда-то в Новгородской Земле, т. е. опираясь на свободное крестьянское население (Покровский 2001: 6–21). В XVII в. Западную Сибирь заселяло северно-русское население, носители «новгородской традиции». Северные районы (Якутия) Западной Сибири начали осваиваться с XVII в. Тогда здесь появились постоянные поселения: остроги, зимовья, городки, деревни. Исследователи отмечают, что регион осваивался преимущественно представителями Русского Севера (89% жителей), Центральная Россия была представлена всего 5% (Русские арктические старожилы 2023: 11).

В Центральной России, при первенстве гражданской идентичности, имела значение (почти равное с первой) и религиозная идентичность простонародья. *Синхронное* взаимодействие трех структурных элементов этнической идентичности русских проявляло себя более ровно на уровне социальных страт, главным образом, сословных. Когда сословные группы взаимодействовали друг с другом на уровне повседневной жизни внутри единой страны через экономические, бытовые, торговые, религиозные и прочие связи.

Выводы

Русское православие в истории России имело системообразующее значение для страны, русского народа, и, прямо и косвенно — для других народов Российского государства. Оно соединило Русь с Византией, с античной традицией, сделав Россию восточной частью Европы. Оно дало возможность сформировать идейную платформу государственной идеологии страны, которая, хотя и менялась из века в век, но сохраняла неизменным сам принцип опоры на христианские религиозные ценности. Православие формировало культурный ландшафт России, прежде всего, как светское, в античном смысле, пространство. Причем таким образом, что культурогенез носил сложный характер; он имел разные формы: аристократическую, простонародную, новгородскую. Но за счет православия, эти факторы не враждовали и противоречили друг другу, а скорее поддерживали и дополняли друг друга. Оно стало формирующей силой для русской этничности. Православие позволило в России создать государство-цивилизацию, отличающуюся от обычного государства наличием общего всех народов культурного пространства. Его светская природа и централизованный характер власти в стране (тоже благодаря православию) позволяла осуществить эту невыполнимую, казалось бы, миссию единения разных начал. Сегодня Европа открыла ворота мигрантам, думая, что все будет как в России, все

само собой устроится. Но в русской сказке о царевне лягушке, только Марья Царевна, во время танца на царском пиру, могла совершать чудеса и радовать гостей своим танцем. К такому пиру надо готовиться всей своей историей!

Источники и материалы

- Белозерская таможенная грамота // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 201–204. 517 с.
- «Быть греком — значит быть православным» / Беседа с режиссером Константином Харалампидисом // Православие.ru [электронный ресурс]. <https://pravoslavie.ru/51680.html> (дата обращения: 22.04.2024).
- Губная Белозерская грамота // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 213–215. 517 с.
- Житие преподобного Кирилла Белозерского, Вологодского чудотворца. 1997. 123 с.
- Жития преподобных Ферапонта и Мартиниана Белозерских чудотворцев. Вологда, 1998. 141 с.
- Житие Сергия Радонежского. Подготовка текста Д. М. Буланина // Библиотека Древней Руси. XIV — середина XV века. СПб.: «Наука», 1999. Т. 6. С. 242–254. 583 с.
- Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. В 9-ти томах. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. (Введение. С. 5–32). 517 с.
- Ипатьевская летопись // Полное собрание русских летописей. Т. 2. М.: «Языки русской культуры», 1998. 648 с.
- Колоссянам 3: 11 — К Колоссянам послание апостола Павла. 3 глава, 11 стих.
- Ксенофонт*. Сократические сочинения. Воспоминания о Сократе. Защита Сократа на суде, Пир, Домострой / Отв. ред. В. Ю. Крайко. Пер. С. И. Соболевского. М.: «Альма Матер», 2025. 398 с.
- Радзивилловская летопись // Полное собрание русских летописей. Л.: Наука, 1989. Т. 38. 179 с.
- Русская правда (Пространная редакция) // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 496–518. 687 с.
- Савич А. А.* (1890–1957). Главнейшие моменты монастырской колонизации русского севера XIV–XVII в. Пермь: [Типография Издательства «Звезда»], 1929.
- Снегирев И. М.* О начале и распространении лютеранских и реформатских церквей в Москве. М., 1862. 23 с.
- Стоглав // Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М.: «Юридическая литература», 1985. Т. 2. С. 253–403. 517 с.
- Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. СПб.: Наука, 1997. Т. 4. С. 26–118. 687 с.
- Цветаев Д.* Из истории иностранных исповеданий в России в XVI–XVII веках. СПб., 1886. 462 с.
- Цветаев Д.* Литературная борьба с протестантизмом в Московском государстве. М., 1887. 178 с.

Научная литература

- Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М.: Изд-во Московского ун-ва, 1986. 205 с.
- Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб.: Дмитрий Буланин, 2001. 467 с.
- Греков Б. Д.* Киевская Русь. М.: Государственное издательство политической литературы, 1953. 566 с.
- Гущин В. Р.* Афины на пути к демократии. VIII–V века до н. э. М.: Издательский дом высшей школы экономики, 2025. 456 с.
- Дамаскин (Орловский), архимандрит.* Слава и трагедия русской агиографии. Причисление

- к лику святых в Русской Православной Церкви: история и современность. М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2018. 526 с.
- Кириченко О. В. Идейнность и идейные формы. СПб.: Алетея, 2024. 784 с.
- Клосс Б. М. Монашество в эпоху образования централизованного государства // Монашество и монастыри в России. XI–XII века: Исторические очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. Изд. Институт российской истории. М.: Наука, 2002. 346 с.
- Лаушкин А. В. Русь и соседи: история этноконфессиональных представлений в древнерусской книжности XI–XIII вв. Изд. Университета Пожарского. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2019. 304 с.
- Ложкина Н. А. Преподобный Сергей Радонежский и эпоха православного Возрождения XIV — первой половины XV века. СПб.: «ЭКО-ВЕКТОР», 2017. 159 с.
- Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995–1996. В 7-и томах.
- Марен Э. Монахи Константинополя III–IX вв. Жизнь за стенами святых обителей столицы Византии. М.: Центрполиграф, 2022. Пер. с фр. 415 с.
- Мельников С. А., Колодникова Л. П., Бушуева Т. С. Историческая преемственность традиций российской цивилизации: знаменательные даты, исследования и новые документы. М.: Издательство «Прометей», 2013. 427 с.
- Покровский Н. Н. Христианская традиция в российской и сибирской истории // Филолог. 2001. № 2. С. 6–21.
- Русские (серия «Народы и культуры») / Отв. ред.: В. А. Александров, И. В. Власова, Н. С. Полищук. М.: Наука, 1999. 828 с.
- Русские арктические старожилы. Генезис, идентичность, хозяйственный уклад. Сб. научных статей / Отв. ред. С. Е. Никитина. М.: Наука, 2023. 344 с.
- Смолич И. К. Русское монашество. 988–1917. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1999. 607 с.
- Старовойтов В. В. Становление и развитие демократии и личности в Древней Греции. М.: Канон РООИ «Реабилитация», 2026. 208 с.
- Ужанков А. Н. «Слово о полку Игореве» и его эпоха. М.: НИЦ «Академика», 2015. 512 с.

References

- Aleksandrov, V. A., I. V. Vlasova, and N. S. Polishchuk (eds.). 1999. *Russkie* [Russians]. Moscow: Nauka. 828 p.
- Borisov, N. S. 1986. *Russkaia tserkov' v politicheskoi bor'be XIV–XV vekov* [The Russian Church in the Political Struggle of the 14th–15th Centuries]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 205 p.
- Damaskin (Orlovskii), Archimandrite. 2018. *Slava i tragediia russkoi agiografii. Prichislenie k liku sviatykh v Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi: istoriia i sovremennost'* [The Glory and Tragedy of Russian Hagiography. Canonization of Saints in the Russian Orthodox Church: History and Modernity]. Moscow: Regional'nyi obshchestvennyi fond «Pamiat' muchenikov i ispovednikov Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi». 526 p.
- Gordienko, E. A. 2001. *Novgorod v XVI veke i ego dukhovnaia zhizn'* [Novgorod in the 16th Century and Its Spiritual Life]. Saint Petersburg: Dimitrii Bulanin. 467 p.
- Grekov, B. D. 1953. *Kievskaiia Rus'* [Kievan Rus']. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoi literatury. 566 p.
- Gushchin, V. R. 2025. *Afny na puti k demokratii. VIII–V veka do n.e.* [Athens on the Path to Democracy. 8th–5th Centuries BC]. Moscow: Izdatel'skii dom vysshei shkoly ekonomiki. 456 p.
- Kirichenko, O. V. 2024. *Ideinost' i ideinye formy* [Ideology and Ideological Forms]. Saint Petersburg: Aleteia. 784 p.

- Kloss, B. M. 2002. Monashestvo v epokhu obrazovaniia tsentralizovannogo gosudarstva [Monasticism in the Era of the Formation of the Centralized State]. In *Monashestvo i monastyri v Rossii. XI–XII veka: Istoricheskie ocherki* [Monasticism and Monasteries in Russia. 11th–12th Centuries: Historical Essays], ed. by N. V. Sinitsyna. Moscow: Nauka. 346 p.
- Laushkin, A. V. 2019. *Rus' i sosedi: istoriia etnokonfessional'nykh predstavlenii v drevnerusskoi knizhnosti XI–XIII vekov* [Rus and Its Neighbors: The History of Ethnoconfessional Concepts in Old Russian Literature of the 11th–13th Centuries]. Moscow: Russkii fond sodeistviia obrazovaniu i nauke (Pozharskii University Press). 304 p.
- Lozhkina, N. A. 2017. *Prepodobnyi Sergii Radonezhskii i epokha pravoslavnogo Vozrozhdeniia XIV — pervoi poloviny XV veka* [St. Sergius of Radonezh and the Era of the Orthodox Renaissance of the 14th — First Half of the 15th Centuries]. Saint Petersburg: «EKO-VEKTOR». 159 p.
- Makarii (Bulgakov), Metropolitan of Moscow and Kolomna. 1995–1996. *Istoriia Russkoi Tserkvi* [History of the Russian Church]. In 7 vols. Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja.
- Maren, E. 2022. *Monakhi Konstantinopolia III–IX vv. Zhizn' za stenami sviatykh obitelei stolitsy Vizantii* [The Monks of Constantinople of the 3rd–9th Centuries. Life Beyond the Walls of the Holy Monasteries of the Byzantine Capital]. Moscow: Tsentrpoligraf. 415 p.
- Melnikov, S. A., L. P. Kolodnikova, and T. S. Bushueva. 2013. *Istoricheskaiia preemstvennost' traditsii rossiiskoi tsivilizatsii: znamenatel'nye daty, issledovaniia i novye dokumenty* [Historical Continuity of the Traditions of Russian Civilization: Significant Dates, Research and New Documents]. Moscow: Izdatel'stvo «Prometei». 427 p.
- Nikitina, S. E. (ed.). 2023. *Russkie arkticheskie starozhily. Genezis, identichnost', khoziaistvennyi uklad* [Russian Arctic Old-Timers: Genesis, Identity, and Economic Structure]. Moscow: Nauka. 344 p.
- Pokrovskii, N. N. 2001. Khristianskaia traditsiia v rossiiskoi i sibirskoi istorii [Christian Tradition in Russian and Siberian History]. *Filolog* 2: 6–21.
- Smolich, I. K. 1999. *Russkoe monashestvo. 988–1917* [Russian Monasticism. 988–1917]. Moscow: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia». 607 p.
- Starovoitov, V. V. 2026. *Stanovlenie i razvitie demokratii i lichnosti v Drevnei Gretsii* [The Formation and Development of Democracy and the Individual in Ancient Greece]. Moscow: Kanon ROOI «Reabilitatsiya». 208 p.
- Uzhankov, A. N. 2015. *«Slovo o polku Igoreve» i ego epokha* [«The Tale of Igor's Campaign» and Its Era]. Moscow: NITs «Akademika». 512 p.

© Е. В. Грязнова, Н. Н. Попов

ПРАВОСЛАВНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ И РОЛЬ РПЦ В РЕАЛИЗАЦИИ ЕЕ ОСНОВНЫХ ПРИНЦИПОВ В ПРЕОДОЛЕНИИ ДУХОВНОГО КРИЗИСА

Православная антропология сегодня позиционируется как учение православной церкви о человеке и его природе. Ее положения и принципы, разрабатываемые в богословии, не всегда принимаются светской наукой. Однако, изучение скрытых возможностей человека, которые определяют его духовную сущность и для самой науки остаются не до конца изучены. Русская православная церковь не только развивает теоретические положения православной антропологии, но и на практике претворяет их в жизнь. Россия — это самобытная цивилизация, имеющая исторически формируемую православную основу. В современных условиях ее идеология должна строиться на единстве национальных интересов. В такие сложные времена, которые сегодня переживает Россия религиозные организации оказываются наиболее устойчивыми. Они позиционируются как институты, консолидирующие людей на основе традиционных ценностей. Особенно важна их деятельность в укреплении культурной обстановки, образовательная и благотворительная деятельность, социальное партнерство практически во всей социальной сфере. Обеспечение духовной безопасности российского общества возможно на основе сохранения православной традиции и формирования нового мировоззренческого проекта для России. Эти задачи и определили цель данной статьи — изучение позитивного опыта деятельности РПЦ в поисках путей преодоления Россией духовного кризиса на основе принципов православной антропологии.

Ключевые слова: православная антропология, русская православная церковь, духовный кризис, духовность

Ссылка при цитировании: Грязнова Е. В., Попов Н. Н. Православная антропология и роль РПЦ в реализации ее основных принципов в преодолении духовного кризиса // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 123–136.

Грязнова Елена Владимировна — д. ф. н., профессор кафедры философии и теологии, НГПУ им. К. Минина (Российская Федерация, 603005 Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1). Эл. почта: egik37@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-2602>

Попов Николай Николаевич — магистр теологии, настоятель Храма Усекновение главы Иоанна Предтечи села Новогуслево (Российская Федерация, 141930 Московская область, городской округ Талдомский, с. Новогуслево, ул. Полевая 2А). Эл. почта: Nik.Nik247@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-7366-952X>

UDC: 39+2

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/123-136

Original article

© *Elena Gryaznova, and Nikolay Popov*

ORTHODOX ANTHROPOLOGY AND THE ROLE OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN OVERCOMING THE SPIRITUAL CRISIS

Orthodox anthropology today is positioned as the teaching of the Orthodox Church about man and his nature. Its provisions and principles, developed in theology, are not always accepted by secular science. However, human hidden abilities, which determine one's spiritual essence, remain not fully understood by science itself. The Russian Orthodox Church not only develops the theoretical principles of Orthodox anthropology, but also implements them in practice. Russia is an original civilization with a historically formed Orthodox basis. In modern conditions, its ideology should be based on the unity of national interests. In such difficult times that Russia is going through today, religious organizations are proving to be the most resilient. They are positioned as institutions that consolidate people based on traditional values. Their activities in strengthening the cultural environment, educational and charitable activities, and social partnership in almost the entire social sphere are especially important. Ensuring the spiritual security of Russian society is possible on the basis of preserving the Orthodox tradition and forming a new ideological project for Russia. The purpose of this article is to study the positive experience of the Russian Orthodox Church in the search for ways to overcome Russia's spiritual crisis based on the principles of Orthodox anthropology.

Keywords: *Orthodox anthropology, Russian Orthodox Church, spiritual crisis, spirituality*

Authors Info: **Gryaznova, Elena V.** — Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: egik37@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-2602>

Popov, Nikolay N. — Master of Theology, Rector of the Church of the Beheading of the Head of John the Baptist, Novoguslevo village (Moscow Region, Taldom city district, Novoguslevo village, Russian Federation). Nik.Nik247@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0004-7366-952X>

For citation: Gryaznova, E. V., and N. N. Popov. 2026. Orthodox Anthropology and the Role of the Russian Orthodox Church in Overcoming the Spiritual Crisis. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 123–136.

Введение

Преодоление духовного кризиса в стране — сложный и многогранный процесс. Он затрагивает не только духовную сферу жизни общества, но и все области и виды деятельности. Россия занимает особое место в развитии православной культуры и ее традиций. Изначальное положение о том, что русская культура есть культура духа сохранилось и сегодня. Однако многие традиции православия под воздействием

геополитических факторов в истории России подверглись трансформации. Православную традицию как основу отечественной культуры исследует практически весь спектр социально-гуманитарного знания, включая и православную антропологию.

В рамках этого направления антропологического знания православная традиция рассматривается не только как основа формирования личности человека, но и как каноны церковной деятельности. Современные антропологические подходы раскрывают православную традицию и в более широком смысле как предание, творчески переосмысленное в условиях современной культуры. Проведенное исследование православной традиции как категории православной антропологии показало, что она трактуется с опорой на патристический метод, включая при этом богословское творчество. Наиболее перспективным подходом в понимании православной традиции, по мнению Л. Е. Шапошникова является новаторство, которое сохраняя верность преданию, раскрывает его в динамике, связывая прошлое, настоящее и будущее с учетом социокультурных изменений (*Шапошников 2014*).

Принципы православной антропологии сегодня лежат в основе деятельности современной русской православной церкви (РПЦ). В современных сложных геополитических условиях возникает необходимость поиска и разработки путей выхода России из духовного кризиса, выбора ею собственного цивилизационного пути развития. РПЦ сегодня — это достаточно сложный социальный и религиозный институт, существующий не обособленно, а в соработничестве с государством и гражданским обществом. Развивая учение о человеке на основе богатого богословского опыта, церковь реализует на практике принципы православной антропологии, направленные на сохранение духовной сущности человека и общества. Ее деятельность достаточно многогранна и требует научного осмысления для обобщения позитивного опыта в поисках путей преодоления духовного кризиса в стране. Эти задачи и определили цель данной статьи — изучение позитивного опыта деятельности РПЦ в поисках путей преодоления Россией духовного кризиса на основе принципов православной антропологии.

Православная антропология как учение о человеке

Современная наука имеет богатейший спектр представлений, позиций, дискурсов о православной антропологии как науке, ее предметном поле и решаемых проблемах. В данном разделе статьи дадим краткое обобщение основных положений современных научных публикаций о специфике православного учения о человеке.

В большинстве работ, посвященных раскрытию понятия «православная антропология», она понимается как учение о человеке в церковной науке, которое формируется на основе священных текстов. Наши современники в рамках данной дисциплины исследуют как труды знаменитых богословов, так и решения церковных соборов, в которых отражены антропологические проблемы: понятие личности, свободы, воли, природы человека и др. (*Чурсанов 2023*).

Если следовать логике данного учения, то человек — это творение Бога. Путь человека к «образу и подобию» Бога лежит через обожение, идеалом чего и является Иисус Христос. Согласно изложенной истории о пути человека, он совершил грехопадение. В результате изменилась сама человеческая сущность, теперь она стала подвергаться пагубным страстям, что привело к утрате изначального подобия Богу. Все, что осталось для человека — это образ Божий. В богословии есть понимание

ипостаси — сверхприродной личности. Это то состояние человеческой сущности, которое служит идеалом, к которому должен стремиться человек, и Бог призывает его к этому, т. е. к спасению (Касатиков 2024).

В современной научной литературе существует и несколько иная позиция относительно положений православной антропологии (Ковальска-Стус 2025). «...В традиционалистской православной антропологии личность предстает как абстрактная, надсоциальная структура, являющаяся сущностным отражением своего творца. Модернистский подход состоит в разработке концепции пневматологии, центральное место в которой занимает учение о сердце как органе богопознания — кардиоцентризм, а также в стремлении учесть социальные детерминанты бытия личности» (Рашковская 2020: 67).

В научном дискурсе существует и позиция, согласно которой православная антропология не имеет научного статуса: «Современная православная антропология в качестве цельной системы отсутствует... Святоотеческая антропология, базирующаяся на античной науке и разработанная в первую очередь применительно к аскетике и монашеским практикам, с трудом применима к нуждам современного человека и мира» (Дунаев 2022: 64).

Православная антропология раскрывает как саму человеческую сущность, так и ее явления. При этом исследователи обращаются к проблемам взаимосвязи православной антропологии с научным знанием (Costache 2020; Павлов 2022). К сущностным свойствам человеческой ипостаси относят, например, волю и разум. Эти качества человека изучались с древних времен богословами, философами, затем и учеными, представителями различных наук. Заложенные изначально теоретические основы понимания человеческого разума в некотором смысле сохранились и дошли до наших дней. Так, например, способность мыслить логически по мнению А. Бергсона сформировалась в результате приспособления человека к природе, т. е. к миру материального. Основные законы логики основаны на взаимодействии человека с осязаемыми вещами (Бергсон 2023). Эти законы не распространяются на мир идеального, на духовную сущность. Особое значение данные вопросы приобретают сегодня в эпоху формирования нового вида культуры и человека — «цифрового» (Грязнова 2021; Грязнова 2024; Грязнова 2025).

Для ученых до сих пор остается загадкой факт того, что человек действует не только согласно законам природы, но и руководствуется некими иными установками, которые остаются пока непостижимыми для науки. Его свобода действия ограничивается не только внешними обстоятельствами, которые очевидны, но и чем-то еще, неосознанным, но принимаемым как данность. Человеческий разум наделен некими свойствами, благодаря которым он не просто слепо действует согласно сложившимся обстоятельствам, а пытается понять причину этих обстоятельств. Вероятно, в силу этих качеств, которые присущи только человеку, он испокон веков задает себе вопросы о том, с чего начинается наш мир, как он устроен, почему существуют законы природы, кто их задал и т. д. Философия — это наука «почемучек». Философская антропология, христианская антропология и различные науки о человеке ставят перед собой задачи поиска ответов на эти и многие другие вопросы о тайнах сущности человека, его психики, разума, мышления, интуиции, эвристики, определяющие его деятельность согласно законам, которые постигаются рационально и те, которые остаются до сих пор загадкой.

В поисках ответов на эти и многие другие вопросы православная антропология продолжает изучать сущность человека, его ипостасные качества (Ермишин 2023). Исследователи подчеркивает ее взаимосвязь с психологией, что позволяет формировать интегральный взгляд на тайны человеческой психики (Narinskaya 2023). Несмотря на современный прогресс когнитивных, психологических наук, систем искусственного интеллекта, мозг и внутренний мир человека до сих пор остаются, пожалуй, самыми загадочными явлениями для исследователей.

Тем не менее, полученные результаты в рамках православной антропологии помогают понять причины возникновения многих социально-антропологических проблем, включая и формирование духовного кризиса как на уровне отдельно взятой личности, так и общества. В поисках решения антропо-социальных проблем, которые сегодня имеют место в современном обществе важную роль играет Русская Православная Церковь (Конюшкова 2024). По мнению современных богословов, основной причиной возникновения сегодня антропологических проблем является отсутствие в научной картине мира знаний о человеке, которые накоплены в рамках богословских наук (Леонов 2013).

Современная наука о человеке все чаще рассматривает его сущность через понятия исключительности, самодостаточности, независимости, способного противостоять силам природы и быть творцом, создателем своего мира и мира вокруг себя. Православная антропология в этом смысле развивает положение о том, что личность человека не является исключительно таковой, она развивается в сотворчестве с Богом и другими личностями. Церковь как современный религиозный и социальный институт на практике доказывает правомерность данных утверждений, следуя принципам православной антропологии, претворяя их в жизнь.

РПЦ в решении антропологических проблем современности

По мнению С. Н. Булгакова духовный кризис наступает вслед за политическим (Булгаков 1992). Нам думается, что правильнее было бы сказать, что эти явления связаны диалектически, практически невозможно определить, что первично, а что вторично. Этот процесс динамичен и оба явления порождают противоречия, вызывая ряд проблем, несвоевременное или неправильное решение которых рано или поздно приводит к кризисной ситуации. Православная антропология в этом плане опирается на результаты исследований, полученных в рамках философского, социально-философского знания, а также такого направления антропологии как социальная антропология. В. В. Шмаков, изучая труды С. Л. Франка, отмечает, что согласно его концепции: «... только лишь в Церкви, как в богочеловеческом и соборном «мы»-единстве, возможно проявление индивидуальности в человеке, конституирование его личности» (Шмаков 2016: 169).

Одной из проблем, с которыми сталкивается РПЦ — это существование определенных противоречий с политикой государства. Процессы модернизации и реформ, проводимые властью, не всегда одобрялись церковью. Церковь в данном вопросе в определенной степени консервативна. Ее представители считают, что реформы Петра привели к отказу от русской системы ценностей, Россия в некотором роде стала тяготеть к западной идеологии, теряя свою самодостаточность, что является платой за модернизацию. В данном высказывании неправильно видеть призыв к возвраще-

нию к временам до Петра I. Вернее будет понимать, что церковь отстаивает позицию скорее диалектическую, говорящую о том, что необходимо сохранить положительный, ценный опыт в условиях любой модернизации, а не искоренять все без разбора, не предвидя возможных и негативных последствий от принимаемых решений.

РПЦ в принимаемых документах отстаивает позицию сохранения ядра системы духовно-нравственных ценностей, которые изучает православная антропология. Они ни в коем случае не противоречат системе ценностей светского общества, а скорее совпадают. Иное дело, когда речь идет о трактовке тех или иных фундаментальных положений. С позиции православной антропологии и светской науки имеется разное понимание. Например, понятие «свобода как Божий дар» объясняется в православной антропологии как свобода, данная человеку для того, чтобы осмысленно и осознанно идти к Богу. В научном осмыслении данная категория как ценность человеческого бытия имеет несколько значений: результат исторической борьбы за право выбора, достоинство человечества, данное ему по природе, категория права, определяющая принцип формального равенства, снятая неопределенность и т. д. Жертвенность также понимается по-разному. Например, для светского человека она отождествляется с исполнением гражданского долга в определенных обстоятельствах. Жертвенность, послушание, смирение в ином контексте даются в православной антропологии. Порой призыв к данным добродетелям со стороны РПЦ звучит как призыв отказаться от борьбы. Действительно, в эпоху реформ, борьбы с коррупцией, преступностью от гражданина требуются иные качества, а именно такие как активная гражданская позиция, инициатива, смелость и др. Однако при более глубоком осмыслении этих категорий становится понятно, что православная антропология учит принимать взвешенные решения, напрасные жертвы не принесут пользы, не спасут мир. К высоко нравственным поступкам человек должен быть готов, т. е. мотивация жертвенности должна быть правильной и осознанной. «Русская православная церковь “считает очевидным благом свободную и добровольную общественную деятельность, направленную на праведное и достойное устройство жизни, на свидетельство о своей вере делами, на помощь и служение ближнему — во исполнение заповеди Божией”» (Кугай 2021: 223).

Изучение и анализ аксиологических позиций светской науки, богословской мысли и церковной практики показывает, что православные ценности являются идейным ядром современной модернизации России, а Основы социальной концепции РПЦ направлены на практическую деятельность в деле духовного ее возрождения.

В современной России РПЦ последовательно выстраивает отношения с государством, институтами гражданского общества на правах партнерства. Церковь имеет возможность вести диалог с властью, выступать с собственными инициативами. Отношения церкви и государства закреплены на законодательном уровне, а православие определено как культурно-образующая религия. Особо важным следует отметить тот факт, что РПЦ получила возможность заключать соглашения о сотрудничестве с органами власти различного уровня, организациями. Это позволяет РПЦ участвовать в таких направлениях деятельности как наука, образование, социальная работа, просвещение, туризм, социальное управление и т. п.

Например, дискуссионным на протяжении многих лет является вопрос о введении в школах предмета «Основы православной культуры». Обе стороны (религиозные и светские социальные институты) оказались неготовыми к разработке его содержания, отвечающего требованиям современной культуры, социально-политической обста-

новке в стране и мире. Не решенным остается и вопрос о введении в воинских частях, подразделениях правоохранительных органов (там, где есть такая необходимость) института военных священников. Остаются не до конца урегулированными и партнерские отношения церкви и государства в рамках социальной работы.

В принимаемых РПЦ документах, церковь высказывает заявку на участие в экспертизе правовых актов, законов, действий государства с целью предотвращения принятия несправедливых решений, нарушающих права и достоинства человека. Таким образом, церковь претендует на роль контролера деятельности государственной власти и гражданского общества. Однако проблема заключается в том, что необходимо создавать единые органы контроля в избежание конфликтов между различными субъектами социального управления.

Особое внимание в документах и уставах церкви уделяется труду, экономическим отношениям, ведению хозяйства. Православная антропология на основе православной традиции объясняет, что мотивация к труду должна складываться не только из необходимости прокормить себя, но и из потребности помочь тем, кто нуждается, по различным обстоятельствам попал в трудную ситуацию, не позволяющую себя обеспечить. Только такой подход к труду и экономике определяет направление духовного обновления общества: «Духовное благополучие и самосохранение общества возможны лишь в том случае, если обеспечение жизни, здоровья и минимального благосостояния всех граждан считается безусловным приоритетом при распределении материальных средств» (Основы социальной 2000). Изменение экономических отношений требует разработки новых экономических учений на основе базовых принципов православной антропологии.

По инициативе патриарха Кирилла был создан совет по культуре, деятельность которого направлена на широкий диалог с общественностью и властью по многим проблемам и в хозяйственно-экономических вопросах в том числе. Церковь занимает последовательную позицию по целому спектру вопросов, особенно касающихся сохранению православной традиции и к ее обращению в противостоянии общества экономическим порокам. Многие вопросы, решаемые государством и обществом, требуют обращения к православной антропологии, когда роль РПЦ в социально-экономической деятельности сложно переоценить. Примером могут служить обсуждение проблем, связанных с развитием культурно-исторического наследия, развития религиозного туризма и паломничества, финансово-хозяйственной деятельности РПЦ, ее роли в экономическом развитии России, биотехнологий, экологических вопросов и др. (Старцев 2022). При этом следует отметить, что в современных условиях церковь способна решать и такие вопросы, которые ранее не входили в круг ее проблем. Это связано и с тем фактом, что задача представителей религиозных организаций, богословов и теологов сегодня заключается адекватно современной ситуации интерпретировать положения православной антропологии в экономических вопросах.

Секуляризация, охватившая и страны Европы, и США имеет место и в России. Воцерковленность в России не отличается высокими показателями. Результаты социально-антропологического исследования жизненных стратегий современной российской молодежи показывают, что первостепенной значимостью для формирования патриотических чувств у современной молодежи являются научные открытия, культурные и спортивные события в стране (Мартынова 2023). Это связано с высокотехнологичным укладом современной жизни, где приобщение к церковной практике широкого круга населения в принципе невозможно.

Современная русская православная церковь, ее руководители и представители понимают это и разрабатывают современные механизмы преодоления духовного кризиса в России, основанные на тесном и добровольном сотрудничестве трех основных субъектов социального управления: гражданское общество, государство и церковь. В выработке такой стратегии Русская Православная Церковь сталкивается с целым спектром проблем и противоречий, которая она не может решить единолично, но ей под силу участие в выработке путей выхода из духовного кризиса, который сегодня имеет место в России.

Одно из направлений духовного обновления общества РПЦ — это просветительская и образовательная деятельность. Сегодня она реализуется не только на базе религиозных организаций, но и светских, а также в современном цифровом образовательном пространстве (*Smirnova et al. 2025; Катушенко, Ариффулина 2025*). Представители церкви разрабатывает различные проекты, охватывающие как верующих граждан, так и людей невоцерковленных, представителей различных социальных групп, профессий и т. д. Достаточно широко развито дополнительное духовное образование, которое реализуется на базе приходов, образовательных светских и религиозных учреждений, направленное на реализацию духовного воспитания и образования в рамках православной традиции.

Особое внимание уделяется РПЦ подготовке кадров для пастырского служения: «Вместе с тем современные условия ставят перед российским православием целый комплекс вызовов, и одна из проблем — это острая нехватка священнослужителей» (*Беговатов 2022*). Современный священник должен иметь высокую квалификацию, требующую знаний не только религиозной практики, но и психологической, педагогической, юридической подготовки, чтобы квалифицированно помогать нуждающимся словом и делом. В данном направлении государство оказывает помощь и содействие РПЦ. В частности, во многих светских вузах открыты теологические факультеты и кафедры. На базе светского вуза священнослужители могут получить специальность теолога, позволяющую в дальнейшем не только служить в религиозных организациях, но и работать в образовательных учреждениях, органах власти, сфере культуры и т. д. Кроме того, в современных условиях духовные образовательные учреждения имеют возможность получить государственную аккредитацию, позволяющую готовить и научные кадры на всех уровнях образования, включая подготовку в аспирантуре и докторантуре. Основными проблемами в данном направлении остаются вопросы, связанные с трудоустройством теолога в организации гражданского общества и государства. С одной стороны, РПЦ вырабатывает стратегию подготовки кадров, основная задача которых — духовное оздоровление всех сфер деятельности гражданского общества. С другой стороны, выпускники теологических факультетов сталкиваются с проблемами нехватки базового образования: педагогического, юридического, культурологического, исторического и т. п. (*Смирнов 2021*). Однако существует определенная инерция, недопонимание со стороны государства и церкви необходимости более активной интеграции светского и религиозного образования на базе светских вузов, способных решить данные проблемы в подготовке кадров. Со стороны епархиальных управлений делается акцент в подготовке кадров на базе духовных образовательных учреждений, нежели светских. До сих пор сохраняется определенное противостояние, конкуренция между светским и духовным образованием (*Шишкин 2021*).

Важнейшую роль выполняет церковь в работе с молодежью. Она ведет данную деятельность в тесном сотрудничестве с научными институтами, образовательными организациями и учреждениями культуры. «В «Концепции миссионерской деятельности Русской православной Церкви» сформулированы рекомендации по организации специализированной помощи молодым людям, попавшим в трудную жизненную ситуацию — это телефонная служба доверия, частные личные беседы, интернет-форумы с возможностью задать вопросы священникам, консультации православных психологов» (Верюхно 2021). При этом церковь не только оказывает помощь молодым людям, но и активно привлекает их к волонтерской работе, социальной работе и т. д., воспитывая в молодом поколении духовные качества, направленные на развитие мотивации жизни в согласии с окружающим миром. Одной из существенных проблем в данном направлении является низкая мотивация современной молодежи к приобщению к православным традициям. «К сожалению, на практике большинство молодых людей идет в храм «заодно» с родителями, бабушками, друзьями, потому что «это круто», «это модно» или чтобы «сделать селфи» (Задорожная, Болдырева 2020).

В процессе катехизации РПЦ оказывает положительное влияние на духовно-нравственное преобразование общества. Одним из важнейших направлений оказывается сфера культуры, в рамках которой искусство во всех его проявлениях есть носитель духовных ценностей. В современном обществе само искусство приобретает антигуманный, нехристианский характер, отмечает Патриарх Кирилл (Слово Святейшего 2010). Церковь ведет активную работу в направлении адаптации православной традиции к условиям современной культуры, разрабатывая и внедряя программы и проекты культурной деятельности.

Заключение

Изучение основных принципов православной антропологии показало, что работы в ее рамках направлены на изучение феномена духовности, роли Русской Православной Церкви в сохранении православной традиции и развитии на ее основе государства и гражданского общества в России на протяжении всей истории нашей страны. Светская наука интерпретирует духовность с точки зрения аксиологии, как добровольный выбор человеком тех общественных идеалов и ценностей, которые он считает для себя приемлемым в жизнедеятельности. В философско-религиозной литературе духовность понимается как нематериальная субстанция, как высокий уровень культуры поступков, чувств и мыслей, как сопряжение души с духом. В православно-антропологической литературе духовность раскрывается как Божественная сущность человека, святость, сакральность человеческого бытия в Боге. Православная духовность — это путь к Богу и определяется степенью Богоподобия.

В свою очередь понятие «духовный кризис» с научной точки зрения определяется как готовность всей культуры, духовной сферы общества к переходу на новый уровень развития. Разрешается такой кризис путем преодоления противоречий, возникающих между старым и новым состоянием культуры, идеологии, мировоззрения, религии, науки и др. элементов духовной жизни общества. В православной антропологии преодоление духовного кризиса — это обновление, переход к высшему духовному состоянию, к обожению и смирению. Важнейшую роль в преодолении такого кризиса в обществе играет церковь как хранитель и транслятор традиции.

Роль Русской православной церкви в духовном возрождении России через преодоление духовного кризиса проявляется в том, что она способствует осознанию государственной властью и гражданским обществом важности развития экономики, культуры и социально-политической сферы как единой системы, на основе единства политики и нравственности, народа и власти, межнационального и державного единства. РПЦ в современной России является социальным и духовным институтом общества, авторитет которого достаточно высок. Она принимает участие в решении общенациональных проблем, в строительстве социально-правового государства и гражданского общества. РПЦ создает и реализует культурные, образовательные, социальные проекты на основе принципов православной антропологии, формируя духовный ориентир как для каждого человека, так и общества в целом направленного на преодоление духовного кризиса в России.

РПЦ является активным союзником и партнером современного государства в социальной работе, воспитании подрастающего поколения, сохранении национального достояния как своеобразия отечественной культуры. РПЦ предлагает сценарий духовного возрождения России на основе духовных традиций народа, минимизации негативных последствий модернизации.

Основными проблемами, с которыми сталкивается РПЦ в реализации стратегии духовного возрождения России это: слабая разработанность законодательной базы, регулирующей партнерские отношения в деятельности между церковью, государством и гражданским обществом; отсутствие единых органов контроля такого сотрудничества; недостаточный уровень адаптации основ православной традиции к условиям современной культуры российского общества; проблемы интеграции светского и духовного образования в деле подготовки кадров богословской и теологической подготовки; низкая мотивация современного молодого поколения к ценностям православной культуры.

Православная антропология как учение о человеке, раскрывает основную роль православной традиции в духовном возрождении России, которая заключается в формировании национальной идеи на новом уровне цивилизационного развития современного российского общества. При этом духовное возрождение — это движение в сторону нравственного самосовершенствования, стремление к идеалам православной традиции, воплощение ее в государственной и общественной деятельности.

Изучение специфики проявления системного кризиса в России на современном этапе показало, что его причинами является трансформация в переходный период от тоталитарного общества к построению правового государства культурного ядра русской национальной культуры, в основании которого лежат истины православной традиции. Современный духовный кризис способствовал появлению новых рисков и угроз духовной сферы общества: формирование идеологии потребления, дегуманизация и деидеологизация общества, активизация деструктивных социальных и культурных тенденций, существование угрозы духовной безопасности человека.

РПЦ, сохраняя традицию, в самые тяжелые для России времена становилась мишенью для тех, кто желал уничтожить национальную идею, при этом сама традиция оставалась в культуре народа. Православная традиция в духовном возрождении России дает обоснование принципов интеграции и сотрудничества церкви, государственной власти и гражданского общества по вопросам развития национальной идеи, сохранения целостности российского государства, поддержание традиций, направленных на духовно-нравственное воспитание молодежи, на сохранение целост-

ности и самобытности российской цивилизации на основе идей соборности, патриотизма, милосердия и благотворительности. Духовное возрождение России возможно на основе диалектически связанных социально-антропологических составляющих: подъем экономики, единое демократическое государство, высокие духовные и нравственные ценности, ядром которых является православная традиция.

Источники и материалы

Основы социальной 2000 — Основы социальной концепции РПЦ // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. 2000. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

Слово Святейшего 2010 — Слово Святейшего Патриарха Кирилла на первом заседании Координационного комитета по поддержке социальных, образовательных, информационных, культурных и иных инициатив под эгидой Русской Православной церкви // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. 1.10.2010. <https://www.patriarchia.ru/db/text/1331764.html>

Научная литература

Беговатов Д. А. К вопросу о кадровом обеспечении современного клира: анализ некоторых проблем на основе Устава Русской Православной Церкви // Теологический вестник Смоленской православной духовной семинарии. 2022. № 2(15). С. 87–98.

Бергсон А. Творческая эволюция; перевод с французского В. Флеровой. М.: АСТ, 2023. 413 с.

Булгаков С. Н. Героизм и подвижничество. М.: Русская книга, 1992. 525 с.

Варюхно А. В. Молодежь как объект и субъект социальной работы Русской православной Церкви // Проектное управление социально-экономическим развитием региона: Материалы Всероссийской научно-практической конференции, Липецк, 28 апреля 2021 года / Отв. ред. А. В. Богомолова, Ю. Ф. Колесникова. Липецк: Липецкий государственный педагогический университет имени П. П. Семенова-Тян-Шанского, 2021. С. 20–23. https://www.elibrary.ru/download/elibrary_47504104_49767434.pdf

Грязнова Е. В. Субстратный подход в исследовании цифровой культуры // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 464. С. 68–75. <https://doi.org/10.17223/15617793/464/8>

Грязнова Е. В. Феномен цифровой культуры как предмет изучения современной науки // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 119–128. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/118-128>

Грязнова Е. В. Антропология цифрового человека: к вопросу о методологии исследования // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 173–186. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/173-186>

Дунаев А. Г. Существует ли православная антропология? // Вестник Свято-Филаретовского института. 2022. Вып. 43. С. 44–82. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_44

Ермишин О. Т. Образ человека и антропология в философии русского зарубежья XX века // Философские науки. 2023. Т. 66. № 3. С. 63–81. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2022-66-3-63-81>

Задорожная Т. М., Болдырева И. И. Проблема взаимоотношений молодежи и Церкви в современной России // Молодежный инновационный вестник. 2020. Т. 9. № 1. С. 55–56.

Касатиков А. Православная антропология в сравнении с иными представлениями о человеке // Хризостом. 2024. № 1(9). С. 11–28. <https://doi.org/10.24412/2782-3253-2024-1-11-28>

Катушенко О. А., Арифулина Р. У. Образовательная симуляция как инструмент проектирования персональной образовательной среды будущих педагогов // Вестник Мининского университета. 2025. Т. 13. № 1(50). <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2025-13-1-4>

Ковальска-Стус Х. Модернизм в русском православии. Проблема антропологии // Российский журнал истории Церкви. 2025. Т. 6. № 1. С. 39–50. <https://doi.org/10.15829/2686-973X-2025-179>

Конюшкова И. А. Отражение проблем православной антропологии в культурно-просветительской деятельности Русской православной церкви на рубеже XX–XXI веков // Православное учение о человеке как основа духовного становления личности. Куремяз: Б. и., 2024. С. 158–165.

- Кугай А. И. Русская православная церковь как институт гражданского общества (философско-методологический аспект) // Власть. 2021. Т. 29. № 3. С. 217–225.
- Леонов В. прот. Основы православной антропологии. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2013. 456 с.
- Мартынова М. Ю., Белова Н. А., Зыкина О. А., Кляус М. П. Общегражданские и социокультурные ценности в восприятии российской молодежи // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 102–124. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/102-124>
- Павлов А. С. Христианский физикализм: на рубежах православной антропологии и аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2022. № 6. С. 98–108. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-6-98-108>
- Рашиковская К. А. Проблема человека как объект православного богословского модернизма // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2020. № 2 (36). С. 67–77.
- Смирнов А. Теолог на современном рынке труда. Запрос на медиатора, специалиста в сфере национальных и религиозных отношений // Актуальные вопросы филологии и методики преподавания филологических дисциплин: сборник статей Национальной научной конференции (к 125-летию со дня рождения М. М. Бахтина), Кемерово, 18 декабря 2020 года. Кемерово: Кемеровский государственный университет, 2021. С. 112–117.
- Старцев К. Е., Запара Г. А., Платонов Я. М. Взгляд на проблемы биоэтики с точки зрения Русской Православной Церкви // Рефлексия. 2022. № 6. С. 72–74.
- Чурсанов С. А. Богословское понимание богообразности человека в современной православной антропологии // Гуманитарное пространство. 2023. Т. 12, № 6. С. 554–571. <https://doi.org/10.24412/2226-0773-2023-12-6-554-571>
- Шапошиников Л. Е. Понимание традиции в православном богословии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2014. № 1. С. 93–102.
- Шишкин И. Н. Проблемы современного вузовского образования в сопряжении духовного и светского // Дошкольное и начальное образование: многообразие подходов: Материалы научной конференции, Ярославль, 01–31 октября 2021 года. Том Часть 1. Ярославль: Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского, 2021. С. 181–186.
- Шмаков В. В. Идея церкви в философии и социальной антропологии С. Л. Франка // Соловьевские исследования. 2016. № 4(52). С. 163–171.
- Costache D. Orthodoxy and Science // Ecumenical Review. 2020. Vol. 72. No. 3. P. 396–408. <https://doi.org/10.1111/erev.12520>
- Narinskaya E. Theology, Anthropology and Practice of Mental Health and Wellbeing: Holistic Approach of Orthodox Christian Experience // Theology: Theory and Practice. 2023. Vol. 2. No. 1. P. 5–26. <https://doi.org/10.24412/2949-3951-2023-0010>
- Smirnova Zh. V., Cherney O. T., Kutepova L. I. [et al.]. Digital Innovations in Education for Training Human Resources in Society // Lifelong Learning in Central Asia: Relevance of the Fourth Industrial Revolution, ed. by E. G. Popkova. Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd, 2025. P. 123–131. https://doi.org/10.1007/978-981-96-1941-2_12

References

- Begovatov, D. A. 2022. K voprosu o kadrovom obespechenii sovremennogo klira: analiz nekotorykh problem na osnove Ustava Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [On the Issue of Staffing the Modern Clergy: An Analysis of Some Problems Based on the Charter of the Russian Orthodox Church]. *Teologicheskii vestnik Smolenskoj pravoslavnoi dukhovnoi seminarii* 2(15): 87–98.
- Bergson, A. 2023. *Tvorcheskaia evoliutsiia* [Creative Evolution]. Moscow: AST. 413 p.
- Bulgakov, S. N. 1992. *Geroizm i podvizhnichestvo* [Heroism and Asceticism]. Moscow: Russkaia kniga. 525 p.

- Chursanov, S. A. 2023. Bogoslovskoe ponimanie bogoobraznosti cheloveka v sovremennoi pravoslavnoi antropologii [The Theological Understanding of Human Godliness in Modern Orthodox Anthropology]. *Gumanitarnoe prostranstvo* 12(6): 554–571. <https://doi.org/10.24412/2226-0773-2023-12-6-554-571>
- Costache, D. 2020. Orthodoxy and Science. *Ecumenical Review* 72(3): 396–408. <https://doi.org/10.1111/erev.12520>
- Dunaev, A. G. 2022. Sushchestvuet li pravoslavnaia antropologiya? [Does Orthodox Anthropology Exist?]. *Vestnik Sviato-Filaretovskogo instituta* 43: 44–82. https://doi.org/10.25803/26587599_2022_43_44
- Ermishin, O. T. 2023. Obraz cheloveka i antropologiya v filosofii russkogo zarubezh'ia XX veka [The Image of Man and Anthropology in the Philosophy of the Russian Diaspora of the 20th Century]. *Filosofskie nauki* 66(3): 63–81. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2022-66-3-63-81>
- Gryaznova, E. V. 2021. Substratnyi podkhod v issledovanii tsifrovoi kul'tury [The Substrate Approach in the Study of Digital Culture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 464: 68–75. <https://doi.org/10.17223/15617793/464/8>
- Gryaznova, E. V. 2024. Fenomen tsifrovoi kul'tury kak predmet izucheniia sovremennoi nauki [The Phenomenon of Digital Culture as a Subject of Study in Modern Science]. *Vestnik antropologii* 2: 119–128. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/118-128>
- Gryaznova, E. V. 2025. Antropologiya tsifrovogo cheloveka: k voprosu o metodologii issledovaniia [The Anthropology of a Digital Human: Research Methodology]. *Vestnik antropologii* 2: 173–186. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/173-186>
- Kasatikov, A. 2024. Pravoslavnaia antropologiya v sravnenii s inymi predstavleniiami o cheloveke [Orthodox Anthropology in Comparison with Other Conceptions of Man]. *Khrizostom* 1(9): 11–28. <https://doi.org/10.24412/2782-3253-2024-1-11-28>
- Katushenko, O. A., and R. U. Arifulina. 2025. Obrazovatel'naia simulatsiia kak instrument proektirovaniia personal'noi obrazovatel'noi sredy budushchikh pedagogov [Educational Simulation as a Tool for Designing the Personal Educational Environment of Future Teachers]. *Vestnik Mininskogo universiteta* 13(1). <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2025-13-1-4>
- Koniushkova, I. A. 2024. Otrazhenie problem pravoslavnoi antropologii v kul'turno-prosvetitel'skoi deiatel'nosti Russkoi pravoslavnoi tserkvi na rubezhe XX–XXI vekov [Reflection of Problems of Orthodox Anthropology in the Cultural and Educational Activities of the Russian Orthodox Church at the Turn of the 20th–21st Centuries]. In *Pravoslavnoe uchenie o cheloveke kak osnova dukhovnogo stanovleniia lichnosti: materialy mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 11–12 dekabria 2024 goda* [Orthodox Teaching on Man as the Foundation of Spiritual Formation of the Personality: Materials of The Scientific and Practical Conference, 11–12 December, 2024]. Kuremäe. 158–165.
- Kowalska-Stus, H. 2025. Modernizm v russkom pravoslavii. Problema antropologii [Modernism in Russian Orthodoxy. Problem of Anthropology]. *Rossiiskii zhurnal istorii Tserkvi* 6(1): 39–50. <https://doi.org/10.15829/2686-973X-2025-179>
- Kugai, A. I. 2021. Russkaia pravoslavnaia tserkov' kak institut grazhdanskogo obshchestva (filosofsko-metodologicheskii aspekt) [The Russian Orthodox Church as an Institution of Civil Society (Philosophical and Methodological Aspect)]. *Vlast'* 29(3): 217–225.
- Leonov, V., prot. 2013. *Osnovy pravoslavnoi antropologii* [Fundamentals of Orthodox Anthropology]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoi Patriarkhii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi. 456 p.
- Martynova, M. Yu., N. A. Belova, O. A. Zykina, and M. P. Klyaus. 2023. Obshchegrazhdanskie i sotsiokul'turnye tsennosti v vospriatii rossiiskoi molodezhi [National and Socio-Cultural Values in the Perception of Russian Youth]. *Vestnik antropologii* 1: 102–124. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/102-124>
- Narinskaya E. 2023. Theology, Anthropology and Practice of Mental Health and Wellbeing: Holistic Approach of Orthodox Christian Experience. *Theology: Theory and Practice* 2(1): 5–26. <https://doi.org/10.24412/2949-3951-2023-0010>

- Pavlov, A. S. 2022. Khristianskii fizikalizm: na rubezhakh pravoslavnoi antropologii i analiticheskoi filosofii soznaniia [Christian Physicalism: On the Frontiers of Orthodox Anthropology and Analytic Philosophy of Mind]. *Voprosy filosofii* 6: 98–108. <https://doi.org/10.21146/0042-8744-2022-6-98-108>
- Rashkovskaya, K. A. 2020. Problema cheloveka kak ob"ekt pravoslavnogo bogoslovskogo modernizma [The Human Problem as an Object of Orthodox Theological Modernism]. *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filosofii* 2(36): 67–77.
- Shaposhnikov, L. E. 2014. Ponimanie traditsii v pravoslavnom bogoslovii [Understanding Tradition in Orthodox Theology]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Seriya 17. Filosofii. Konfliktologiya. Kul'turologiya. Religiovedenie* 1: 93–102.
- Shishkin, I. N. 2021. Problemy sovremennogo vuzovskogo obrazovaniia v sopriazhenii dukhovnogo i svetskogo [Problems of Modern University Education in the Context of Spiritual and Secular Education]. In *Doshkol'noe i nachal'noe obrazovanie: mnogoobrazie podkhodov: Materialy nauchnoi konferentsii*, 1–31 oktiabria 2021 goda [Preschool and Primary Education: Diversity of Approaches: Proceedings of an International Conference, 1–3 October, 2021], Part 1. Yaroslavl: Yaroslavskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. K. D. Ushinskogo. 181–186.
- Shmakov, V. V. 2016. Ideia tserkvi v filosofii i sotsial'noi antropologii S. L. Franka [The Idea of the Church in the Philosophy and Social Anthropology by S. L. Frank]. *Solov'evskie issledovaniia* 4(52): 163–171.
- Smirnov, A. 2021. Teolog na sovremennom rynke truda. Zapros na mediatora, spetsialista v sfere natsional'nykh i religioznykh otnoshenii [A Theologian in the Modern Labor Market. Demand for a Mediator, a Specialist on the National and Religious Relations]. In *Aktual'nye voprosy filologii i metodiki prepodavaniia filologicheskikh distsiplin: sbornik statei Natsional'noi nauchnoi konferentsii (k 125-letiiu so dnia rozhdeniia M. M. Bakhtina), 18 dekabria 2020 goda* [Current Issues of Philology and Methods of Teaching Philological Disciplines: A Collection of Articles of the National Scientific Conference (to the 125th Anniversary of M. M. Bakhtin)]. Kemerovo: Kemerovskii gosudarstvennyi universitet. 112–117.
- Smirnova, Zh. V., O. T. Cherney, L. I. Kutepova, et al. 2025. Digital Innovations in Education for Training Human Resources in Society. In *Lifelong Learning in Central Asia: Relevance of the Fourth Industrial Revolution*, ed. by E. G. Popkova. Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd. 123–131. https://doi.org/10.1007/978-981-96-1941-2_12
- Startsev, K. E., G. A. Zapara, and Ya. M. Platonov. 2022. Vzglia na problemy bioetiki s tochki zreniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [A View on Bioethics Issues from the Perspective of the Russian Orthodox Church]. *Refleksii* 6: 72–74.
- Variukhno, A. V. 2021. Molodezh' kak ob"ekt i sub"ekt sotsial'noi raboty Russkoi pravoslavnoi Tserkvi [Youth as an Object and Subject of Social Work of the Russian Orthodox Church]. In *Proektnoe upravlenie sotsial'no-ekonomicheskim razvitiem regiona: Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 28 apreliia 2021 goda* [Project Management of the Socio-Economic Development of the Region: Proceedings of the All-Russian Scientific and Practical Conference, 28 April 2021], ed. by A. V. Bogomolova and Yu. F. Kolesnikova. Lipetsk: Lipetskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet imeni P. P. Semenova-Tian-Shanskogo. 20–23. https://www.elibrary.ru/download/elibrary_47504104_49767434.pdf
- Zadorozhnyaya, T. M., and I. I. Boldyreva. 2020. Problema vzaimootnoshenii molodezhi i Tserkvi v sovremennoi Rossii [The Problem of the Relationships Between Youth and the Church in Modern Russia]. *Molodezhnyi innovatsionnyi vestnik* 9(1): 55–56.

УДК 39+2

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/137-149

Научная статья

© Е. В. Грязнова, А. И. Нестеров

АКТУАЛЬНЫЕ СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ В РАМКАХ ПРАВОСЛАВНОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Тема духовной сущности человека в его общении с Богом в рамках религиозной традиции представляет собой один из самых сложных предметов изучения современной науки. Тем не менее, несмотря на то, что официально в нашей стране теология признана научной специальностью, ее эвристический статус является предметом дискуссий. В ходе проведенного исследования потенциала современной православной антропологии в решении актуальных проблем социально-гуманитарного знания было показано, что она включена в осмысление широкого спектра проблем: среди них экологические проблемы, проблемы разработки экономических теорий, проблемы социального управления, правовая проблематика, этические проблемы медицины, технических наук, проблемы духовного воспитания и образования и др. Поиск альтернативных вариантов решения множества актуальных задач современного общества предполагает развитие и разработку новых отраслей и направлений антропологического знания, среди которых православная антропология занимает свое особое место.

Ключевые слова: теология, православная антропология, наука, религиозная традиция, церковь, социально-гуманитарное знание, социальная теология, политическая теология, экологическая теология

Ссылка при цитировании: Грязнова Е. В., Нестеров А. И. Актуальные социально-гуманитарные проблемы современности в рамках православной антропологии // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 137–149.

Грязнова Елена Владимировна — д. ф. н., профессор кафедры философии и теологии, НГПУ им. К. Минина (Российская Федерация, 603005 Нижний Новгород, ул. Ульянова, 1). Эл. почта: egik37@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-2602>

Нестеров Алексей Иванович — магистр теологии, настоятель Кресто-Воздвиженского прихода города Костерёво, Владимирская обл. Александровская епархия (Российская Федерация, 601110 обл. Владимирская, р-н Петушинский, г. Костерево, ул. Новинская, д. 60). Эл. почта: alnes2013@yandex.ru

UDC: 39+2

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/137-149

Original article

© Elena Gryaznova, and Alexey Nesterov

CURRENT SOCIAL AND HUMANITARIAN PROBLEMS WITHIN THE ORTHODOX ANTHROPOLOGY

Orthodox anthropology has a rich potential for the development of modern social and humanitarian knowledge as a theological discipline. The study of the spiritual essence of man in his communion with God within the framework of religious tradition is one of the most challenging subjects of study in modern science. Nevertheless, despite the fact that theology is officially recognized as a scientific specialty in our country, its heuristic status is the subject of debate. The study of the potential of modern Orthodox anthropology in solving urgent problems of social and humanitarian knowledge showed that it can contribute to solving a wide range of such problems: environmental issues, the development of economic theories and social management, legal issues, ethical problems in medicine, technical sciences, problems of spiritual upbringing and education, and more. The search for alternative solutions to many pressing problems of modern society involves the development of new branches and areas of anthropological knowledge, among which Orthodox anthropology occupies a special place.

Keywords: *theology, Orthodox anthropology, science, religious tradition, church, social and humanitarian knowledge, social theology, political theology, ecological theology*

Authors Info: Gryaznova, Elena V. — Doctor of Philosophy, Professor, Department of Philosophy and Theology, Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: egik37@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-3093-2602>

Nesterov, Alexey I. — Master of Theology, Rector of the Holy Cross Parish of Kosterevo, Vladimir region, Alexander Diocese (Vladimir Region, Petushinsky district, Kosterevo, Russian Federation). E-mail: al.nes2013@yandex.ru

For citation: Gryaznova, E. V., and A. I. Nesterov. 2026. Current Social and Humanitarian Problems Within the Orthodox Anthropology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 137–149.

Постановка проблемы

Православная антропология как отрасль знания призвана решать определенный спектр современных актуальных проблем. Однако сегодня до сих пор дискутируется ее научный статус. В одной из наших работ мы обращались к вопросу о месте антропологии в системе наук: «В новой номенклатуре антропология нашла свое место среди «социально-гуманитарных наук» в научной специальности «5.6.4. Этнология, антропология и этнография», отнесенной к историческим наукам, где собраны все актуальные ее направления: политическая антропология, антропология права, антропология искусства и т. д. В философских науках определено место «философской антропологии» (Паспорт научной специальности 2021). Она направлена на изучение

философских вопросов о сущности человека, его природе, формах бытия, законах его существования и развития и т. д. Ее предметное поле включает проблемы сущности человека, его отличия от иных сущностей и т. п.» (Грязнова 2025: 175). В рамках научной специальности «5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие)» включен пункт «1.5. Основное богословие, апологетика, философская теология. Христианская антропология». Как можно видеть, здесь православная теология представлена в рамках антропологии христианской.

Вероятно, православная антропология, будучи разделом православной теологии, как и сама теология в целом является сегодня предметом дискуссий о правомерности причисления этих отраслей знания к науке. Многие исследователи, пытающиеся определить место теологии в системе наук, приходят к мнению о том, что ни с позиций философии науки, носящей рациональный характер, ни в рамках аналитической философии этого сделать не удастся (Элбакян 2016). Данный ключевой вопрос является не только предметом дискуссий «за» теологию и «против», но и требует смены системы координат. Интересен в этом плане вывод Дмитрия Узланера в рамках круглого стола: «Есть наука, к которой себя относит религиоведение, и есть не-наука, которой объявляется теология, и критерии научности здесь сугубо позитивистские. Слабость этой позиции заключается в том, что представители естественных наук нередко и гуманитарным наукам отказывают в праве быть наукой» (Круглый стол 2016: 206).

Рассуждения с таких позиций приводят к необходимости отказа от применения данных критериев научного знания ко многим гуманитарным наукам, включая и православную антропологию. Возникает потребность в создании особых критериев научности, иной системы координат. Например, философия, носящая не только научный, но и мировоззренческий характер (что также до сих пор является предметом споров о научности самой философии), не может выступать в качестве единственной системы координат, измеряющей феномен научности всех дисциплин. В этом случае ученые обращаются к самой науке и ее критериям (принцип верификации; принцип фальсификации; принцип объективности; принцип рациональности; принцип методичности; принцип истинности; принцип системности и др.).

Встав на данную позицию, мы можем рассуждать следующим образом. Основная задача науки открывать законы и доказывать их действие фактами и экспериментами. Все остальные принципы следуют из логики реализации данного процесса. Эти положения о науке как номологическом способе познания мира остаются неизменными с момента институционального ее оформления, не смотря даже на смену научных парадигм. Следовательно, чтобы обосновать данный критерий относительно православной антропологии, необходимо найти его признаки в таком способе познания мира.

Еще один очень важный момент, на который указывают исследователи — это вопрос о конвенциях в науке, т. е. системе определенных соглашений, договоренностей в ученом сообществе по поводу спорных вопросов. Именно о таких соглашениях говорит А. Кырлежев, рассуждая в пользу научности теологии (Круглый стол 2016: 211). Мы согласны с исследователями в том, что для определения научного статуса теологии необходимо уточнить смысл, который вкладывается при этом в понятие самой православной антропологии.

Интересным в этом плане оказывается работа Д. В. Шмониной. В частности, он предлагает типологию наук с включением в нее теологии. Теология согласно его определению: «Таким образом, в-третьих, теология выступает как отрасль знания (предмет-

ная область), обеспечивающая систематическое выражение религиозной доктрины, комплекса раскрывающих ее дисциплин, а также дисциплин, связанных с решением этих задач. Теология включает в себя также методологию познания как внутренних для христианства в целом и для конкретной конфессии объектов, так и внешних объектов — вещей, событий и явлений, включая существование и развитие природного и социального мира, человеческого мышления, которые осмыслиются и изучаются с соответствующих ценностно-мировоззренческих позиций» (Шмонин 2019: 301).

Вот здесь следует обратиться к еще одной модели, системе координат научного знания, разработанной научным сообществом. Любое научное знание должно отвечать основным критериям: иметь свой предмет исследования, свою методологию исследования, свой категориальный аппарат, свои законы и свое практическое приложение, т. е. выход на практику. Таковую модель теологии раскрывает, например, К. М. Антонов, определяя в качестве предметного поля теологии Церковь и веру (Антонов 2012).

Что касается методологии, то православная антропология за долгие годы своего существования разработала свой методологический базис. Например, библеистика, которая отражает историю, методологию, археологию библейских изысканий. Данный подход позволяет изучать Библию в контекстах человека и его истории, культуры, философии, лингвистики и т. п. Или, например, церковная история, которая разрабатывая собственную методологию исследования опирается на методологию исторических наук. Предметное поле самой теологии формирует целый спектр теологических наук: литургическое богословие, богослужебные тексты и язык, агиология, агиография, пастырское богословие, теория и практика миссии, гомилетика, каноническое право и система церковного судопроизводства, катехизация, религиозная педагогика, патристика, патрология и т. п., среди которых православная антропология занимает свое законное место.

Что касается принципа объективности, то он реализуется в православной антропологии аналогично тому, как это происходит в гуманитарном знании. Проблемами разработки теологической методологии занимаются современные теологии различных конфессий. К таковым можно отнести Б. Лонергана, Э. Жильсона, Г. У. фон Бальтазара, П. Тиллиха. Принципиальным здесь является конфессиональность теологии, а, следовательно, и антропологии.

Кроме того, следуя логике объективности научного знания, православная антропология посвящена в большей степени уникальному, субъективному компоненту. В этом смысле наука, хоть и достаточно строго соблюдает данный принцип, тем не менее она не сбрасывает со счетов талант ученого, его творческие способности. Или, например, такие научные методы как эвристика, интуиция. Мировоззренческие установки ученого также играют важнейшую роль в научных исследованиях, влияя на акценты в создаваемых изобретениях и открытиях. Противопоставление научного способа познания и других его форм не вполне корректно, отмечает Д. Полкинхорн. Логика рассуждения автора заключается в том, что наука и теология сходятся на своих границах с чудом. Все что изначально в науке считалось ненаучным знанием объявлялось чудом, но в последствии по мере получения необходимых доказательств переходило в статус научных фактов. Аналогичная ситуация наблюдается и в теологии. Чудеса в ней по мнению Д. Полкинхорна следует понимать «не как божественные фокуснические трюки, а как знаки проникновения в более глубокую

рациональность, чем та рациональность, которая обычно нами нормально воспринимается» (*Polkinghorne* 2007: 93).

В практике западной теологии сама теология понимается в более широком смысле, например, как область знания о религии, религиозном опыте. Речь идет о таком ее направлении как философская теология (*Оксфордское руководство* 2013). При таком подходе не соблюдается конфессиональность теологии, и она начинает практически отождествляться с такими дисциплинами как философия религии, религиозная философия и даже религиоведение. По замечанию В. К. Шохина: «Но субъект философской теологии, если он хочет соответствовать своей специализации, должен предлагать личные, авторские постановки и решения теологических проблем, и тем он отличается от церковного богослова, который призван прежде всего находить слова, соответствующие его времени, для озвучивания плодов исторической работы “соборного разума”» (*Шохин* 2018: 8).

Действительно, различия между философией, теологией и православной антропологией обязательно есть. Они кроются именно в предметной сфере и методологической базе, которые определяют специфику решения одних и тех же вопросов, но в разных аспектах. Если философ может размышлять над любыми положениями, даже аксиоматическими, то теолог не выходит за эти границы. Теолог проводит исследования в рамках конфессии, философ может выходить за них. Такая ситуация вполне объяснима общим объектом изучения близких дисциплин — религия и религиозный опыт. Однако каждая научная отрасль исследует этот объект в своем неповторимом аспекте, формируя собственное предметное поле. Православная антропология размышляет над этими феноменами, связывая их с живой традицией, задаваемые Церковью и верой. Конечно при изучении современных вопросов в рамках православной антропологии теолог или богослов сближается не только с философией, но и с культурологией, если исследует формы теологической культуры, и с педагогикой, если предметом изучения выбирает теологическое образование и т. д. Все же отличительной чертой православной антропологии будет оставаться ее предмет, очерченный религиозными нормами и традициями.

Важным элементом любой науки являются научные школы, хранящие определенные традиции. Они также срабатывают в вопросах разграничения предметных областей. Так, например, христианская антропология в трех своих основных направлениях опирается именно на собственные богословские традиции и школы. Таким образом традиция, которая сформировалась в рамках конфессии создает для ученого базу для ведения исторических, политических, социологических, юридических дискуссий относительно вопросов генезиса всего теологического знания, его форм бытия в современной культуре и т. д. Как отмечает митрополит Макарий (Булгаков), традиция определяет: «систему, которая способна меняться», и «неизменное по своему существу» ядро мировоззрения (*Макарий (Булгаков)* 1999: 426).

Что касается праксиса православной антропологии, то можно определить две основные задачи — внутреннюю и внешнюю. Согласно внутренней задаче православная антропология транслирует вечные ценности на языке современной науки и культуры. Внешняя задача заключается в том, что она должна создавать мост между культурой и сообществом верующих. «Теология может заниматься историей осознания ценностей в качестве сотериологических и тем, как это восприятие влияло на жизнь человека, общины или Церкви» (*Польсков* 2024: 47).

В этом смысле акценты в вопросах о научности православной антропологии смещаются в сторону ее институализации. Если решение данного вопроса в системе координат научного знания и его критериев приводит к абстрактным ответам, то институализация православной антропологии в рамках теологии дает иные результаты. Отвечая на вопрос зачем естествоиспытателю ученая степень, мы скажем — для ведения научной работы, развития научного знания, создания или сохранения научной школы, подготовки молодых ученых, способных продолжать начатые исследования, применения полученных открытий на практике в различных сферах общества и т. д. Все это не может проходить стихийно, наука требует организации на законных основаниях, с привлечением различных источников финансирования.

Именно такая институализация нужна и православной антропологии. Любой теолог как ученый должен иметь соответствующую квалификацию, принятую в стране и в светской науке, он должен получить право на ведение научной деятельности, подготовку учеников. И самое главное, подготовка теолога должна соответствовать выдвинутым требованиям и социальному заказу общества.

Целью данной работы является анализ актуальных гуманитарных проблем современности, проводимый в рамках православной антропологии, которая она может решать на базе собственного научно-богословского потенциала и методологии.

Православная антропология в решении современных актуальных проблем социально-гуманитарного знания

По мнению исследователей, существует теснейшая связь между социологическим, экономическим и православно-антропологическим знанием (*Смирнов 2020*). В работах указывается, что данная проблематика исследовалась в трудах Леонардо Боффа, Густава Гутьерреса, Хуго Ассмана, К. Барта, П. Тиллиха и др. Речь идет о таком направлении теологической мысли как области фундаментальных социально-богословских проблем, раскрывающих механизмы взаимодействия трансцендентного, антропологического и социального миров. Она затрагивает вопросы жизни человека в данном триедином мире. В современных условиях пост секулярного мира следует говорить об антропологическом повороте социо-гуманитарной мысли как повороту к сакральному.

В богословии многие мыслители не осуждали деление общества по материальному состоянию субъектов, осуждая при этом незаконные способы обогащения, противоречащие традиции. Известны рассуждения Иоанна Златоуста о том, что бедные необходимы для выполнения соответствующих видов деятельности в обществе, ибо если все будут богатыми, то некому станет заниматься ремеслом. В современном православии в России данному вопросу уделялось недостаточное внимание. Исследователи отмечают, что до революции в нашей стране православие было направлено на спасение души, подготовкой к Царствию Небесному. Социальные вопросы не рассматривались.

Проблемы, которые сегодня объединены в направление православной экономики исследовали русские богословы и философы Н. С. Булгаков, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский и др., обосновывавшие православно-христианскую этику хозяйства как основ развития России. Религиозная философия, история философии, богословие предоставляют для современной православной антропологии богатейший

материал для исследований. Одной из актуальных проблем в данном направлении сегодня является развитие экономических учений РПЦ в условиях глобализации (Рясков 2023). Экономическая сфера жизни общества включает в себя такие составляющие как, производство, потребление, распределение, обмен товаров и услуг. В данном аспекте православно-антропологическое знание опирается не только на собственную методологию, но и на социально-экономические и социально-философские науки. Что касается одной из важнейших категорий экономики «собственности», то и в этом случае богатство в Священном Писании не порицается. Стремление к богатству — это праведное дело. Но другой вопрос — какой ценой, каковы цели, и как человек распоряжается данным ему Богом богатством. Это еще один важнейший и актуальный вопрос современной православной антропологии.

В сферу экономических отношений включается и экологическая деятельность, которая выполняет ряд основных функций, уравнивающих негативные последствия экономической деятельности: сохранение, восстановление, защита природы человеком. Религиозная традиция, отраженная в рамках теологического подхода к проблемам экологии, заключается в том, что человек должен благоразумно относиться к миру как собственному дому. Одной из основных проблем в этом направлении является совершенствование отношений человека к миру (Чурсанов 2019). О таком подходе к решению экологических проблем как аскетизм пишут современные ученые (Lobazova 2021). Сегодня получает распространение такое научное направление как православная экология (Альшеевская 2018). Тексты Священного писания, интерпретируемые современным православным знанием, адаптируются к условиям современной культуры РПЦ, что отражено в ряде принятых документов (Бочков 2018).

В «Основах социальной концепции РПЦ» излагаются положения православной традиции по отдельным вопросам (ОСК РПЦ 2000). Исследователи отмечают, что одной из актуальных проблем для православной антропологии социального служения церкви является определение ее статуса в социальной сфере общества. Церковь является как религиозным институтом, так и социальным. Однако многие фрагменты социальной концепции оказываются недоступными для понимания светского человека. Данную проблему можно обозначить как языковой барьер, на преодоление которого и должно быть направлено знание такой отрасли теологии как православная антропология. Не только интерпретация социального служения, но и его сущность в современных условиях является дискуссионным вопросом. Требуется понимание, толкование данной деятельности в религиозной традиции с точки зрения философской методологии, герменевтики. Этими и многими другими вопросами онтологии, гносеологии, этики и т. п. в решении актуальных вопросов современности занимается философская теология (Судаков 2024).

Современная православная антропология включает в свое предметное поле вопросы понимания не только сущности самого человека, но и его межличностных отношений. Этими вопросами в разных аспектах занимаются такие теологические направления как теологические психология, педагогика, культурология. Эти дисциплины выходят в решении своих проблем на взаимодействие со светской наукой. При этом каждая из отраслей теологии основана на троичных и христологических догматах. Актуальными проблемами православной антропологии в этом направлении являются проблемы выстраивания человеком линии жизни, поведения, мировоззрения, отношений в социуме, в семье в современном социуме согласно мотивам

и ценностям, которые не связаны с истинами религиозной традиции. Именно отход от теологических истин приводит современного человека к проблемам распада института семьи, искажению мотивации к труду, помощи ближнему, искажению отношений между людьми, связанное с нетерпимостью, нелюбовью, эгоизмом.

К примеру, православная традиция внесла особый вклад в сохранение национальной культуры России, ее духовных ценностей. Социальное и духовное тесно взаимосвязаны между собой и образует фундамент культуры. В сферу духовной деятельности относят такие ее элементы как, искусство, мораль, идеология, наука, религия и т. п., что определяет и соответствующий спектр гуманитарных наук. В православной традиции богословие является ценностно-мировоззренческим ядром веры.

Сегодня происходит интеграция светского и духовного образования в культуре. В советский период конфессиональное духовное и светское образование были разделены (Гусев 2025). Сегодня эта грань сглаживается и духовные школы имеют возможность пройти государственную аккредитацию, реализовывать образовательную деятельность согласно единым государственным стандартам. В двадцатом веке особую роль в России занимает теологическое образование. Оно направлено на подготовку специалистов, способных заниматься научными исследованиями, просветительской и воспитательной деятельностью, преподаванием, работой в социальной сфере, в сфере культуры и СМИ, в системе государственного и муниципального управления и др. Именно от специфики и качества данного вида образования зависят и результаты решения актуальных проблем современной науки. В чем это проявляется?

Если обратиться к современным научным и техническим достижениям, то следует констатировать, что общество уже не состоит только из социальных субъектов. В систему социальных отношений включены сложнейшие человеко-машинные системы. Это значит, что принятие решений в своей деятельности человек реализует не всегда самостоятельно, а как совокупный естественно-искусственный интеллект. Поэтому возникают и проблемы ответственности за результаты принятых решений. В этом смысле речь идет о проблемах этики ученого, его мировоззрения в ходе получения образования и профессиональной деятельности (Грязнова 2024; Smirnova et al. 2025).

Формирование системы ценностей, мотивации в своей деятельности отводится именно гуманитарным дисциплинам, в особенности философии, теологии, православной антропологии. Однако в этом вопросе теологические дисциплины имеют преимущество перед философией в силу того, что философские концепции есть отражение идеологии в определенных культурных условиях, тогда как теология более устойчива к культурологическим изменениям в силу своей традиционности. Богословская идея образования опирается на основы догматического учения, богословскую антропологию и психологию, исследуя проблемы формирования личности на основе образа Иисуса Христа.

Говоря о роли православной антропологии в рассмотрении этических аспектов современной науки следует обратить особое внимание на вопросы биоэтики и медицины в целом. Достижения в области биотехнологий порождают такие проблемы как особенности сосуществования человека и биосферы, вопросы общественной морали и нравственного выбора. Прогресс в сфере медицинских технологий имеет амбивалентный характер. С одной стороны, эти достижения направлены на благо человека: предупреждение наследственных заболеваний, лечение тяжелых болезней, применение в сельском хозяйстве и промышленности для повышения качества

жизни человека и т. д. Но с другой стороны, применение человеческих эмбрионов, органов, клеток и др. в данных технологиях, превращает самого человека в биологический материал, объект манипулирования, капитал для обогащения и т. п.

В связи с необходимостью теологических решений данных вопросов формируется такое направление как православная биомедицинская этика (*Михель, Резник 2022*). Православные теологи настаивают на неприкосновенности жизни человеческого эмбриона, что соответствует православной традиции. Кроме того, следует отметить, что православная антропология не стоит на позиции полного запрета на развитие биотехнологий. Она отстаивает положения о том, что нельзя допускать их применения в коммерческих целях и наживы, в целях унижения достоинства человека, манипулированием его сознанием, использование беззащитности человека, попавшего в трудную жизненную ситуацию и др. Речь идет о вопросах донорства, трансплантации, абортах, ЭКО, эвтаназии и т. п. Все эти и многие другие проблемы медицины и здравоохранения решаются в православной антропологии на основе сотрудничества с учеными, медиками, философами, представителями общественности на уровне России и мира.

Современные богословы и теологи глубоко анализируют проблемы адекватной интерпретации отношений власти и народа, ответственности власти в религиозной традиции (*Шамиурин 2018*). Как отмечает В. Сизов: «Современные технологии управления порочны. Библия даёт исчерпывающие ответы и на сложные вопросы управления и подчинения. Иисус Христос, кроме прочего, являлся руководителем. Своими поступками Он демонстрирует образцы правильного, богоугодного руководства и подчинения, основанного на любви. Притчи Иисуса Христа несут в себе образцы точной организации и управления в соответствии с Божественными установлениями» (*Сизов 2012: 32*). Очень важна, по мнению исследователей, интерпретация власти не как первенства, а как служения. Представители власти должны соблюдать строгость жизни и иметь душевное мужество, быть открытыми и доступными для диалога, иметь талант руководителя. Сегодня получили развитие такие дисциплины как правовая теология, политическая теология, теология управления и др., в рамках которых решаются многие антропологические проблемы (*Полозова 2023*). Они делают доступными для изучения основ и сущности права и управленческой деятельности, отраженной в религиозных источниках, раскрывая идеалы государственного устройства, гражданского общества, взаимоотношений народа и власти. Именно теология позволяет корректировать несовершенство законов и норм, разрабатываемых социумом (*Батиев 2022*). Проблемами общественного идеала активно занимались представители русской религиозной философии и богословы С. Л. Франк, Вл. Соловьев, Ф. М. Достоевский, И. А. Ильин, Н. Ф. Федоров и др., основная идея их концепций заключается в том, что справедливость Божия есть истина, которую должен постигнуть человек.

К основным современным актуальным проблемам православной антропологии в сфере политической деятельности можно отнести такие, как соответствие социальных норм права и закона религиозной традиции, выстраивание межконфессиональных и международных отношений на основе мира, сотрудничества и справедливости согласно религиозным истинам, подготовка теологов для участия в государственном и муниципальном управлении, осуществление духовного воспитания в подготовке военнослужащих и представителей власти, а также духовной поддержке и направлении в их службе и деятельности.

Заключение

Сегодня можно определить следующие основные направления в решении актуальных вопросов современной православной антропологии как элемента системы социально-гуманитарных наук: управление, право, экономика, экология, психология, социология, история, философия, педагогика, филология, культурология и др.

Актуальными проблемами современной православной антропологии являются:

- разработка форм и механизмов социального и церковного управления;
- совершенствование социального служения церкви в соответствии с религиозной традицией и современными условиями гражданского общества и государства;
- разработка православных экономических учений в соответствии с условиями современной экономической ситуацией в России и мире;
- развитие программ православной экологии;
- изучение и адаптация текстов религиозных учений к условиям современной культуры;
- этические проблемы биотехнологий и медицины;
- подготовка кадров для службы в религиозных организациях и работы в государственных и муниципальных учреждениях.

Источники и материалы

Паспорт научной специальности 2021 — Паспорт научной специальности // Приказ Министерства науки и высшего образования Российской Федерации № 118 «Об утверждении номенклатуры научных специальностей...». 24.02.2021 <https://vak.minobrnauki.gov.ru/uploader/loader?type=17&name=92259542002&f=15369>

ОСК РПЦ 2000 — Основы социальной концепции РПЦ // Официальный сайт Московского Патриархата Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. 2000. <http://www.patriarchia.ru/db/text/419128.html>

Научная литература

Альшеевская Л. В. Проблемы православной экологии // Климат, экология, сельское хозяйство Евразии: Материалы VII международной научно-практической конференции, Иркутск, 24–26 мая 2018 года. Иркутск: Иркутский государственный аграрный университет им. А. А. Ежевского, 2018. С. 255–263.

Антонов К. М. Теология как научная специальность // Вопросы философии. 2012. № 6. С. 73–84.

Батиев Л. В. Право, как предмет теологии в трактате Ф. Суареса «De legibus ac Deo legislatore» // Философия права. 2022. № 1(100). С. 29–33.

Бочков П. В. Проблемы экологии в документах Русской Православной Церкви // Культура. Наука. Производство. 2018. № 2. С. 17–20.

Грязнова Е. В. Антропология цифрового человека: к вопросу о методологии исследования // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 173–186. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/173-186>

Грязнова Е. В. Феномен цифровой культуры как предмет изучения современной науки // Вестник антропологии. 2024. № 2. С. 119–128. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/118-128>

Гусев В. С. (епископ Филарет). (2025). Специфика отношения Н. А. Бердяева и И. А. Ильина к советской власти // Вестник Мининского университета. Т. 13, No 1. С. 15. <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2025-13-1-15>

- Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?» / Д. А. Узланер, О. Ю. Васильева, Н. П. Гринцер [и др.] // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 3. С. 205–223.
- Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Введение в православное Богословие / Макарий, митр. Москов. и Коломен. Репр. изд. Тутаев: Правосл. братство св. князей Бориса и Глеба, 1999. 486 с.
- Михель Д. В., Резник О. Н. Биомедицина и вызов христианским ценностям: православная биоэтика в эпоху биомедицинских технологий // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 2. С. 241–259.
- Оксфордское руководство по философской теологии / пер. с англ. В. В. Васильева. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 787–860.
- Полозова И. В. Возвращение «политической теологии»: старая или новая наука // Социально-гуманитарные знания. 2023. № 3. С. 95–97.
- Польсков К. О. Возможна ли теологическая аксиология: pro et contra // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. № 114. С. 47–60. <https://doi.org/10.15382/sturI2024114.47-60>
- Рясов А. Сакральное управление. Заметки об экономике, теологии и образе // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2023. № 3 (149). С. 165–174.
- Сизов В. С. Библия как учебник управления // Вопросы новой экономики. 2012. № 3 (23). С. 30–42.
- Смирнов А. Е. О социальных импликациях православной антропологии // Церковь, государство и общество: исторические, политико-правовые и идеологические аспекты взаимодействия: Материалы Международной научно-практической конференции, Иркутск, 27 марта 2020 г. / Науч. ред. И. А. Арзуманов, С. А. Комаров, А. Е. Смирнов. Иркутск: Межрегиональная общественная организация «Межрегиональная ассоциация теоретиков государства и права», 2020. С. 23–32. <https://doi.org/10.25839/u2786-3327-1867-h>
- Судаков А. К. Философская скромность Канта. К типологии философской теологии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. 2024. № 115. С. 9–23. DOI <https://doi.org/10.15382/sturI2024115.9-23>
- Чурсанов С. А. Православное богословское видение современной экологической проблематики // Гуманитарное пространство. 2019. Т. 8. № 5. С. 636–654.
- Шашиурин В. И. Проблема властных отношений в святоотеческой восточно-христианской патристике (политика и проблема ответственности власти в православной традиции) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. 2018. № 28. С. 304–307.
- Шмонин Д. В. Научная рациональность и «возвращение к теологии» // Вопросы теологии. 2019. Т. 1. № 3. С. 280–306.
- Шохин В. К. Философская теология: канон и вариативность. Санкт-Петербург: Нестор-История, 2018. 495 с.
- Элбакян Е. «В отличие от теологии аксиомы в науке носят локальный, «технический» характер...». Ответы на вопросы редакции // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2016. Т. 34. № 3. С. 190–199.
- Lobazova O. F. Actualization of Orthodox Asceticism in Conditions of the Ecology and Morality Crisis // International Research Journal. 2021. No. 1–3(103). P. 141–144.
- Polkinghorne J. One World. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2007. 131 p.
- Smirnova Zh. V., Cherney O. T., Kutepova L. I. [et al.]. Digital Innovations in Education for Training Human Resources in Society // Lifelong Learning in Central Asia: Relevance of the Fourth Industrial Revolution, ed. by E.G. Popkova. Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd, 2025. P. 123–131. https://doi.org/10.1007/978-981-96-1941-2_12

References

- Alshevskaya, L. V. 2018. Problemy pravoslavnoi ekologii [Problems of Orthodox Ecology]. In *Klimat, ekologiya, sel'skoe khoziaistvo Evrazii: Materialy VII mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 24–26 maia 2018 goda* [Climate, Ecology, Agriculture of Eurasia: Proceedings of the VII International Scientific and Practical Symposium, 24–26 May, 2018]. Irkutsk: Irkutskii gosudarstvennyi agrarnyi universitet imeni A. A. Ezhevskogo. 255–263.
- Antonov, K. M. 2012. Teologiya kak nauchnaia spetsial'nost' [Theology as a Scientific Specialty]. *Voprosy filosofii* 6: 73–84.
- Batiev, L. V. 2022. Pravo, kak predmet teologii v traktate F. Suaresa «De legibus ac Deo legislatore» [Law as a Subject of Theology in F. Suárez's Treatise «De legibus ac Deo legislatore»]. *Filosofia prava* 1(100): 29–33.
- Bochkov, P. V. 2018. Problemy ekologii v dokumentakh Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi [Problems of Ecology in the Documents of the Russian Orthodox Church]. *Kul'tura. Nauka. Proizvodstvo* 2: 17–20.
- Chursanov, S. A. 2019. Pravoslavnoe bogoslovskoe videnie sovremennoi ekologicheskoi problematiki [Orthodox Theological Vision of Modern Environmental Issues]. *Gumanitarnoe prostranstvo* 8(5): 636–654.
- Elbakian, E. 2016. «V otlichie ot teologii aksiomy v nauke nosiat lokal'nyi, “tekhnicheskii” kharakter...». Otveti na voprosy redaksii [“Unlike Theology, Axioms in Science Are Local, ‘Technical’ in Nature...” Answers to Editorial Questions]. *Gosudarstvo, religiya, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(3): 190–199.
- Flint T. P., and M. Rea. (eds.). 2013. *Oksfordskoe rukovodstvo po filosofskoi teologii* [The Oxford Handbook of Philosophical Theology]. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury. 872 p.
- Gryaznova, E. V. 2024. Fenomen tsifrovoi kul'tury kak predmet izucheniia sovremennoi nauki [The Phenomenon of Digital Culture as a Subject of Study in Modern Science]. *Vestnik antropologii* 2: 119–128. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-2/118-128>
- Gryaznova, E. V. 2025. Antropologiya tsifrovogo cheloveka: k voprosu o metodologii issledovaniia [The Anthropology of a Digital Human: Research Methodology]. *Vestnik antropologii* 2: 173–186. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/173-186>
- Gusev, V. S. (Bishop Filaret). 2025. Spetsifika otnosheniia N. A. Berdiaeva i I. A. Il'ina k sovetskoii vlasti [Specificity of N.A. Berdyaev and I.A. Ilyin's Attitude to the Soviet Government]. *Vestnik Mininskogo universiteta* 13(1): 15. <https://doi.org/10.26795/2307-1281-2025-13-1-15>
- Lobazova, O. F. 2021. Actualization of Orthodox Asceticism in Conditions of the Ecology and Morality Crisis. *International Research Journal* 1–3(103): 141–144.
- Makarii (Bulgakov), mitr. Moskovskii i Kolomenskii. 1999. *Vvedenie v pravoslavnoe Bogoslovie* [The Introduction to Orthodox Theology]. Tutaev: Pravoslavnoe bratstvo sviatykh kniazei Borisa i Gleba. 486 p.
- Mikhel, D. V., and O. N. Reznik. 2022. Biomeditsina i vyzov khristianskim tsennostiam: pravoslavnaia bioetika v epokhu biomeditsinskikh tekhnologii [Biomedicine and the Challenge to Christian Values: Orthodox Bioethics in the Era of Biomedical Technologies]. *Voprosy teologii* 4(2): 241–259.
- Polkov, K. O. 2024. Vozmozhna li teologicheskaiia aksiologiya: pro et contra [Is a Theological Axiology Possible: Pro et Contra]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo humanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie* 114: 47–60. <https://doi.org/10.15382/stur2024114.47-60>
- Polkinghorne, J. 2007. *One World*. Philadelphia: Templeton Foundation Press. 131 p.
- Polozova, I. V. 2023. Vozvrashchenie «politicheskoi teologii»: staraia ili novaia nauka [The Return of “Political Theology”: Old or New Science]. *Sotsial'no-gumanitarnye znaniia* 3: 95–97.
- Ryasov, A. 2023. Sakral'noe upravlenie. Zametki ob ekonomike, teologii i obraze [Sacred Management. Notes on Economics, Theology, and Image]. *Neprikosnovennyi zapas. Debaty o politike i kul'ture* 3(149): 165–174.

- Shamshurin, V. I. 2018. Problema vlastnykh otnoshenii v sviatootecheskoi vostochno-khristianskoi patristike (politika i problema otvetstvennosti vlasti v pravoslavnoi traditsii) [The Problem of Power Relations in Patristic Eastern Christian Patristics (Politics and the Problem of Responsibility of Power in the Orthodox Tradition)]. *Ezhegodnaia bogoslovskaiia konferentsiia Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta* 28: 304–307.
- Shmonin, D. V. 2019. Nauchnaia ratsional'nost' i "vozvrashchenie k teologii" [Scientific Rationality and the "Return to Theology"]. *Voprosy teologii* 1 (3): 280–306.
- Shokhin, V. K. 2018. *Filosofskaia teologiia: kanon i variativnost'* [Philosophical Theology: Canon and Variability]. Saint Petersburg: Nestor-Istoriia. 495 p.
- Sizov, V. S. 2012. Bibliia kak uchebnik upravleniia [The Bible as a Management Textbook]. *Voprosy novoi ekonomiki* 3(23): 30–42.
- Smirnov, A. E. 2020. O sotsial'nykh implikatsiiakh pravoslavnoi antropologii [On the Social Implications of Orthodox Anthropology]. In *Tserkov', gosudarstvo i obshchestvo: istoricheskie, politiko-pravovye i ideologicheskie aspekty vzaimodeistviia. Materialy Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, 27 marta 2020 goda* [Church, State, and Society: Historical, Political, Legal, and Ideological Dimensions of Interaction: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference, March 27, 2020], ed. by I. A. Arzumanov, S. A. Komarov, and A. E. Smirnov. Irkutsk: Mezhhregional'naia assotsiatsiia teoretikov gosudarstva i prava. 23–32. <https://doi.org/10.25839/u2786-3327-1867-h>
- Smirnova, Zh. V., O. T. Cherney, and L. I. Kutepova, et al. 2025. Digital Innovations in Education for Training Human Resources in Society. In *Lifelong Learning in Central Asia: Relevance of the Fourth Industrial Revolution*, ed. by E. G. Popkova. Singapore: Springer Nature Singapore Pte Ltd. 123–131. https://doi.org/10.1007/978-981-96-1941-2_12
- Sudakov, A. K. 2024. Filosofskaia skromnost' Kanta. K tipologii filosofskoi teologii [Kant's Philosophical Modesty. Towards a Typology of Philosophical Theology]. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriia 1: Bogoslovie. Filosofiia. Religiovedenie* 115: 9–23. <https://doi.org/10.15382/stur12024115.9-23>
- Uzlaner, D. A., O. Yu. Vasilieva, N. P. Grintser, et al. 2016. Kruglyi stol v redaktsii zhurnala na temu "V chem nauchnost' teologii?" [A Round Table in the Editorial Office on the Topic "What Makes Theology Scientific?"]. *Gosudarstvo, religiia, Tserkov' v Rossii i za rubezhom* 34(3): 205–223.

РУССКОЯЗЫЧНЫЕ ЖИТЕЛИ СТРАН ЕВРОПЫ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/150-167

Научная статья

© Э. Ф. Рязанова

СОХРАНЯЯ РОССИЮ В СЕБЕ: ЦЕННОСТНЫЕ ОРИЕНТИРЫ
РУССКИХ ЭМИГРАНТОВ В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ

Статья посвящена исследованию механизмов функционирования русской культуры и ценностных ориентаций в среде эмигрантов из России, проживающих на территории Германии в период с 2010-х годов по настоящее время. В работе обосновывается целесообразность выделения пятой миграционной волны, движущими силами которой выступают не столько политико-экономические или этнические факторы, сколько академическая мобильность, развитие международных образовательных программ и повсеместная цифровизация, нивелирующая информационные барьеры. Эмпирическую базу исследования составляют 34 полуструктурированных интервью с информантами, переселившимися в ФРГ в указанный хронологический период, а также данные включенного наблюдения за культурной жизнью русскоязычного сообщества и материалы виртуальной этнографии (анализ эмигрантских блогов и дневников). В качестве центрального исследовательского вопроса рассматривается проблема ценностного отношения эмигрантов к сохранению русской культуры в немецком обществе, при этом ценностные ориентации трактуются как системообразующий элемент идентичности. Особое внимание уделяется не только позитивным стратегиям культурной самореализации, но и нарративам индифферентного отношения к сохранению культурного наследия, что потребовало применения методологии, ориентированной на достижение высокого уровня достоверности с информантами. В работе предпринята попытка зафиксировать многомерность повседневных практик русских эмигрантов, включая как офлайн-коммуникацию (досуговые мероприятия, встречи поколений), так и цифровую рефлексию миграционного опыта. Сделан вывод о трансформации природы современной эмиграции, где профессиональные и личностные стратегии самореализации начинают доминировать над этнической обусловленностью переезда.

Ключевые слова: поздние переселенцы, русские в Германии, русская эмиграция, Германия, виртуальная этнография, русский язык, русская культура, диаспора

Ссылка при цитировании: Рязанова Э. Ф. Сохраняя Россию в себе: ценностные ориентиры русских эмигрантов в современной Германии // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 150–167.

Рязанова Эльвина Фаритовна — старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: elvinaryazanova@gmail.com

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/150-167

Original article

© *Elvina Ryazanova*

KEEPING RUSSIA WITHIN: IDENTITY AND VALUE ORIENTATIONS OF RUSSIAN EMIGRANTS IN TODAY'S GERMANY

The article examines the mechanisms of Russian culture functioning and value orientations among emigrants from Russia residing in Germany from the 2010s to the present. The study substantiates the relevance of distinguishing a fifth migration wave, driven not so much by political, economic, or ethnic factors as by academic mobility, the development of international educational programs, and widespread digitalization that removes information barriers. The empirical basis of the research comprises 34 semi-structured interviews with informants who relocated to Germany during the specified period, as well as data from participant observation of the cultural life of the Russian-speaking community and materials from virtual ethnography (analysis of emigrant blogs and diaries). The central research question addresses emigrants' value attitudes toward the preservation of Russian culture within German society, with value orientations interpreted as a system-forming element of identity. Special attention is paid not only to positive strategies of cultural self-realization but also to narratives of indifferent attitudes toward cultural heritage preservation. This required a methodology aimed at achieving a high level of trust with informants. The study attempts to capture the multidimensionality of everyday practices among Russian emigrants, including both offline communication (e.g. leisure activities or intergenerational gatherings) and digital reflection on migration experience. The conclusion is drawn that the nature of contemporary emigration is undergoing transformation, with professional and personal strategies of self-realization beginning to dominate over ethnically determined reasons for relocation.

Keywords: late resettlers, Russians in Germany, Russian emigration, Germany, virtual ethnography, Russian language, Russian culture, diaspora

Author Info: Ryazanova, Elvina F. — Ph.D. in History, Senior Researcher at the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: elvinaryazanova@gmail.com

For citation: Ryazanova, E. F. 2026. Keeping Russia Within: Identity and Value Orientations of Russian Emigrants In Today's Germany. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 150–167.

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. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Мою ладонь художник строгий
Разрисовал: в ней все твои
Большие, малые дороги,
А жилы — реки и ручьи.

Введение

Эпиграфом исследования о русском зарубежье в Германии я не случайно выбрала строки из стихотворения великого русского поэта и писателя В. В. Набокова, которые он написал, будучи в эмиграции в Берлине. Тогда еще совсем молодой В. В. Набоков использовал псевдоним Сирий и посещал берлинский кружок поэтов (1928–1933 гг.), объединяющих русских писателей. Первые эмигранты из России прибыли в Германию более ста лет назад. Социально-политические процессы, произошедшие на территории бывшей Российской империи, стали причиной переезда около 2 млн чел. Эмиграция является предметом исследований многих гуманитарных областей, так как сама по себе в независимости от того вынужденная это эмиграция или запланированная, она несет в себе много социально-психологических переживаний. Если В. Набоков описывал тоску и любовь к Родине-России в стихотворениях, то современные эмигранты рассказывают о своих переживаниях и жизни в другой стране в эмигрантских блогах (как некоторые из них это называют дневниках), находя своих читателей там же в социальных сетях.

На территории Федеративной Республики Германия проживает, по различным оценкам, от 3,5 до 4,5 млн русскоязычных мигрантов и их потомков, что позволяет рассматривать данное сообщество как наиболее многочисленную русскоязычную диаспору за пределами постсоветского пространства. При этом внутренняя структура этой группы отличается значительной гетерогенностью. В её составе выделяются несколько основных категорий. Прежде всего, это этнические немцы-репатрианты, более 2,5 млн этнических немцев и членов их семей, иммигрировавших из бывшего Советского Союза (преимущественно из России, Казахстана и Украины) в 1990-е — начале 2000-х годов и получивших немецкое гражданство в упрощённом порядке. Помимо поздних переселенцев, в данную разнородную группу входят недавние экспаты — граждане Российской Федерации, временно или постоянно проживающие в Германии (включая около 266 000 официально зарегистрированных лиц), а также носители русского языка (по происхождению) дети и последующие поколения, для которых русский язык является первым или вторым и продолжает использоваться в качестве основного средства домашней коммуникации (Медиа служба: 2026).

Обычно принято говорить о четырех миграционных волнах из России в Германию. Безусловно, о первой волне эмигрантов в Германии, о ее осмыслении и роли в отечественной историографии написаны монографии, более того имеется научная литература как России, так и в Германии, посвященная четвертой волне эмиграции, так называемой «переезд поздних переселенцев». Но в хронологии миграционных волн целесообразно выделить пятую волну эмиграции, охватывающую период приблизительно с 2010 г. по настоящее время. Пятая волна отличается от предшествующих этапов, имевших преимущественно политико-экономическую или этнически обусловленную природу. Причинами данного миграционного потока выступают еще и факторы информационно-технологического и академического характера. Повсеместное распространение интернета и социальных сетей нивелировало информаци-

онные барьеры, существенно повысив мобильность населения и информированность о зарубежных возможностях. Активное развитие международных образовательных программ и межвузовского сотрудничества в начале 2000-х гг. способствовало формированию устойчивых академических треков, что стимулировало массовые обмены и стажировки молодежи за рубежом. Экономический подъём расширил финансовые возможности населения, позволил российским родителям отправлять своих детей на обучение в Германию, так же активно развивался туризм. Все это послужило своеобразным триггером для последующей трудовой и учебной миграции, часто перерастающей в постоянную релокацию. Таким образом, пятая волна характеризуется высокой долей образовательной и квалифицированной миграции, где этнический фактор уступает место профессиональным и личностным стратегиям самореализации.

* * *

Мое исследование посвящено русской эмиграции периода с 2010-х по настоящее время. В 2012, 2013–2014, 2016 гг. я могла наблюдать за жизнью русских в Германии непосредственно находясь там, во время учебы и стажировок в немецких университетах в таких городах как Штутгарт, Гамбург и Росток. Повседневность русских эмигрантов в настоящее время можно изучать в режиме постоянного наблюдения благодаря социальным сетям. Социальные сети, где люди описывают и рассказывают о многих аспектах их жизненного пути в другой стране, можно считать «живым» этнографическим источником. Эмпирическую базу настоящего исследования составили порядка 34 полуструктурированных интервью с российскими эмигрантами, переселившимися в Германию в период с 2010 г. по 2020 г. Целью не было проведение опроса с применением репрезентативной выборки. Опрошенными респонденты состояли из лиц знакомых исследователю и между собой, то есть информанты формировались методом снежного кома. Наряду с интервьюированием применялся метод включенного наблюдения: автор (в 2012, 2013–2014, 2017–2018 гг.) участвовал в событиях культурной жизни русскоязычного сообщества на территории Германии — в частности, в русских дискотеках, празднованиях дней рождения и иных форматах коллективного досуга, организуемых представителями второго поколения эмигрантов, чьи родители иммигрировали в ФРГ в 1990-е гг.

Дополнительным исследовательским треком за эмигрантами (19 человек), которые уехали в последние пять лет выступила виртуальная этнография, предполагавшая анализ публично доступных эмигрантских блогов и личных дневников. В тех случаях, когда непосредственное личное общение с авторами этих текстов не устанавливалось, рефлексия их эмоциональных состояний и субъективных переживаний воспроизводится в работе анонимно, с соблюдением исследовательской этики. Для точной передачи настроения и эмоций, прямая речь респондентов стилистически сохранена.

Основной целью исследования являлось выявление механизмов функционирования русской культуры в ее широком понимании (включая языковой компонент) в среде русских эмигрантов последних десятилетий, проживающих на территории Германии. В качестве центрального исследовательского вопроса выступила проблема ценностного отношения эмигрантов к сохранению русской культуры в иноязычном окружении. Как справедливо отмечает антрополог Метью Энгльке, «узнавая о ценностях людей, мы также узнаем об их внутреннем и внешнем мире в целом: об их политических

убеждениях, религиозных чувствах, семейных и общественных отношениях, экономических связях и так далее» (Энгельке 2024: 186). Данный тезис задает методологическую рамку, в которой ценностные ориентации рассматриваются не изолированно, а как системообразующий элемент всей структуры идентичности эмигранта.

Помимо этого, в задачи исследования входил и обратный более сложный в интерпретации вопрос: если сохранение русской культуры не представляет для респондентов значимой ценности, то какими аргументами и нарративами они обосновывают подобное отношение? Очевидно, что постановка такого вопроса сопряжена с серьезными методологическими трудностями, поскольку требует от исследователя высокой степени доверительности в коммуникации с информантом, а зачастую и установления устойчивых личных контактов, позволяющих выйти за пределы социально желательных ответов. Несмотря на эти ограничения, я предприняла попытку включить данный проблемный блок в сценарий интервью, стремясь зафиксировать не только позитивные, но и негативные или индифферентные стратегии культурной самоидентификации среди русских эмигрантов.

Краткая история миграционных волн из России и Советского Союза в ФРГ

Как уже было сказано, можно выделить четыре волны русской эмиграции на территорию Германии, начиная с XX столетия (Kühn 2012: 112). Первая волна эмиграции, состоявшая из десятков тысяч выходцев из России (офицеры, писатели, врачи, художники, банкиры, коммерсанты и люди других профессий) включала людей, истинно любивших свое Отечество, подлинных носителей русской культуры и лучших традиций Серебряного века. Русские эмигранты, сохраняя любовь к родине и народу, продолжали свое развитие уже в изгнании, в результате в 1920-е годы Берлин стал очагом русской культуры в центре Европы. Здесь, в Берлине, жили и творили, печатали свои книги А. Толстой, М. Горький, Б. Пастернак, А. Белый, В. Ходасевич, В. Набоков, В. Шкловский, А. Ремизов, Г. Иванов и многие другие. Именно тут увидела свет четырехтомная эпопея видного деятеля Белого движения генерала П. Н. Краснова «От двуглавого орла к красному знамени» (1921–1922), повествующая о драме русского офицерства.

В 1923 г. русский художник Сегаль писал: «Мы — старожилы — привыкли. А вот заезжему человеку чуть ли не странным кажется это обилие русских магазинов, кафе, ресторанов, кабаре и т. д. В самом деле: пройдешься в области «Вестена» — и зарядит перед глазами от великого множества вывесок, витрин, плакатов, реклам: «Здесь говорят по-русски», книжный магазин «Родина», ресторан «Медведь», кафе «Москва», концерт такого-то... русские парикмахеры, чуть ли не мозольные операторы!.. А в газетных киосках тоже бубнят о себе заголовки газет и журналов: «Дни», «Накануне», «Руль», «Сполохи», «Жар-птица»... Вот уж подлинно — мирное завоевание! А немцы — ничего, привыкли. И даже Шарлоттенбург шутиливо переименовали в Шарлоттенград. Еще острят: будто через год этак можно будет в промежутке от Шарлоттенбурга до Зоологического сада основать «Русскую эмигрантскую республику», а Курфюрстендамм переименовать в «Проспект Курфюрста». Что же, все возможно. Поживем — увидим» (Русский Берлин 2003: 45).

В действительности, Берлин в те времена состоял из двух полюсов: русского и немецкого. Русским эмигрантам было сложно интегрироваться в немецкое общество, многие не охотно учили немецкий язык, единственное выученное слово было «Bitte»

(пожалуйста). Связано это и с тем, что русским эмигрантам оказалось нелегко приспособиться к немецкому укладу жизни, а местное население видело в них незваных гостей и старалось не вступать с ними ни в какие связи. Немецким женщинам, согласно немецкому законодательству, было невыгодно выходить замуж за любого иностранца так как она автоматически лишалась немецкого гражданства. Большой проблемой являлось то, что у русских эмигрантов не было правового статуса. В «Известиях ВЦИК» от 20 декабря 1921 г. большевики опубликовали постановление Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) Совета Народных Коммиссаров (СНК) Российской Советской Федеративной Социалистической Республики (РСФСР) «О лишении прав российского гражданства». Согласно ему, выделялись русские эмигранты следующих категорий: пребывающие за границей свыше 5 лет и не получивших от советских представительств заграничных паспортов до 1 июня 1922 г.; выехавшие из России после 7 ноября 1917 г. без разрешения Советской власти; добровольно служившие в армиях, сражавшихся против Советской власти. Лица из первой и второй категории могли подать заявление о восстановлении гражданства на имя ВЦИК через ближайшие представительства Российской республики (Русский Берлин 2003).

Указанные обстоятельства существенно затрудняли легализацию правового статуса эмигрантов в Германии, а также доступ к высококвалифицированной занятости и иным социально-экономическим ресурсам. Следует отметить, что для значительной части эмигрантов Берлин не рассматривался как конечный пункт остановки на постоянное место жительства, а выполнял функцию временного транзитного узла, позволявшего передохнуть и определиться с дальнейшим маршрутом, в иные европейские города либо в страны. Несмотря на многочисленные трудности, русские эмигранты демонстрировали высокий адаптационный потенциал. Они не только обеспечивали свои базовые материальные потребности, но и активно воссоздавали институциональную инфраструктуру утраченной Родины на новой почве. Именно этим обстоятельством объясняется бурное развитие в 1920-е годы в Берлине широкого спектра русских общественных, образовательных и профессиональных организаций: Русского научного института, Русской гимназии, Русского научно-философского общества, Союза русских журналистов и литераторов, Общества русских инженеров, Общества русских врачей, Русского студенческого союза, Союза русских переводчиков, Народного университета, Русского общевойскового союза, двух писательских объединений и многих других. Иначе говоря, эмигрантское сообщество стремилось институционально воспроизвести российскую социально-культурную среду в германском контексте, сохраняя внутреннюю консолидацию. Однако тяжёлые экономические условия, отсутствие стабильной занятости и прочие неблагоприятные факторы вынудили значительную часть эмигрантов продолжить движение — в страны Европы, Америку и иные регионы. В результате к началу Второй мировой войны русское сообщество в Германии постепенно дезинтегрировалось и утратило свою былую институциональную целостность (Попов 2010).

Вторая волна 1939–1950-х гг. охватывает советских военнопленных и депортированных на принудительные работы (от 200 до 250 тыс. чел.), а также перебежчиков периода Второй мировой войны, оставшихся в Германии по её окончании. Безусловно, военнопленных советских солдат и офицеров, также невольно депортированных людей будет неправильно включать в число эмигрантов, здесь более верно писать о невольном перемещении на территорию Германии.

Третья волна, пик которой пришелся на 1970–1980-е годы, состояла из так называемых диссидентов (круга интеллектуалов, чья профессиональная деятельность и произведения вступали в противоречие с официальной идеологической линией КПСС), что предопределило их переезд на Запад. В ряде случаев они лишались советского гражданства. Среди наиболее известных представителей данной волны — философы и литераторы Лев Копелев, Александр Зиновьев, Фридрих Горенштейн и Владимир Войнович. Помимо этого, отдельным советским гражданам в период холодной войны удалось легализовать своё пребывание и осесть в Федеративной Республике Германия.

Четвертая волна эмиграции начинается с 1993 г. В Германии с указанного времени некоторые из эмигрантов получили официальный статус «поздних переселенцев» (*Spätaussiedler*). Исторические корни данной группы восходят к XVII столетию, когда царь Пётр I инициировал привлечение иностранных специалистов на российскую службу. Откликнувшись на это приглашение, в страну прибыли тысячи представителей научной, медицинской и ремесленной профессий. Впоследствии, в период своего правления с 1762 по 1796 г., императрица Екатерина II (урождённая София Фредерика Августа Ангальт-Цербстская) также содействовала созданию немецких поселений на российской территории, предоставив колонистам широкий спектр привилегий, включая налоговые льготы и освобождение от рекрутской повинности. Однако после провозглашения Германской империи в 1871 г. политика российского правительства по отношению к колонистам претерпела изменения, и они лишились прав, некогда пожалованных «на вечные времена». Кабинет Бисмарка, в свою очередь, характеризовал эмигрантов как изменников родины и не усматривал оснований для сохранения связей с зарубежными колониями. Вследствие двух мировых войн, а также дискриминации и репрессий в советский период их потомки устремились на историческую родину (*Kirsch* 2004: 11).

За промежуток с 1950 по 2004 г. германскими властями было принято порядка 4,5 млн эмигрантов из стран Восточной и Южной Европы. Интенсивность иммиграционного притока отличалась существенной динамикой. Отмена выездных ограничений в государствах Восточной Европы спровоцировала резкий всплеск численности въезжающих: в 1988–1994 гг. Германия приняла почти 2 млн чел. Максимального значения данный показатель достиг в 1990 г., когда число прибывших составило 397 тыс. Введение более жёстких иммиграционных норм, а именно квотирования на уровне около 200 тыс. человек в год и требования о документальном подтверждении достаточного знания немецкого языка обусловило устойчивое сокращение потока переселенцев: с 104 тыс. в 1999 г. до 36 тыс. в 2005-м (*Geißler* 2006: 56). Географически основная часть иммигрантов происходит из северных областей Казахстана и российских регионов, главным образом из Поволжья и Западной Сибири.

Категория поздних переселенцев (российских немцев) представляет собой сложный и неоднородный феномен в структуре современной миграции. С точки зрения этнической самоидентификации, данная группа традиционно считает себя немцами. Однако в силу длительного проживания на территории Российской Империи и на постсоветском пространстве, разрыва межпоколенческой трансляции культурных традиций значительная часть потомков немецких колонистов утратила функциональное владение родным языком, перейдя исключительно на русский язык как основное средство коммуникации.

Дополнительным фактором, размывающим четкие этнические границы, выступает высокая интенсивность межэтнических браков. В таких семьях формируется гибридная идентичность у потомков, которые зачастую не могут однозначно пози-

ционировать себя в рамках моноэтнической парадигмы. В связи с этим, правильное рассматривать данных эмигрантов, как людей, занимающих пограничное положение. С одной стороны, они являются этническими немцами, с другой их языковой и поведенческий стили жизни соответствует характеристикам русскоязычных мигрантов. Исходя из этого, методологически более корректным представляется их отнесение к русскоязычному сегменту эмиграции, особенно в контексте анализа сохранения русской культуры на территории Германии.

Мотивы переезда в Германию в современное время

Можно говорить о двух причинах современной эмиграции русских в Германию. Как правило — это карьерный и семейные треки. Разумеется, есть и другие причины эмиграции, но в рамках данной работы я буду рассматривать эти две, так как мои информанты упоминали эти причины переезда чаще всего.

По мнению респондентов, карьерный трек открывает новые возможности в другой стране. Большинство моих информантов, которые переехали в Германию из-за работы, являются высоко квалифицированными специалистами. Как правило это люди с высшим медицинским образованием (6 чел.), выпускники технических университетов (физического факультета (инженеры-физики — 7 человек), специалисты из айти области (6 чел.), выпускники музыкальных учебных заведений, консерваторий (4 чел.). Выпускники филологических факультетов, по направлению Романо германская филология — 6 чел., историки, преимущественно молодые ученые — 2 чел.

В 2010 гг. особенно популярной программой для переезда была программа Au Pair (с французского языка переводится как «на равных правах»). Au Pair — международная программа культурного обмена, предлагающая молодым людям (в большинстве случаев девушкам и преимущественно из стран СНГ и восточной Европы) пожить определенное время (от 6 до 12 месяцев) в гостевой принимающей семье. В обязанности в большинстве случаев входит работа в качестве няни, в зависимости от семьи может входить и уборка по дому, наведение порядка, стирка, приготовление еды и так далее. Взамен принимающая семья обеспечивает бесплатное проживание, питание, дает карманные деньги на расходы около 200 евро (сумма на 2010 гг.) в месяц и оплачивает языковые курсы. Основным условием участия является возраст от 18 до 30 лет, знание английского языка, свободное семейное положение и отсутствие детей. Некоторые мои знакомые девушки, которые оставляли учебу в университете, уезжали по программе Au Pair. Когда я их спрашивала еще в 2012 г., какую цель они преследуют, ведь условия программы не очень выгодны, другими словами, это волонтерство: жить в принимающей семье, с которой ты не знаком, и выполнять обязанности за небольшую оплату по ценам в Европе. Мои собеседницы отвечали, что так они выучат язык, познакомятся с культурой, будут много путешествовать. По прошествии времени, почти все мои знакомые вернулись с посредственными рассказами и отзывами о программе. Никому не удалось выучить язык в принимающей семье, большая часть времени уходила на работу. Только одна моя знакомая использовала программу как способ для переезда на постоянное место жительства в Германию, после программы она поступила в университет в Дрездене. Другие же мои собеседницы, с которыми я беседовала в ходе написания статьи, так же остались жить целенаправленно в Германии после программы Au Pair, однако они не

получили образование в дальнейшем и сейчас занимаются ведением домохозяйства и воспитанием детей. Приведу отрывок из интервью.

«А: как Вы решили переехать в Германию?

И: я закончила колледж в Москве в 2010, не помню, где точно, узнала о программе Au Pair, подала заявку, меня одобрили, я поехала работать в семью с 4 детьми в Мюнхен. Мне очень понравилось, я прожила там год, потом познакомилась с мужем, как-то быстро мы начали жить вместе, поженились, я так и осталась.

А: Сколько Вам было лет?

И: Мне было 19,5.

А: Чем Вы сейчас занимаетесь?

И: Я домохозяйка, мама троих детей» (жен., 38 лет, русская, среднее специальное образование)».

Семейный трек переезда в основном характерен для женщин и девушек, которые эмигрируют в Германию по причине замужества или согласно жизненной стратегии — встретить мужа-европейца. В большинстве случаев (среди моих информанток) русские эмигрантки, которые переехали по семейному треку, имеют высшее филологическое образование, как правило знают хорошо немецкий или английский язык. При интервью выяснялось, что многие из них либо проходили стажировку в студенческое время в немецких университетах, либо много путешествовали по Германии, иными словами, они были уже знакомы с немецкой культурой до своего принятия решения о переезде. Чаще всего в ответах среди молодых женщин и девушек, переезжающих в Германию в одиночестве, можно было услышать разочарование в поисках партнера в России, несбывшиеся мечты о создании семьи, и стереотипы о возрасте деторождения. В качестве примера приведу отрывок из интервью.

«А: Вы почему решили переехать именно в Германию?

И: Я разочаровалась в личной жизни, мне было 38 лет, в Европе это не старость, а в Питере, мне казалось, то есть окружающие люди и родственники хотели доказать, что я совсем не юная девица, которая может мечтать. В Европе понятие возраста более размыто. В Берлин переехала, потому что я знаю хорошо этот город и мне нравится «вайб» (настроение) Берлина. Здесь в Германии познакомилась со своим парнем-немцем, с которым мы вместе живем, но еще не поженились, я и не думаю об этом.

И: А кем Вы работали в России? Кем работаете сейчас?

А: У меня высшее образование, я родилась в Екатеринбурге, училась в университете, после его окончания переехала в Санкт-Петербург, сначала работала в офисе, но со временем поняла, не мое. Начала преподавать йогу, занимаюсь учением аюрведы. В Берлине так же преподаю йогу, занимаюсь телесными практиками.

И: Йогу на немецком преподаете?

А: Нет, вы что, я не говорю на таком хорошем уровне, чтобы преподавать, я преподаю на русском.

И: А кто ваши ученики по йоге?

А: Девочки из России, из Казахстана, у нас много русскоговорящих девушек и женщин» (жен., 41 год, русская, высшее образование).

При карьерном треке многие русские мужчины, как говорилось уже выше, это высококвалифицированные специалисты, которые переезжают в Германию в возрасте от 22 до 30 лет. При этом либо они сразу остаются в Германии, если учились по программам (например, Erasmus Mundus) в немецких университетах, либо переезжают после получения российского высшего образования и опыта работы в России. Нередко случается, что мужчина перевозит с собой уже всю семью: жену и детей реже, чаще — русскую жену, — а дети рождаются уже в Германии. Это важно отметить, потому что в зависимости от этнической принадлежности партнера будут разными модели поведения жизни в эмиграции и отношение к русской культуре.

О сохранении русской культуры в Германии

С Ольгой мы познакомились более 7 лет тому назад, я была ее репетитором по немецкому языку. Немецкий язык Оля учила перед переездом в Германию, так как ее муж получил предложение по работе (IT сфера). Ольга переехала к мужу через 9 месяцев после его отъезда, с двумя дочерьми 5 и 3 лет. В настоящее время дети учатся в немецкой школе, при этом дома говорят только на русском языке. У девочек есть учитель по русскому языку, который занимается с ними онлайн из России. Несмотря на то, что ездить из Германии в Россию затруднительно (отсутствуют прямые перелеты), Ольга каждый год старается привозить детей к бабушкам и дедушкам. В семье всеми способами стараются поддерживать русский язык и русскую культуру, в ясельном возрасте читали сказки и включали мультфильмы на русском языке, сейчас смотрят театральные постановки в записи.

«Во-первых, я мама русская, у меня код русской крови, я ехала за мужем. Моя бабушка была учитель русского языка и литературы, я выросла сама на стихах Есенина. Мне было важно привить детям любовь к русскому языку, русской культуре, так как они на сегодняшний день граждане России. Я хочу, чтоб дети были мобильны и у них не было границ, они могли быть дома везде и в России, и в Германии. Детям моим сложнее, есть путаница в изучении и русского и немецкого, но это база им в будущем. А в 18 они сами выберут что они хотят, сейчас как взрослая выбираю я, все на самом деле очень просто. Я бы может еще их возила в русскую школу, но мне неудобно возить детей туда, потому что тратить на это субботу. И школы здесь «а-ля 90-е». Я все же приехала из Москвы в Германию», — отвечает мне Ольга, когда я спрашиваю у нее про русский язык (жен., 40 лет, русская, высшее образование).

Другая русская семья переехала в Германию из Санкт-Петербурга. Никита по образованию астрофизик, переквалифицировался в IT специалиста, его жена Екатерина — выпускница престижного юридического факультета СПбГУ, двое сыновей (7 и 5 лет) родились в Германии. После эмиграции Екатерина посвятила себя семье и воспитанию детей, в планах все же получить образование в Германии. Никита работает. В семье говорят только на русском языке, изучают русскую литературу, более того, историю Санкт-Петербурга. Как говорит Никита:

«Мы с Катей, коренные петербуржцы, очень сильно любим свой город, поэтому нам важно передать любовь к Санкт-Петербургу сыновьям».

Интересен еще один момент, Никита в детстве много путешествовал с отцом по берегу Финского залива, изучал маяки, заброшенные станции. Сейчас он берет сыновей в мини-путешествия по северной Германии, на остров Рюген.

«Здесь места (про остров Рюген) хоть как-то напоминают пейзажи из детских воспоминаний. Я рассказываю детям, как мы с отцом искали клад, фотографировали на старенький Zenit маяки, собирали камни необычной формы. Получается, я воспроизвожу память, то, что мне дорого, со своими уже детьми, и теперь часто слышу от сыновей: “а этот холмик похож на лес из твоего детства” или “это здание похоже на здание в Санкт-Петербурге”. Самое сложное для меня в эмиграции — это то, что я не могу взять лодку, палатку и отправиться на Ладогу», — делится Никита (муж., 37 лет, русский, высшее образование).

Два представленных нарратива демонстрируют сходство жизненных ситуаций: в обоих случаях речь идёт о русских семьях, где отец выполняет функцию основного кормильца, тогда как мать, несмотря на наличие высшего образования, полученного в России, посвящает себя воспитанию детей, ведению домашнего хозяйства и организации семейного быта. Я была лично знакома как с Ольгой, так и с Никитой до их переезда в Германию. В настоящее время анализ их публикаций в социальных сетях и личных заметок не позволяет зафиксировать открытых проявлений ностальгии по России. В то же время в их блогах, которыми они делятся с окружающими читателями онлайн, отчётливо прослеживается, что дети воспитываются преимущественно в немецкой культурной среде. При этом родители вкладывают значительные усилия в их образование и всестороннее развитие, наряду с чем уделяют существенное внимание приобщению детей к русской культуре: они привозят из России классическую русскую литературу, читают и обсуждают её с детьми в период каникул.

Вместе с тем нельзя утверждать, что данная поведенческая модель является универсальной для всех русских семей (в которых оба родителя являются этническими русскими), эмигрировавших в ФРГ. В ходе исследования было опрошено три семьи, чьи ответы демонстрировали сходные паттерны, которые будут приведены ниже.

«Здравствуйте! Тут мне вам особо нечего рассказать. В определенный момент мне стало важнее, чтобы дети прониклись немецкой культурой больше. Они ходят на занятия по русскому языку 1 раз в неделю по 2 часа. Тут такие занятия предоставляются всем приезжим. Занятия родным языком. Плюс дома мы только по-русски разговариваем.

[Когда задала вопрос об эмиграции]. У меня нет тоски, я быстро адаптируюсь к новым условиям. Мне везде хорошо. У нас только у старшей дочери есть. Она уехала в таком возрасте, когда уже друзья были, ей тяжело» (жен., 39 лет, русская, высшее образование).

Доминирующей жизненной стратегией рассматриваемой группы эмигрантов выступает интеграция в немецкое повседневное и культурное пространство, тогда как родная русская культура оказывается смещённой на периферию актуальных практик и воспроизводится, с одной стороны, по остаточному принципу, а с другой — в силу языковых ограничений родителей (старшего поколения), которое не владеет немецким в достаточной степени для повседневной коммуникации и продолжает использовать русский язык в домашней среде и в ведении социальных сетей. Вследствие этого складывается ситуация, при которой родительское поколение стремится обеспечить мак-

симально быструю адаптацию детей к немецкой среде, и через этот процесс фактически осуществляет собственную вторичную социализацию в принимающем обществе.

Два следующих интервью идентичны по своей сути по отношению к поддержанию русской культуры в семье. Кирилл и Максим — выпускники физического факультета СПбГУ, остались жить в Германии после программы Erasmus Mundus. Через какое-то время Кирилл женился на бразильянке, Максим на аргентинке. Сейчас в каждой семье по двое детей, говорят в семьях на английском языке, матери с детьми говорят на своем родном языке. При беседе о русской культуре, Кирилл ответил, что дети живут в Германии и им нужно быть в немецкой культуре, более того он рад, что они с детства говорят на английском языке, так как английский открывает им новые горизонты, немецкий они учат в среде. По его словам, Кирилл упустил множество возможностей, так как плохо разговаривал на английском, а его дети, в отличие от него, смогут свободно выбрать себе любую страну для проживания.

Максим в своих ответах о том, что дети не знают русский язык, говорил более сдержанно:

«При сегодняшних тенденциях нужно учить китайский, английский знают все, думаю, когда дети вырастут, я начну говорить с ними на русском, не вижу в этом какой-то страшной проблемы» (муж., 38 лет, русский, высшее образование).

В таких семьях, как и всякая ценность — ценность знания русского языка сопряжена с определенными трудностями. Мои респонденты не отвечали мне, что не хотят учить русский язык, они пытались объяснить мне, что в современной жизни есть другие более значимые вещи, поэтому на изучение русского языка в семье не остается главного ресурса — времени. А ценность знания русского языка заменяется ценностью знаний других языков.

Примечательны биографические нарративы смешанных браков, где мать русская, а отец немец или человек любой другой этничности. Приведу примеры. Диалог с молодой женщиной, ей 39, 3 сыновей, замужем за немцем, проживает в Германии 8 лет, причина переезда — брак.

«А: Как вы поддерживаете русскую культуру в семье?

И: Сложный вопрос такой. Вроде бы и не поддерживаю, а вроде бы и много стараюсь привить детям русского.

А: Сможете поделиться?

И: Смотрите, вот через кухню. Как говорится, на кухне я премьер-министр, готовлю сама. Поэтому мои мальчики знают, что такое блины, пельмени, пирожки, псыкунчики, я родом из Перми, квашенная капуста, не знаю. Мы готовим вместе я рассказываю, вот репка, и параллельно рассказываю сказку про репку, печем хлеб, учим колобка. Мне самой интересно что-то узнавать новое, я сразу рассказываю детям. Дети так постепенно получают информацию о том, кто я, кто их мама и ее родители» (жен., 39 лет, русская, высшее образование).

В следующем интервью девушка поведала аналогию данной истории, она каждый день рассказывает детям на русском языке о своем детстве, сказочных героях, природе и так далее.

Ниже я приведу полностью ответ русской девушки, которая замужем за немцем, у них нет детей. Мой вопрос звучал о сохранении русской культуры и ностальгии.

«Возможно, мой ответ будет немного нетипичным. У меня практически нет чувства ностальгии в том смысле, в котором его обычно понимают. Также я не могу ска-

зять, что сильно ощущаю привязанность к каким-то корням или принадлежность к одной конкретной стране. Наверное, всю жизнь я была скорее человеком мира.

Мне довелось побывать более чем в сорока странах и жить в разных местах — на Маврикии, в Греции, а сейчас я живу в Германии, в небольшом баварском селе. Каждый раз мне требуется сравнительно немного времени, чтобы адаптироваться к новой среде, искренне заинтересоваться местной культурой и полюбить её. Мне нравится наблюдать за тем, как живут люди в разных странах, и находить в каждой культуре что-то близкое и ценное.

При этом я с уважением отношусь и к культуре страны, в которой родилась. Если говорить о том, что связывает меня с Россией сильнее всего, то это русский язык. Он остаётся для меня родным языком. Я думаю на русском, мне проще выражать на нём свои мысли и чувства. На русском языке я пишу стихи и песни, которые выпускаю как музыкант.

Наверное, именно творчество является той формой, через которую моя культурная идентичность проявляется естественным образом. В моих песнях можно услышать и влияние разных стран, где я жила, и в то же время определённое славянское звучание. Даже когда я пою о жизни в Баварии или о каких-то местных реалиях, это всё равно взгляд человека, выросшего в русскоязычной среде.

Поэтому я бы не сказала, что сознательно занимаюсь поддержкой или продвижением русской культуры. У меня нет такой специальной цели. Скорее это происходит само собой через язык, творчество, круг общения и мой жизненный опыт. Я не стремлюсь забыть культуру, в которой родилась, но и не считаю необходимым специально её сохранять. Для меня естественно оставаться собой, впитывая при этом новое и сохраняя уважение ко всем культурам, с которыми меня сталкивает жизнь.

Что касается ностальгии, то я скорее испытываю тёплые чувства к отдельным людям, событиям или периодам жизни, чем тоску по конкретной стране или месту. Мне комфортно там, где я нахожусь сейчас, и, наверное, именно поэтому я достаточно легко чувствую себя дома в разных уголках мира. Желаю вам успехов в исследовании и спасибо за интересную тему» (жен., 45 лет, русская, средне специальное образование).

Представленные эмпирические данные свидетельствуют о том, что в доминирующем числе случаев русскоязычные матери осуществляют речевую социализацию своих детей, используя русский язык как основной язык домашней коммуникации. Информанты данной категории демонстрируют выраженную космополитную установку, идентифицируя себя в качестве «граждан мира», что, однако, не вступает в противоречие с их способностью к репрезентации элементов собственной культурной традиции. Трансляция культурных традиций осуществляется ими в ненавязчивой, обычной форме, без акцента национальной принадлежности. Вместе с тем фиксируется устойчивое эмоционально-позитивное отношение к собственной этнической идентичности, сопровождающееся ее бережным сохранением и рефлексивным осмыслением в структуре повседневных практик.

Немного моих полевых наблюдений из 2010-х

В ходе полевого этапа исследования, проводившееся мной в разные годы на территории Федеративной Республики Германия (г. Штутгарт, Гамбург, Берлин и Росто́к), был зафиксированы эпизоды, иллюстрирующие механизмы конструирования идентичности среди мигрантов второго поколения. Эмпирической базой для данно-

го раздела послужили как включенное наблюдение, так и неформализованные интервью с информантами, принадлежащими к русскоязычному сообществу. В рамках данного исследования я опишу три эпизода, которые остаются вполне важными практиками и по сей день. Это празднование Великой Пасхи, посещение «русского магазина» и культурное времяпровождение на «русской дискотеке».

«Русская дискотека». В 2010-е годы в крупных городах Германии: Берлине, Штутгарте, Гамбурге немалой популярностью пользовались среди русского населения так называемые русские дискотеки. Мне довелось быть три раза на дискотеке в 2013 г. Поводом послужило знакомство с представителями второго поколения эмигрантов — молодыми людьми, чьи родители иммигрировали в ФРГ в начале 1990-х годов. Спустя непродолжительное время после установления контакта они пригласили меня на мероприятие подобного формата, мотивируя это тем, что, по их утверждению, именно в Гамбурге проводится «самая крутая русская дискотека». Первоначальный мой скепсис, выразившийся в реплике о том, что подобный досуг доступен для меня и в Санкт-Петербурге, был быстро преодолен настойчивостью моих друзей-информантов.

По прибытии на мероприятие я столкнулась с феноменом, который впоследствии был осмыслен как яркая репрезентация эмигрантской культуры. Пространство клуба воспроизводило узнаваемые маркеры «русскости». Звучали российские хиты вперемежку с мировыми танцевальными композициями. Девушки были одеты празднично: высокие каблуки, короткие платья, уложенные прически, что контрастировало с повседневно-небрежным стилем, характерным для большинства гамбургских клубов, где внимание к внешнему виду не является столь демонстративным. Посетители были преимущественно рассредоточены по столикам, ведя оживленные беседы. Активная танцевальная активность не составляла доминанты вечера. Уже на этапе визуального восприятия я могла безошибочно идентифицировать данное пространство как «русскую дискотеку», настолько выраженными были поведенческие и стилистические паттерны, отличающие ее от типичных немецких клубных форматов.

В ходе последующей беседы с информантами мне удалось выяснить, что ни один из них никогда не был в России, однако посещение русскоязычных дискотек является для них осознанной практикой приобщения к культуре исторической родины. Собственная мотивация объяснялась ими, во-первых, стремлением быть частью русской культурной среды, а во-вторых, возможностью познакомиться с русской девушкой или юношей, что аргументировалось желанием взаимопонимания на глубоком, мировоззренческом уровне. На момент проведения наблюдения я не знала о том, что буду впоследствии обращаться к данной теме в научном ключе, однако ретроспективно этот эпизод был осмыслен как ценный этнографический материал, позволяющий зафиксировать практики культурной идентификации второго поколения эмигрантов. Следует отметить, что в ходе неформального общения я могла позволить себе выходить за рамки поверхностного интервью, задавая вопросы личного характера, что было обусловлено установившейся доверительной атмосферой.

Дополнительным наблюдением, заслуживающим внимания, стал устойчивый интерес информантов к жизни современной России. По всей видимости, транслируемые их родителями нарративы о молодежной культуре 1970-х годов (их молодости) и рассказы о сложных 1990-х порождали у второго поколения выраженный запрос на актуальную информацию, респонденты проявляли живое любопытство к тому, чем се-

годня интересуется российская молодежь, как она живет и что составляет повестку ее повседневности. Данный факт свидетельствует о наличии у представителей второго поколения эмигрантов не только ностальгического интереса к родительской «Родине», но и потребности в синхронизации с современными культурными процессами, происходящими в России, что формирует дополнительные исследовательские вопросы в рамках конструирования идентичности у иммигрантов второго поколения.

«**Великая Пасха**». Еще одним значимым эпизодом включенного наблюдения стало то, что русскоязычные знакомые приглашали меня на семейное празднование православной Пасхи. Данный кейс позволил зафиксировать вариативные стратегии сохранения религиозно-культурных традиций в русской эмигрантской среде, а также выявить факторы, влияющие на их воспроизводство в межетнических и моноэтнических семьях, проживающих в иноязычном окружении.

В ходе интервьюирования респонденты неоднократно акцентировали внимание на том, что празднование Пасхи является для них значимой религиозной практикой, поддерживающей связь с русской традицией и выполняющей роль одного из ключевых маркеров религиозной идентичности. При этом среди информантов обнаружилось различные модели включения данного праздника в календарь повседневности, которые можно типологизировать в зависимости от этнического состава семьи и степени интеграции в немецкое общество.

В ряде моноэтнических русских семей зафиксирована практика двойного празднования и католической, и православной Пасхи. Подобная стратегия, как поясняли информанты, обусловлена двумя взаимосвязанными причинами. Во-первых, она представляет собой акт культурного уважения к принимающей стране: празднование католической Пасхи воспринимается как включенность в немецкий религиозно-календарный цикл, и демонстрация готовности разделять значимые для окружающего общества даты. Во-вторых, данная практика продиктована социализацией детей, которые посещают немецкие школы и детские сады, где подготовка к католической Пасхе (изготовление поделок, раскрашивание яиц, пасхальные мероприятия) является неотъемлемой частью образовательного процесса. Таким образом, празднование католической Пасхи в семье становится естественным продолжением школьного опыта детей и способом поддержания их эмоциональной включенности в повседневную жизнь немецкого общества. Православная же Пасха в таких семьях сохраняется как «собственная-родная», интимная традиция, обращенная к корням и исторической памяти, что позволяет выстраивать гибридную модель религиозной идентичности, в которой гармонично сосуществуют элементы обеих стран.

Иная модель фиксируется в межетнических семьях. Так, в ходе интервью был зафиксирован показательный нарратив русского мужчины, состоящего в браке с аргентинкой, исповедующей католицизм. Респондент пояснил, что его супруга, будучи католичкой, испытывает значительную физическую и эмоциональную усталость после подготовки и проведения католической Пасхи, в связи с чем празднование православной Пасхи в их нуклеарной семье, как правило, не осуществляется. Однако, поскольку сам информант испытывает глубокую личную привязанность к этому празднику и воспринимает его как важную часть своей религиозной идентичности, он находит компромиссную стратегию, отмечает Пасху в кругу русскоязычных друзей, то есть выносит данную практику за пределы семьи в пространство русского сообщества в Германии.

Представленные примеры наглядно иллюстрируют, каким образом культурно-религиозные практики адаптируются к условиям эмиграции. В одних случаях они

трансформируются в сторону дуализма (двойное празднование как стратегия бикультурной интеграции), в других сохраняются в усеченном или замещенном формате, где эмигрантское сообщество берет на себя функцию «Родины», позволяющего индивиду поддерживать связь с традицией даже при отсутствии соответствующей семейной среды. Данные наблюдения свидетельствуют о высокой пластичности этнокультурных и религиозных практик в эмиграции, где границы между «своим» и «чужим» становятся проницаемыми.

«**Русские магазины**». В центре внимания находится феномен «русского магазина» как локального места, собирающего ностальгические нарративы и транслирующего этнокультурные маркеры.

В Штутгарте инициатива посещения специализированных розничных точек, реализующих продукты российской и постсоветской пищевой промышленности, исходила от информантов моих русских друзей — эмигрантов второго поколения. Примечательным является тот факт, что мне было интереснее посещать немецкие супермаркеты такие как Edeka или Rewe. Однако мои предложения о самостоятельном исследовании типичных немецких магазинов были категорически отклонены моими русскими друзьями. Данный факт можно интерпретировать как акт символического присвоения. Информанты стремились позиционировать русский магазин как эксклюзивную институцию, где, по их мнению, я могу купить привычные для себя продукты, нежели непонятные для меня немецкие.

В Гамбурге наблюдаемая практика приняла более структурированные формы. Мои друзья-информанты не только предложили посетить «русский магазин», но и организовали целенаправленную экскурсию по нескольким подобным магазинам в разных частях города. В ходе данного перемещения по городу они активно акцентировали внимание на необходимости приобретения специфических «артефактов»: гречневой крупы (гречки) и семян подсолнечника (семечек). С точки зрения питания данные продукты являются рядовыми, однако в дискурсе русских в Германии они наделяются статусом культурных российских символов, обязательных к приобретению.

Можно сказать, что для информантов второго поколения посещение русского магазина является ритуалом, превосходящим по своей эмоциональной насыщенности рутинный шопинг. Тот факт, что меня, как представителя актуальной российской культуры, целенаправленно знакомили с этими маркерами, демонстрирует потребность информантов в верификации собственных культурных конструкторов через взаимодействие с непосредственным носителем традиции. Их настойчивость в выборе «русского» формата торговли отражает некий конфликт между ассимиляцией и сохранением идентичности.

Заключение

На основании полевых наблюдений, проведённых в 2010-е годы в крупных немецких городах (Штутгарт, Гамбург, Росток), можно сформулировать ряд выводов относительно механизмов конструирования идентичности у представителей второго поколения русскоязычных эмигрантов. Посещение русскоязычных дискотек является для второго поколения эмигрантов не столько развлекательной практикой, сколько осознанным актом приобщения к культуре исторической родины. Примечательно, что информанты, никогда не бывавшие в России, целенаправленно выбирают данный формат досуга. Мотивация включает как стремление быть частью русскоязыч-

ной среды, так и поиск партнёра для отношений, основанных на мировоззренческой близости и взаимопонимании. Данный факт свидетельствует о том, что для второго поколения «русскость» существует не столько как географическая или политическая категория, сколько как эмоционально значимый культурный конструкт, воспроизводимый через практики повседневности. Кроме того, живой интерес информантов к современной российской молодёжной культуре указывает на то, что их идентичность не ограничивается ностальгическими нарративами родителей (отсылающими к 1970–1990-м годам), но включает потребность в синхронизации с актуальными процессами, происходящими в России сегодня.

Религиозная практика празднования Пасхи в эмигрантской среде демонстрирует высокую вариативность, которая напрямую зависит от этнического состава семьи и степени интеграции в немецкое общество. В моноэтнических русских семьях зафиксирована стратегия двойного празднования (католической и православной Пасхи). Это позволяет, с одной стороны, сохранять связь с собственной религиозной традицией, а с другой включаться в календарный цикл принимающей страны, что особенно важно в контексте социализации детей, посещающих немецкие школы и детские сады. Подобная модель отражает пластичность идентичности, где элементы обеих культур сосуществуют без конфликта. В межэтнических семьях, напротив, православная Пасха может выноситься за пределы нуклеарной семьи и отмечаться в кругу русскоязычного сообщества. В этом случае эмигрантская среда берёт на себя функцию «Родины», позволяя индивиду сохранить значимую для него традицию даже при отсутствии соответствующей семейной поддержки.

Посещение русских магазинов для второго поколения эмигрантов выходит за рамки потребности в продуктах питания. Данная практика приобретает характер ритуала, в рамках которого рядовые продукты (гречка, семечки) наделяются символическим статусом культурных артефактов. Совокупность представленных наблюдений позволяет заключить, что для второго поколения русскоязычных эмигрантов в Германии культурная идентичность не является статичным наследием, передаваемым от родителей, а представляет собой динамичный конструкт, активно воспроизводимый через повседневные практики досуговые, религиозные и потребительские. Представители второго поколения выстраивают гибридные модели идентичности, которые позволяют им одновременно сохранять связь с родительской культурой и интегрироваться в немецкое общество.

Знание русского языка — это ценность семьи и принадлежность к роду. Те респонденты для кого важны семейные ценности, обычаи и их фамилия, стараются учить русский язык с детьми. Тем самым они сохраняют связь со своими детьми, в новой «чужой» или «временной» для них стране. Русская культура здесь может транслироваться и передаваться разными путями: это русская традиционная еда, блины, образы семьи, когда все родственники респондента собирались за одним столом в деревне, это праздничные ритуалы, подготовка карнавального костюма к Хэллоуину, где параллельно ребенку рассказывается нарратив о том, как его бабушка шила костюм снежинки на Новогодний утренник его маме, рассказ о том, что такое снежинка и как дети катаются на ледянках зимой в Барнауле. Личные семейные традиции передаются и подаются в новой немецкой повседневности, понятной ребенку, но все же с отсылкой к России или русской культуре. Таким образом, можно предположить, что русская культура поддерживается эмигрантами, у которых были ярко выражены семейные ценности еще при жизни на территории России. Эмигранты,

в семьях которых не уделялось место и время традициям, семейным праздникам, добродушным теплым взаимоотношениям между родственниками, больше подвержены индивидуализму. Для них поддержание связей с Россией и её культурным наследием утрачивает субъективную значимость, и в новой немецкой повседневности они конструируют для себя и своих детей альтернативные ценностные системы.

Источники и материалы

Медиа-служба — Медиа-служба: [электронный ресурс]. <https://mediendienst-integration.de/bevoelkerung/postsowjetische-migranten-in-deutschland/wie-viele-postsowjetische-migranten-leben-in-deutschland/> (дата обращения: 25.06. 2026).

Научная литература

Русский Берлин / Составление, предисловие и персоналии В. В. Сорокиной. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003. 368 с.

Попов А. Н. Русский Берлин. М.: Вече, 2010. 400 с. (Русские за границей).

Энгльке М. Думай как антрополог. М.: «Ad marginem», 2024. 288 с.

Bernstein J. Transmigration and Capitalism. Migranten und Migrantinnen aus der ehemaligen Sowjetunion und ihre Erfahrungen in Germany. 2025. Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft. 2025. Vol. 35. No. 3. S. 407–423. <https://doi.org/10.32387/prokla.v35i140.592>

Geißler R. Die Gesellschaftliche Entwicklung von und nach der Vereinigung. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag, 2006.

Kirsch J. Migration von Russlanddeutschen aus gesellschaftlicher und ärztlicher Sicht. Berlin: Gallus Druckerei KG, 2004. 140 s.

Kühn N. Die Wiederentdeckung der Diaspora: Gelebte Transnationalität russischsprachiger MigrantInnen in Deutschland und Kanada. Köln: Springer Verlag, 2012. 112 s.

References

Bernstein, J. 2025. Transmigration and Capitalism. Migranten und Migrantinnen aus der ehemaligen Sowjetunion und ihre Erfahrungen in Germany [Transmigration and Capitalism: Migrants from the Former Soviet Union and their Experiences in Germany]. *Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 35(3): 407–423. <https://doi.org/10.32387/prokla.v35i140.592>

Engelke, M. E. 2024. *Think like an Anthropologist*. Moscow: Ad marginem. 288 p. (*Think like an Anthropologist*. Pelican Publishing, 2017. Published in the US as: *How to Think like an Anthropologist*. Princeton University Press, 2018).

Geißler, R. 2006. *Die Gesellschaftliche Entwicklung von und nach der Vereinigung*. Westdeutscher Verlag [Social Development Before and After Reunification. Westdeutscher Verlag]. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Kirsch, J. 2004. *Migration von Russlanddeutschen aus gesellschaftlicher und ärztlicher Sicht* [Migration of Ethnic Germans from Russia from a Social and Medical Perspective]. Berlin: Gallus Druckerei KG. 140 p.

Kühn, N. 2012. *Die Wiederentdeckung der Diaspora: Gelebte Transnationalität russischsprachiger MigrantInnen in Deutschland und Kanada* [The Rediscovery of the Diaspora: Lived Transnationality of Russian-Speaking Migrants in Germany and Canada]. Köln: Springer Verlag. 112 p.

Popov, A. N. 2010. *Russkii Berlin* [Russian Berlin]. Moscow: Vechе. 400 p.

Sorokina, V. V. (ed.). 2003. *Russkii Berlin* [Russian Berlin]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 368 p.

© М. Ю. Мартынова

РУССКИЕ В СЕРБИИ: СТО ЛЕТ В ПАРАДИГМЕ БАЛКАНСКОГО ГОСТЕПРИИМСТВА

В статье объектом социально-антропологического исследования стали русские жители Сербии. Их присутствие в регионе недавно отметило столетний юбилей. По стечению обстоятельств он был ознаменован притоком новой волны выходцев из России. Автор дает краткий исторический обзор предшествующих волн миграций, но основное внимание уделяет современному периоду адаптации русских в Сербии. Сколько их живет сейчас на Балканах? Чем вызвана популярность этой страны у россиян? Как они здесь обустроиваются? Как находят работу, решают экономические и жилищные вопросы? Как проводят досуг и обеспечивают культурные потребности? Как проходит социализация детей? Как к русским относятся местные жители? Автор в своем исследовании использовал методы включенного наблюдения, цифровой антропологии (анализ чатов и блогов), этнографических опросов. Наиболее интересные выдержки из рассказов респондентов приводятся в статье. Эмпирические данные делают научное повествование личностным. В то же время они дают материал для некоторых глобальных теоретических обобщений. В широком плане история русского зарубежья помогает понять место и значение культуры малочисленных этнических групп, в т. ч. мигрантских, оказавшихся в иноэтничном окружении. Проблема встраивания русских в инокультурную среду, сохранения национального культурного облика и образа жизни, трансформации их самосознания позволяет делать научные выводы и представляет поле для исследовательского творчества ученых разных научных направлений, в том числе и для этнологов. В Сербии общность происхождения, родственность языков и единство вероисповедания двух контактирующих этнических групп теоретически являются важными предпосылками ассимиляции в пользу ведущего этнического элемента. Однако, в случае с русскими, поселившимися в Сербии столетие назад, этого не произошло. Что касается новой, нынешней волны переселенцев, время покажет.

Ключевые слова: Балканы, русские, Сербия, демографическая эволюция, сложные идентичности, интеграция

Ссылка при цитировании: Мартынова М. Ю. Русские в Сербии: сто лет в парадигме балканского гостеприимства // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 168–188.

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 по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/168-188

Original article

© *Marina Martynova*

RUSSIANS IN SERBIA: 100 YEARS WITHIN THE PARADIGM OF BALKAN HOSPITALITY

This article presents a socio-anthropological study of the Russian community in Serbia. The Russian presence in the region recently marked its centenary — a milestone that, in a striking parallel, was accompanied by a new influx of migrants from Russia. While providing a brief historical overview of preceding migration waves, the author focuses primarily on the contemporary period of Russian adaptation in Serbia. How many Russians reside in the Balkans now? What factors contribute to the country's appeal? How do they settle and build their lives here? What are their strategies for finding employment and managing economic and housing matters? How do they engage in recreational activities and satisfy their cultural needs? How does the socialization of children unfold? How are Russians perceived by the local population? Methodologically, the study relies on a combination of participant observation, digital anthropology (including chat and blog analysis), and ethnographic interviews. The most compelling excerpts from the respondents' narratives are presented in the article. These empirical data lend a personal dimension to the scholarly narrative, while simultaneously providing a basis for broader theoretical generalizations. In a wider sense, the history of the Russian diaspora helps understand the place and significance of the culture of small ethnic groups, including migrant communities, that find themselves in a foreign environment. The integration of Russians into foreign cultural environments, the preservation of their national and cultural identity and lifestyle, and the transformation of their self-consciousness provide a basis for scholarly conclusions and offer a fertile field for research across various disciplines, including ethnology. Theoretically, shared ancestry, linguistic kinship, and a common religion serve as key drivers for the assimilation of one ethnic group into another in Serbia. Yet, this did not happen with the Russians who arrived a century ago. Whether this will hold true for the current wave of newcomers remains to be seen.

Keywords: *The Balkans, Russians, Serbia, demographic evolution, Complex Identities, integration*

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. Russians in Serbia: 100 Years Within the Paradigm of Balkan Hospitality. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 168–188.

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. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Введение

По данным статистики, в Сербии в последние годы резко увеличилась численность проживающих здесь русских. Согласно переписи населения Сербии 2022 г. в стране 10 486 ее жителей (граждан?) — русские (Попис 2022). Русские в Сербии признаны этническим меньшинством (Регистар 2026). Среди них есть как граждане Сербии русского происхождения, так и россияне, проживающие в Сербии. Белградский центр политики безопасности (Београдски центар за безбедносну политику), основываясь на данных Управления пограничной полиции Сербии, приводит сведения, что в 2025 г. в Сербии находились 110 000 русских, из которых 67 000 имели разрешение на постоянное пребывание (Дiaspora россиян 2025). Плюс к этому многие пользуются опцией «визоран», означающей краткосрочный выезд (часто в Боснию и Герцеговину из-за упрощенного визового режима с Россией) и последующий въезд для обновления срока пребывания. Из находившихся в Сербии русских 80% имеют высшее образование и почти половина работает в сфере информационных технологий.

На протяжении XX в. количество русских по происхождению жителей Сербии сокращалось, а в нынешнем столетии их количество стало расти.

Таблица 1

Численность русских в Сербии по данным переписей населения

Год	Чел.
1937	16 500
1948	13 329
1953	7 829
1961	6 984
1971	4 746
1981	2 761
1991	2 473
2002	2 588
2011	3 247
2022	10 486

Источник: Попис 2011.

Вехи истории

Первые русские жители на территории современной Сербии появились еще во времена Османской империи в начале XVIII в. Это были казаки–некрасовцы. После возрождения сербской государственности, согласно переписи Королевства Сербии от 1884 г., в числе подданных зафиксировано 59 русских. Позднее на Балканском полуострове осталось несколько сотен солдат российских войск, воевавших на Са-

лоникском фронте в 1916–1918 г., а также несколько сотен военнопленных, взятых в плен австрийцами и размещенных на территории современной Воеводины (которая до 1918 г. была в составе Австро-Венгрии).

Но особо значимым периодом для формирования русской диаспоры на Балканах стали 20-е годы XX в. Русская эмиграция послереволюционных лет представляет собой особый социально-исторический феномен. Она сохраняет черты, свойственные русской культуре и традиции. Сразу же оговоримся, что всех выходцев из России этого периода в Югославии называли русскими, хотя среди переселенцев были и представители других народов (см., например, *Козлитин* 1992: 12). Сербия, точнее Королевство сербов, хорватов и словенцев, наряду с такими странами как Франция и Чехословакия, была одним из основных центров в Европе, где нашли приют беженцы из России после произошедшей здесь в 1917 г. революции и поражения «белых» армий в Гражданской войне. Это была первая волна массовой миграции из России на Балканы, отличавшаяся целым рядом специфических черт и долгие годы составлявшая основной контингент русских в Югославии. Переселение данной группы лиц, имевшее место в основном в 1919–1923 гг., не только коренным образом изменило их собственную жизнь, но и оказало влияние на некоторые стороны жизни югославского общества.

Массовое перемещение русских именно в Королевство сербов, хорватов и словенцев (КСХС; с 1929 г. — Югославия) было обусловлено целым рядом факторов как ментального, так и прагматического характера. Прежде всего, значительную роль, несомненно, сыграли традиционные давние политические, общественные и культурные связи России с южными славянами, особенно с сербами и черногорцами. Немаловажное значение имел и тот факт, что Россия, длительное время оказывавшая поддержку балканским народам, в том числе и на международной арене, в борьбе за их освобождение от иноземного господства и создание там самостоятельных государств, в тяжелейший период своей истории рассчитывала на взаимопонимание и поддержку с их стороны. И в этом она не ошиблась.

Существенное влияние на значимость Королевства СХС как центра русской эмиграции оказал и то обстоятельство, что здесь нашли пристанище две важных организации бывшей империи: Русская заграничная православная церковь и Главный штаб царской армии во главе с генералом Врангелем. На территории Югославии было разрешено размещение организационным структурам русских. В частности, Архирейский собор Сербской православной церкви 31 августа 1921 г. постановил принять под свою защиту Высшее церковное управление Русской православной церкви с сохранением ее юрисдикции. В г. Сремске Карловице разместились резиденция ВЦУ, здесь же была разработана концепция Русской православной церкви за границей и произошло ее учреждение в 1920 г. Как известно, во время гражданской войны на юге России, находившемся под властью белой армии, была основана Временная Церковная администрация. В конце гражданской войны практически все члены этой Временной администрации эмигрировали в Королевство СХС, в город Сремске Карловице, являвшийся резиденцией патриарха Сербии. В этом же городе расположился Главный штаб и Верховное командование вооруженными силами Юга России, во главе с генералом П. Н. Врангелем, а позднее — управление Российского общевойскового союза.



Рис. 1. «Русский дом» в Белграде — старейший дом российской культуры в Европе. 1933 г. Архитектор Василий Баумгарден. (Русский дом памяти Императора Николая II (1932–1944), Дом советской культуры (1947–1994), Российский центр науки и культуры (РЦНК) «Русский дом» (с 1994 г.). Фото из открытых источников

Сведения о численности в Сербии в 20-х гг. XX в. эмигрантов из России довольно противоречивы. Так, например, в отечественных публикациях приводятся данные о 35 000 чел. в середине 20-х гг., о 50 000–70 000 чел. в 1921–1923 гг., о 70 000 чел. в 1919–1920 гг., об уменьшении этого показателя вдвое к концу 20-х гг. (*Шкаренков* 1981: 17; *Косик* 1992: 22; *Козлитин* 1992: 12; *Никифоров* 1992: 33). По подсчетам югославского историка Вука Винавера в начале 1921 г. в Королевстве СХС могло быть от 60 000 до 70 000 русских эмигрантов, что почти соответствует данным Государственной комиссии по русским беженцам. Другой сербский исследователь Душан Дрляча оптимальной для 1919–1924 г. считает цифру 42 000–45 000 чел. Если основываться на переписи населения КСХС, проведенной в 1921 г., то численность русских там составляла 20 568 чел. Специальное издание Брюссельского журнала «Часовой», посвященное эми-

грации в Королевство Югославию, приводит сведения, согласно которым на 5 июня 1939 г. в Югославии находилось менее 25 000 русских, из которых 8 000 проживали в Белграде (*Breznik i dr.* 1967: 113; *Дрляча* 1996: 724; *Винавер* 1965: 112; *Часовой* 1939).

Русские, вынужденно выехавшие из России и поселившиеся в Сербии в 20-х гг. XX в., хотя их доля в населении Югославии, например, в 1948 г. составляла всего 0,1%, в населении Сербии — 0,2% (*Konačni rezultati popisa* 1948: XV), внесли большой вклад в развитие экономики и культуры этой страны — в ее науку, технику, военное дело, педагогику, архитектуру, искусство. Жители Сербии этого не забыли, они и сейчас с благодарностью вспоминают о русской частице их истории, с гордостью говорят о русских, которых знали они или их родители, родственники, знакомые, уважительно отзываются о них. Очень образно и точно выразил это этнолог из Белграда Душан Дрляча в своем разговоре с автором в 1993 г.:

«По праву можно утверждать, что у каждого серба был или есть какой-нибудь «свой» русский, что большинство сербов знакомо хотя бы с несколькими русскими. Русские были и остаются неотъемлемой частью нашей жизни, воспоминаний, обязательной темой разговоров. Они оставили глубокий след в сербской среде, может быть, как раз потому, что они (не смотря на родство с нами) все-таки — иные, и так близки, и так далеки» (ПМА 1993. Москва).

А вот как вспоминала о своих первых впечатлениях от встречи с Сербией В. Ж. Гильотен, попавшая туда девочкой вместе со своим отцом — военным врачом — в числе русских беженцев первой волны и прожившая в этой стране три десятилетия. В 1950 г. она выехала обратно на Родину и написала книгу о своей жизни в Сербии (*Гильотен* 1991). Вспоминая первые впечатления об этой стране, она писала:

«На некоторых станциях нас... встречали, угощали, раздавали подарки. В начале XX века мы прибыли в маленькую страну Сербию с очень скромным жизненным стандартом. Она непрерывно подвергалась постоянному сильному давлению со стороны Турции, но всегда умела противостоять ему, сохраняя свои исконные обычаи, навыки и веру. И хотя она только что пережила тяжелую войну, она добродушно и от всего сердца принимала вздувшуюся реку беженцев, людей, которые бежали со своей Родины, потеряли свое отечество — а в глазах народа — это самое страшное несчастье. Никто не спрашивал кто мы, что мы, зачем бежим. Они — русские, а русские — славяне, а славяне — всегда братья, а если братья — проживем, приспособимся. А сейчас: «Мил ты мне братушка», улыбки, легкие похлопывания по спине и по плечу в знак дружбы... А поезд шел все дальше и дальше в незнакомую даль неизвестного завтра» (Гильотен 1991: 60).

В послевоенные годы вторая волна эмиграции из России, связанная с так называемыми перемещенными лицами, почти не коснулась Югославии, хотя отдельные случаи имели место. В основном на Балканах оседали люди из числа военнопленных или угнанных немцами в трудовые лагеря, а также женщины — военнослужащие, вступившие в брак с солдатами или офицерами — югославами. Эмигранты первой волны в свой круг их не принимали, также как и репрессивные меры югославских властей, обрушившиеся на русских после принятия Резолюции Информбюро, их практически не касались (ПМА).

Следующая (третья) волна миграции — часто ее называют брачной — началась с середины 50-х — начала 60-х гг. XX в., когда после некоторого периода охлаждения восстановились отношения СССР с Югославией, а также были разрешены браки граждан нашей страны с гражданами других государств. Брачные миграции русских в Сербию весьма популярны и в настоящее время.

Число сербско-русских семей особенно увеличилось в последние десятилетия. После распада СССР и СФРЮ начался новый этап в российско-балканских связях. Политические и экономические изменения в постсоциалистическом мире привели к тому, что многие сербы приехали работать и жить в Россию. Большое количество мужчин из Сербии оставались здесь на более или менее длительный срок. Первые сербские фирмы, в основном строительные, возникали, например, в Москве, Казани, Осташкове и др. Поэтому, как нам известно, в г. Осташкове было заключено несколько десятков браков между девушками-работницами местных предприятий и сербскими строителями-рабочими. Браки сельских жительниц с гражданами Сербии достаточно редки (ПМА; Мартинова 2018).



Рис. 2. Один из стендов выставки «Многокультурный Белград» в парке «Калемегдан», с изображением отеля «Москва», построенного в 1908 г. Белград, 2011 г.
Фото М. Ю. Мартиновой

Современная волна

В то же время в Сербии и других областях Балкан появились новые русские жители. На рубеже веков сюда приехало несколько сотен, м.б. и тысяч граждан нынешней России, Казахстана, Украины. С начала 20-х годов XXI в. их стало еще больше. Мало кто из них принял гражданство Сербии или других постюгославских государств. Некоторые живут здесь постоянно, кто-то имеет в этом регионе свой бизнес или место для отдыха. Как и предыдущие миграционные волны, современная имеет свою специфику.

Сейчас страна имеет высокую долю (66%) российских иммигрантов в наиболее продуктивной возрастной группе — от 33 до 44 лет — и относительно небольшую долю молодых людей до 30 лет. Значительная часть из них состоит в браке и имеет семьи — 73%. При этом 88% опрошенных получили в России либо полное, либо неполное высшее образование (*Nekrasov et al. 2025: 11*).

Если среди русских, прибывших в Сербию после Октябрьской революции, было много представителей творческой интеллигенции (архитекторы, преподаватели и т. д.) и военных, то среди новых переселенцев, как уже было сказано, заметна доля работающих в ИТ-сфере, в т. ч. удаленно.

Сошлемся на данные, опубликованные в сербских открытых источниках. На июнь 2024 г. в Сербии действовало 2 128 компаний, владельцами которых являются юридические или физические лица из России. Об этом в интервью «Ведомостям» сообщил отвечающий за внешнеэкономические связи сербский министр без портфеля, сопредседатель российско-сербского межправкомитета по сотрудничеству Ненад Попович. Как он сказал, «многие российские компании с начала 2022 г. учредили свои филиалы в Сербии. Некоторые — довольно крупные и всемирно известные, как “Яндекс”». Всего же в стране развивали бизнес 7 290 предпринимателей с гражданством России (Число открытых россиянами 2024).

Ответственный сотрудник Сети поддержки бизнеса Драголюб Раич отметил, что в Сербию приехали не большие компании и владельцы крупного капитала, а в основном частные лица, открывшие предприятия малого бизнеса (Русские за год 2023). Как уже было сказано, программирование и консалтинг в сфере ИТ являются наиболее распространенными видами деятельности, зарегистрированными в Сербии гражданами России, но есть также организации в сфере общепита, индустрии красоты и розничной торговли. В основном они работают в сербской столице, где официально проживает и работает около 8 000 русских, а наиболее популярными для регистрации компаний районами стали Новый Белград и Старый город. По данным Агентства коммерческих регистров, Нови-Сад занимает второе место в рейтинге самых привлекательных направлений для российских предпринимателей, которые также начали свой бизнес в Суботице и Нише (Русские за год 2023). В числе приоритетов называют Южнобачкий район (3 076), Южнобанатский район (231), Сремский район (328) и Мачванский район (364).

«Самые крупные компании, которые были нашими клиентами, были из ИТ-сектора, в них работало от 100 до 150 человек, но и их было немного. Есть и те, кто занимается торгово-сервисной деятельностью, а мастера маникюра стали серьезной «угрозой» для наших косметологов. Российские мастера маникюра известны во всем мире своим премиальным сервисом. Есть и врачи, но речь идет о нетрадиционной медицине и лечении чаями», — сказала Ивана Стефанович, юрист и партнер юридической фирмы TSG (Русские за год 2023).

На портале Медиа Т-банка в марте 2026 г. были приведены данные о структуре бизнесов, в которых задействованы граждане России в Сербии. Топ-10 бизнесов, переехавших из России в Сербию, распределились следующим образом: Программирование — 686; Бизнес-консультирование — 277; Другие ИТ-услуги — 225; Дизайн — 145; ИТ-консалтинг — 134; Прочие услуги в ИТ-секторе — 65; Салоны красоты — 46; Веб-разработка — 41; Образование — 27; Кафе и рестораны — 26 (Как найти работу 2026). Сербская гейминг-индустрия в 2024 г. выросла на 22%, заработав 214 000 000 €, в том числе благодаря эмигрантам из России (Как найти работу 2026).

Процесс получения работы в Сербии резидентами других стран регулируется ст. 40 закона «Об иностранцах». Устройство на работу — это один из наиболее простых способов получить вид на жительство в этом государстве. Управление пограничной полиции Сербии отмечает, что главными основаниями получения ВНЖ стали предложения по работе от компании с регистрацией в Сербии, регистрация собственной компании и воссоединение семьи. Более трети прибыли в страну с партнером (36,2%), членом семьи (33%), с коллегами — 11%, один — 19% (Дiaspora россиян 2025).

Ивана Стефанович, юрист и партнер юридической фирмы TSG, которая, помимо прочего, занимается выдачей разрешений на работу и вида на жительство для иностранцев, рассказала, что к ним в основном обращаются компании, занимающиеся консалтингом и торговлей, а также маркетинговые агентства. Она отметила, что «Закон о коммерческих компаниях не требует, чтобы иностранцы имели зарегистрированное место жительства для создания компании, но для того, чтобы открыть свои банковские счета нерезидента, они должны иметь зарегистрированное место жительства, что мы называем «белой картой» (Русские за год 2023).

Исследования показывают, что большинство российских иммигрантов в Сербии находятся в социально стабильном положении, имея довольно высокие доходы. Многие сохраняют уровень доходов, сходных с имевшимися в России (Дiaspora россиян 2025). При этом 62% российских иммигрантов в Сербии смогли сохранить материальные активы в России. Только 8% семей имеют ежемесячный доход ниже 1 000 евро. До одной трети из них владеют автомобилем (Nekrasov et al. 2025: 11). Только в 2023 г. россияне вложили в недвижимость Сербии более 180 млн евро (Rusi u nekretnine 2024).

* * *

Белградский центр политики безопасности (Београдски центар за безбедносну политику) провел важный для темы нашего исследования социологический опрос. Сошлемся на его данные. Так, из 300 принявших в нем участие респондентов назвали причиной переезда начавшийся конфликт с Украиной (57,4%). На втором месте — «политические» причины (47%). На третьем месте для переезда в Сербию сами респонденты назвали экономические причины (42%). Экономический фактор переезда, в частности, был связан с релокацией ряда компаний ИТ-сферы и консалтинга, которые частично перевезли сотрудников из России (Дiaspora россиян 2025).

Среди причин выбора именно Сербии для жизни респонденты назвали упрощенный визовый режим (64%), культурное и языковое сходство (58%), позитивное отношение (47%), религиозную близость (36%), экономические возможности (24%), отказ Белграда от введения санкций против Москвы (18%) (Дiaspora россиян 2025).

Большая часть опрошенных (40,2%) думает остаться в Сербии еще на пять лет. Лишь 12% считают ее «транзитной» страной для переезда в ЕС. В США или Канаду

хотят уехать менее 5%. Вернуться в Россию к 2030 г. планируют 15%. Точно хотят получить сербский паспорт «со временем» 28%, допускают это — 67%, не допускают — 9% (паспорт Сербии дает право ездить без визы в 137 стран, его проще получить, чем паспорт страны ЕС) (Дiaspora россиян 2025). При этом многие россияне в Сербии сохранили связь с соотечественниками: к 52% приезжают члены семьи или друзья из России (не приезжают к 47%). Более половины (56,9%) допускает возвращение в Россию. Сербский начали учить лишь 15%, 73% — «планируют». Столько же заявили, что имеют друзей-сербов. Негатива и неудобств, приехав, не испытали 76%.

Исследование показало, что подавляющее большинство релокантов в Сербии имеет лишь «ограниченный» интерес к политике (72,8%), несмотря на их личные политические взгляды. Этот факт подтверждает и мнение научного сотрудника Института международных исследований МГИМО Анастасии Малешевич о том, что не стоит преувеличивать политизированность россиян в Сербии и их готовность участвовать в протестах. «В основном им интересны бытовые и потребительские вещи», — считает А. Малешевич (Дiaspora россиян 2025).

Вместе с тем, в конце 2022 г. русские в Сербии создали Русское демократическое общество (Rusko demokratsko društvo). В заявлении говорится, что «цель этого общества — дать голос своей новой диаспоре и защищать ее интересы, проводя встречи, мероприятия, митинги и прогулки, строить хорошие отношения с Сербией, а также защищать интересы россиян в сербских и международных судах, если это необходимо». (Rusi u Srbiji osnovali 2022).

Сербские эксперты о последствиях притока русских

Безусловно, появление большого количества новых жителей не могло остаться незамеченным, как руководством страны, так и местным населением. Оценивая экономические и культурно-бытовые последствия современного массового притока русских, процитируем мнение экспертов.

Премьер-министр Сербии Ана Брнабич заявила, что экспорт IT-сектора увеличился на 45% в 2022 году по сравнению с 2021 годом (Русские за год 2023).

Любодраг Савич, профессор экономического факультета в Белграде полагает, что «российские программисты, безусловно, внесли свой вклад в рост сербской IT-индустрии... Это время несопоставимо с периодом после Октябрьской революции. Тогда пришли люди, которые построили одни из самых красивых зданий в разрушенном Белграде. Пришли «сливки» русского общества и интеллигенция, что, безусловно, улучшило Сербию. Вклад людей, которые сейчас приходят, тоже нельзя недооценивать, потому что они тоже специалисты, только в IT — это новая область, которой они занимаются. Они принесут нам новые рабочие привычки, стандарты и свою культуру. Когда они заработают деньги, они потратят их здесь, и это на самом деле самый большой вклад», — считает Л. Савич (Русские за год 2023).

Боян Станич, сотрудник Сектора стратегического анализа Торговой палаты Сербии, констатировал, что «прибытие граждан России положительно сказалось на экономике Сербии благодаря росту потребления... Если внутреннее потребление — ключевая составляющая валового национального продукта, а приехавшие русские — тоже потребители с относительно приличной по-

купательной способностью, то математика ясна. Русские, приезжающие в Сербию, повышают экономическую активность на уровне всей страны, хотя в целом она пока еще невелика». Б. Станич отметил, что новые резиденты легко интегрируются в общество, как в деловом, так и в социальном плане, и добавляет, что в основном они высокообразованны и высококвалифицированы (Русские за год 2023).

В другом интервью, проводя параллель с бывшими белыми русскими, Боян Станич указывал, что ситуация в 1918 г. была совсем другой.

«Это была русская аристократия, интеллектуальная сила, люди, возродившие Белград. Но это же способствовало и тому, что местное население было открыто им, как братьям-славянам, в силу их схожей культуры и сходного языка. Именно так мы воспринимаем сегодняшних новичков. Может, это и не “те самые” белые русские, но они русские, и в основном интеллигенты. И хотя они, по общему мнению, космополиты и люди, не мыслящие национальными категориями, здесь им будет легче адаптироваться и ассимилироваться», — считает Станич, напоминая, что часть «белых» русских позже направилась дальше в сторону Европы, но что немало осталось здесь и влилось в местное население.

Он также добавил, что «”новое” присутствие русских внесет вклад в сербскую экономику и на микроуровне, потому что возрастет спрос на некоторые продукты, к которым они традиционно привыкли как русские. Скажем, в области питания известно, что русские едят много рыбы, поэтому есть шанс, в частности, на рыбалку. С другой стороны, речь идет о молодежи, которая также привыкла ходить в рестораны и кафе дома, поэтому в будущем можно ожидать открытия русских ресторанов и тому подобного. И все это повышает экономическую активность в стране», — заключил Станич (Русская эмиграция 2022).

Михайло Паунович, сотрудник Института экономических наук, считает совершенно очевидным, что те люди, которые зарегистрировали компании в Сербии, будут платить здесь налоги, а также тратить заработанные деньги.

«Конечно, от этого выиграет государство, а также экономика. Однако они принесли с собой образование, практические знания и капитал, они также будут нанимать наших людей, поэтому выгоды со временем будут многократно увеличиваться» (Русская эмиграция 2022).

Эксперты со стороны Сербии полагают, что «новая волна “утечки мозгов” из России приносит Сербии многочисленные выгоды, и страна должна приложить усилия, чтобы их сохранить» (Русские за год 2023).

С приездом большого количества русских произошло множество изменений в повседневной жизни Сербии, особенно в столице. Русский язык можно услышать повсюду, российская культура и товары стали более доступными, ощутимым последствием оказался рост арендных платежей и цен на недвижимость. При этом многие из россиян не стали жить в большом городе и обосновались в провинции. Здесь представлена вся Россия. Много сибиряков. Люди всех профессий. От айтишников, юристов, филологов, экономистов до людей с рабочими специальностями. Некоторые сразу уезжали с семьями, к кому-то семьи переехали позже. Для экономики и демографии Сербии это ценно. К тому же россияне часто работают удаленно, а деньги тратят в Сербии.

Восприятие русскими жизни в Сербии

Что думают о своем новом доме сами русские? Большинство русских тепло отзываются о своей жизни в Сербии. Приведу наиболее характерные высказывания. Наталья М. переселилась в восточную Сербию с пятью детьми, воодушевившись рассказами тети, вышедшей замуж за серба. Здесь на селе она развела огород и выращивает русские овощи и ягоды, не всегда типичные для местной природы.

«Сербия для меня рай, т. к. я здесь нашла все, что нужно человеку для счастливой жизни. В Сербии есть все, что любят русские. Здесь есть леса, горы, озера, реки и чистая вода. Здесь много растений и здоровой пищи, и люди хорошие. Поэтому русские любят Сербию» (Ruskinja pronašla raj u Srbiji 2023. Перевод с серб. автора).

Другая моя собеседница Анна рассказывает:

«Я уехала из России еще в 2018 г., и пожив в Эстонии, Турции, Грузии, наконец, нашла идеальную для себя страну — Сербию. Уже около года мы с мужем живем в Белграде» (ПМА 2026. Анна, 26 лет, образование высшее).

Многие респонденты отмечают, что сербы — удивительно гостеприимный народ. Карина Авагян, приехавшая в Сербию в 90-е годы ребенком, русская по матери, армянка по отцу, автор учебника по сербскому языку для детей делится своим восприятием страны:

«Я во многих российских группах в социальных сетях, и все там в первую очередь подчеркивают сербское гостеприимство и открытость сербов к иностранцам. Я помню это как свое первое впечатление, когда я приехала сюда в девяностые годы, и я посвятила этому свою докторскую диссертацию, потому что я хотела показать, как сербы открыты иностранцам, особенно русским, то есть русскоязычным людям. ... Сербы — фантастические хозяева, и это первое, что замечают и комментируют все россияне, которые в последнее время приехали в Сербию. В мире мало таких народов, которые без всякого сдерживания принимают иностранцев в свою страну, в свою жизнь и в свои семьи» (Rusi u Srbiji 2024; перевод с серб. авт.).

Популярная в блогах тема — поиск работы и налаживание быта. Вот, что говорит вполне благополучно устроившийся в Нови-Саде владелец бизнеса по продаже кроссовок, переехавший в 2021 г.:

«Меня зовут Алексей, мне 29 лет, и мы с супругой и сыном два года назад решили переехать в Сербию. Почему Сербия? А потому что казалось, что это очень близкий нам по менталитету и быту народ, минимальные требования по легализации, несложно получить ВНЖ и даже паспорт. Я был в Белграде несколько раз по работе, супруга не бывала никогда. У меня свой небольшой бизнес, интернет-магазин по продаже кроссовок известных брендов. Когда мы уехали из Москвы, интернет-магазин пришлось закрыть, но я решил сразу открыться офлайн в Сербии, в городе Нови-Сад» (ПМА. Алексей, 29 лет) (Переехать не сложно 2023).

И далее он добавляет:

«С направлением торговли мне повезло. Сербы любят спорт, кроссовки и ... понты. Эксклюзивные модели Nike и Reebok я заказывал на «Амазоне» и они

улетали практически сразу, многие заказчики даже оформляли предзаказ и были готовы вносить предоплату (у нас в стране таких заказов у меня были единицы). Сейчас я хочу открыть еще один магазин в Белграде, большинство заказов и покупателей именно из столицы. Хотя в Сербии и отлично работает курьерская доставка, но удобнее открыть свой магазин. Я хорошо адаптировался к жизни тут, а вот супруга все еще тоскует по родине. Для нее Сербия — большая деревня, в Нови-Саде ей совсем не нравится. Поэтому я думаю, что в ближайшем будущем мы с семьей переедем в столицу и попробуем найти комфортные условия для всех нас там» (ПМА. Алексей, 29 лет) (Переехать не сложно 2023).

Несмотря на удачно сложившиеся обстоятельства, Алексей замечает бытовые минусы, с которыми сталкивается его семья.

«Теперь о Нови-Саде. Я этот город люблю. Он более европейский и спокойный по сравнению с Белградом. Главный минус для нас — это пыльца и аллергены (пыль), сын очень сильно мучается, он аллергик. Загрязнение воздуха зимой — еще одна проблема, но реально ощущается это только в безветренную погоду, то есть не каждый день. А люди, которые переехали сюда из Челябинска, например, вообще не считают это загрязнением. И снова про воздух: в Сербии большая проблема с курением в общественных местах. Ну то есть это проблема для некурящих.

В быту проблемы в основном по части услуг (стоматология, автосервис, ремонт ноутбуков), но, думаю, что это особенности именно Нови-Сада, уверен, что в Белграде с этим нет проблем. Еще из минусов — дорогой интернет, и домашний, и мобильный. С серьезными болезнями мы тут не сталкивались, поэтому по медицине сказать ничего не могу, платим за страховку примерно по 20 EUR в месяц. ... Кстати, местный стиль вождения — это отдельная песня, тут он немного кавказский, ну или османско-балканский :)» (ПМА. Алексей, 29 лет) (Переехать не сложно 2023).

Блогер Екатерина из Нижнего Новгорода живет в Сербии с ноября 2022 г. Они переехали туда вместе с офисом мужа. У нее ВНЖ по воссоединению, у мужа — по рабочему контракту. Она рассказывает, что ее семья всегда хотела пожить в другой стране и однозначно не жалеет о переезде. При этом в порядке рекомендаций новичкам Екатерина делится опытом и делает акцент не только на плюсах, но и на тех сложностях, с которыми сталкиваются приехавшие в Сербию россияне. Начинает она с «мифов о Сербии», т. е. о не совсем оправданных и верных ожиданиях, затем переходит к описанию того, что ей нравится в Сербии.

«Миф 1: Сербь любя́т русски́х и ка́ждый вам бу́дет рад. Да будет, но не потому что вы русские, а потому что сербы в целом гостеприимные и никого в беде не бросят.

Миф 3: Сербский язык похож на русский и вам не понадобится его учить. Да, языки похожи, но обходиться русским не получится. Его знает только старшее поколение, плюс сербы говорят довольно быстро и даже зная сербские слова, вы их можете не понять. Через какое-то время слух привыкает, и вы начнете понимать целые фразы, но ответить не сможете.

Миф 4: Русские и сербы очень похожи. Примерно как день и ночь, общего у наших народов на много меньше, чем различий.

Миф 5: Сербия Пет-френдли страна. Да, но... С собакой можно зайти в магазин, но только на руках. Заведения, куда можно зайти с собакой в основном русские. Фекалии убирать принято, но не везде, особенно после ночи всё будет в них».

Плюсы Сербии, по мнению Екатерины:

«Страна сама по себе очень безопасная. Здесь минимум каких-то краж, безопасно ходить по улицам ночью и это хорошо заметно по местным девушкам, гуляющим в 11 вечера.

Но! Это не значит, что здесь нужно расслабляться. У нас есть знакомые, у которых украли кошелек и паспорт прямо в первый же день нахождения в Сербии. Паспорт потом подбросили в местную «менялницу» (место где можно оплатить платежки и поменять валюту).

Прекрасные люди, добрые, отзывчивые, улыбчивые. Мне правда, и в России никто никогда не грубил, но в целом атмосфера приятная, домашняя.

Большой выбор вакансий для IT специалистов из-за большого наплыва компаний. (но только для IT). При этом Екатерина отмечает сложности с поиском работы и высокую стоимость аренды.

Маленькая страна, которую легко объездить на машине.

Множество развлечений.

В сезон много фруктов, ягод и овощей.

Компактность городов. Очень удобно ходить пешком по любым своим делам, до центра города 40 минут от того места где я живу. Я живу в Нови Сад и этот город идеален для пеших прогулок.

Доступный театр. Тут я ходила в театр столько раз, сколько не ходила за всю жизнь.

Красивая природа, озера, леса, красивые луга» (Подходит ли Сербия 2025).

Но, конечно, не каждый переселенец приезжает на все готовое, не каждый имеет возможность открыть свой бизнес. Многим нужны советы по обустройству на новом месте. Тут приходят на помощь виртуальные друзья. Среди них, например, — блогер Анастасия Митрофанова, специально изучившая рынок труда и рассказавшая о наиболее востребованных вакансиях (Как найти работу 2026).

Русская культура, повседневность и досуг

Отвечая на вопрос, как вы поддерживаете русскую культуру и русский язык в Сербии, моя собеседница Анна рассказала:

«В Белграде я нашла замечательный магазин с книгами на русском языке и периодически захожу туда себя порадовать. Очень люблю пересматривать любимые фильмы — например, «Жестокий романс». Часто готовлю русские блюда. До сих пор нахожусь в поисках вяленой рыбы и сала. Так сложилось, что ни мои друзья, ни муж не говорят по-русски. Сейчас на русском языке я общаюсь только по телефону с мамой и подругой. Зато я уже приучила всех

к солянке и скумбрии с вареным картофелем. Уже несколько лет я веду блог на турецком языке, где иногда рассказываю о русской культуре, делюсь рецептами наших традиционных блюд, народными средствами моей бабушки, и воспоминаниями из жизни в России. Есть ли ностальгия? Конечно, иногда приходят воспоминания из детства и навевают теплую грусть. Я скучаю по посиделкам с бабушкой на кухне, походам с друзьями на речку, просмотру с мамой наших любимых телешоу, семейным поездкам на рыбалку. Бывает созваниваемся со школьной подругой и делимся воспоминаниями, ностальгируем вместе. Почему я не теряю связь с корнями? Для меня очень важно сохранить эту часть себя. Связь с корнями даёт ощущение внутренней опоры и помогает не терять себя, где бы я ни жила. Я заметила, что именно в самые сложные периоды жизни особенно тянусь к тому, что напоминает мне о доме и стараюсь прочувствовать связь с корнями. И это, действительно, помогает и успокаивает» (ПМА 2026. Анна, 26 лет, образование высшее).

На тот же вопрос ответил Владимир:

«Мы с женой уже года четыре живём в Белграде. Переехали из Москвы к внучке, помогаем ей с дочкой, нашей правнучкой. Сам я всю жизнь проработал участковым врачом, а на пенсии решили, что сидеть на месте скучно, вот и перебрались поближе к семье. Внучка у нас вышла замуж за серба, дома они между собой говорят по-английски. Она учит сербский, но мне кажется, что наша правнучка его уже знает лучше, она же в сербский садик ходит. Насчёт культуры у меня взгляд простой, она держится на семье. Пока в семье помнят своих предков, свои корни, то и культура жива. Как только это забудут, всё конец. Вот мы с женой и читаем правнучке русские сказки, разговариваем с ней только по-русски, и она нас называет «баба» и «деда». И ещё внучка всем своим друзьям рассказала, что я терапевт, так что они иногда приходят ко мне за советом по здоровью. Я, конечно, помогаю, если это в моих силах. Понимаю, молодым сейчас непросто, и дома, в России, тяжело, а здесь страна чужая. Но мы стараемся быть опорой, заботиться о близких, в этом, по-моему, и есть сохранение нашей культуры» (ПМА 2026. Владимир, 67 лет, образование высшее).

Рассказ Елены:

«Мы в Сербии живем уже четыре года, первые два года было невыносимо тяжело, я каждый раз хотела бросить все и уехать. Не зря говорят, что в эмиграции люди либо разводятся, либо их союз становится крепче. Мы с моим мужем стали другу главной опорой и поддержкой. Постепенно грусть и апатия прошли, мне стало легче, мы купили собаку, теперь у нас больше радостных моментов, нежели грустных. Еще я связываю свою ностальгию с тем, что первые два года не работала, мой муж только работал, у меня было много свободного времени, и я все время висела на телефоне с друзьями и родителями, которые остались в России. Но постепенно я начала пересобирать себя. В Санкт-Петербурге, я работала мастером по маникюру у меня был свой маленький салон. В Белграде мы арендовали помещение, почти в центре города, написали в местные чаты объявление о наборе сотрудников, сделали ремонт и запустили салон красоты. Теперь у нас два парикмахера, три мастера по маникюру и косметолог. Я иногда выхожу делать маникюр, а так у меня много административной работы.

О поддержке культуры и русском языке. Я не говорю ни по-сербски, ни по-английски. Основной мой язык общения в Белграде — русский. Наш салон красоты в этом смысле — салон сохранения русской культуры. К нам как русские девушки ходят, так и русскоязычные из постсоветских стран. Мы отмечаем Новый год, 8 марта, Масленицу, Пасху вместе. Обсуждаем сериалы, новые фильмы, читаем книги. Проводим дни рождения. Сербия сама по себе очень дружелюбная страна, а наше русское комьюнити в центре Белграда — островок взаимопонимания и поддержки» (ПМА 2025. Елена, 32 года, образование высшее).

Чем живут и как организуют свою повседневную жизнь, свой досуг русские, особенно последней волны? Как находят себя в новой стране? Естественно, что в соответствии с веяниями нашего времени популярностью пользуются многочисленные чаты и блоги. Некоторые изложенные в них материалы мы уже цитировали выше. Пожалуй, упомяну еще пост о Собрании русского мужского клуба. Так называется недавно возникший на просторах интернета канал (Собрание русского 2022). Автор информации, журналист Добрыня Балканыч выражает свой восторг по этому поводу так:

«И по духу это, наверное, самое здоровое, что могло бы объединить собравшихся в этот солнечный декабрьский день за квадратным столом, где-то в Сербии, где-то на границе центра и спального района самого культурного и такого заманчивого для многих соотечественников града, Нови Сада».

На страницах портала «О Сербии по-русски RuSerbia.com» можно узнать еще об одном интересном примере, на сей раз офлайн коммуникации на русском языке, в форме интеллектуальной игры. Квизы, относительно недавно вошедшие в российскую жизнь, оказались востребованными и в Сербии. О возникновении идеи запустить квизы в Белграде, их организатор Денис рассказал:

«Первый квиз прошел в мае этого года. Он затевался нами во многом как повод повеселиться, вместе занявшись необычной задачей. Никакой глобальной затеи, пробы пера или задела на бизнес».

Ребята прямо говорят, что для них это не бизнес, а хобби. Они имеют основные занятия. Денис — в академической сфере, один Илья — программист, а другой — историк. При этом получается у ребят с квизами неплохо: они проходят каждую неделю, участников хоть отбавляй, а однажды сербы выставили целую команду славистов из Белградского университета. Подобные формы отдыха известны и популярны в Сербии. Более того, существуют даже отдельные заведения, заточенные под проведения квизов и подобных игр. Но эти ориентированы на русскоязычную аудиторию, сербы приходят, но из числа хорошо владеющих русским языком (Русские квизы 2022).

В русской среде нашлись и те, кто стал организовывать досуг детей. Никита — аниматор по профессии, любит работать с детьми. Вместе со своими друзьями они провели летом Семейный день, на котором он развлекал детей, пока друзья с родителями жарили барбекю и играли в настольные игры. Это было очень удачное и приятное мероприятие. Однако, потом команда разделилась, и Никита полностью посвятил себя детским мероприятиям (Русские квизы 2022).

Если выше речь шла об общении недавних российских переселенцев, коммуницирующих опираясь на общность интересов и на русский язык, мало нацеленных (пока еще) на поддержание традиционной культуры в ее этническом понимании, то такую задачу не обходят стороной русские, живущие в Сербии давно, ее граждане

русского происхождения. Анализируя жизнь русских, выбравших Сербию в качестве своего дома, отметим, что интересы русскоязычных жителей в Сербии с 2018 г. на официальном уровне представляет Национальный совет Русского национального меньшинства. Среди соотечественников это событие называют историческим, поскольку впервые за сто лет пребывания русских на Балканах русская диаспора получила статус, дающий право представительства на различных уровнях. Поддержку кандидатам русской диаспоры оказал Координационный совет российских соотечественников Сербии, которому удалось объединить русскоязычных жителей страны, потомков русских эмигрантов вокруг общей идеи. Для того, чтобы сформировать Национальный совет русского меньшинства, по сербскому законодательству необходимо было наличие четырёхсот представителей диаспоры и их подписи в списках (Русский мир 2018; Российские соотечественники Сербии 2026).

Еще раньше, в 2009 г. в г. Нови-Саде было создано Общество соотечественников и друзей России «Россия». Формально начало его существования было оформлено на учредительном собрании 16 июня того года, а подготовка велась инициативной группой с 2005 г. Среди наиболее значимых, проведенных организацией мероприятий, ставших уже традиционными на сайте перечислены: празднование Дня Победы и возложение венков у памятников советским воинам в разных местах Воєводины; праздничные концерты в городе Нови-Саде, посвященные Дню России; музыкально-литературные вечера «Чаепитие в кругу друзей»; детские утренники в честь Международного Дня защиты детей; тематические вечера в дни Масленицы; участие в конкурсе «Лик России», проводимого под эгидой Посольства РФ в Белграде; регулярная работа с молодежью и детьми дошкольного и школьного возрастов. С 2012 г. в Нови-Саде проходят «Дни российской культуры». В 2025 и 2026 г. наряду с обширной культурной программой ключевыми событиями фестивалей стали I и II Международные конференции «Русские женские общественные объединения в эмиграции: вчера и сегодня». Конференции стали важной площадкой для профессионального диалога и осмысления роли русских женских объединений в сохранении культурного наследия (Российские соотечественники Сербии 2026).

Социализация детей

Немаловажной задачей при жизни семьи в иноэтничном окружении является проблема социализации детей. В Сербии есть возможность обеспечить детям школьное образование на русском языке. В Белграде работают две русскоязычные школы. Одна из них — средняя школа при Посольстве РФ в Республике Сербии. Здесь обучение организовано в очной и заочной формах по планам и программам Российской Федерации. Выдаются аттестаты государственного образца. На сайте школы приведены данные о численности и составе учащихся, датируемые 2014 г. Судя по ним, в школе обучаются дети (около 280, из них заочно 28 чел.) как граждан РФ (очно около 150 чел.), так и иностранцы (около 100 чел.), в т. ч. граждане Сербии. Значительную часть составляют дети российских загранучреждений, но есть и дети из русскоязычных семей, постоянно проживающих в стране (около 30) (Средняя школа при Посольстве 2026).

Вторая школа с обучением на русском языке была открыта в Белграде в 2017 г. Это международная школа имени Валентины Терешковой. Она также реализует образование по российской программе в соответствии с ФГОС, но кроме того призна-

на Министерством просвещения Правительства Республики Сербии. После окончания русской школы «Валентина Терешкова» можно поступать как в сербский, так и в российский вуз. При этом сербский язык здесь изучается факультативно, английский — как иностранный со второго класса. Это частная школа, где образование платное (Руска школа 2026).

Виктория, состоящая 8 лет в браке с сербом, растит, по ее словам, русско-сербскую дочку. Она пока живет в Санкт-Петербурге, но навела справки об этой школе и поделилась впечатлениями (сопроводив их комментарием: заоблачные планы, космические цены и первый сербский космонавт):

«Все педагоги в школе говорят на русском языке и свое образование получали в Российской Федерации. В каждом классе примерно 15 человек, поэтому учитель может уделить достаточно времени каждому ученику. В школе учатся не только русские ребята, но и сербы, как я понимаю, количество тех и других примерно 50 на 50. По словам менеджера школы, для маленьких сербов, совсем не говорящих по-русски, есть возможность посещать курсы русского языка перед поступлением в школу, а потом они очень быстро осваивают и «братский» язык. Многие сербские семьи хотят отдать своих детишек сюда, как из интереса к изучению русского языка и культуры, так и (скорее) потому, что у школы «Валентина Терешкова» есть какой-то блат-способ получать гранты на бесплатное обучение в российских вузах — наши вузы пока еще котируются в Сербии» (Виктория 2025).

Несмотря на имеющуюся возможность учить своих детей на русском языке, многие родители определяют их в сербские школы. В наиболее престижных и востребованных гимназиях и школах все больше россиян. Желание родителей объяснимо и свидетельствует об ориентации на продолжение пребывания в Сербии, на стремление интегрировать детей в сербскую среду, но вместе с тем, подтверждает мнение о высоком уровне



Рис. 3. Обложка учебника для детей „Igrajmo se srpskog“ (Поиграем в сербский). 2024 г. Фото из открытых источников

преподавания в учебных учреждениях Сербии. Отношение к появлению в школах русскоговорящих детей не всегда воспринимается в обществе однозначно и порой напоминает ситуацию с мигрантами, не владеющими русским языком, в России. Тема обсуждается и в местных СМИ. Например, медиапортал Nova.RS обращает внимание на тот факт, что в Сербии дети поступают в среднюю школу с учетом результатов выпускных экзаменов из основной школы, русские же дети, если они не обучались в основной школе, могут быть приняты в среднюю на льготных условиях, даже без собеседования, без экзаменов, т. к. не знают языка, достаточно обращения в Министерство просвещения (Da li ruska deca 2026. Перевод с серб. автора).

Директор одной из белградских гимназий комментирует:

«Если они получают разрешение на проживание в Сербии, то вы не можете запретить им поступать в среднюю школу здесь. Иностранцы из других стран записывают своих детей в международные школы, но русские, белорусы и китайцы в основном в сербские, потому что они хотят, чтобы их

дети ассимилировались здесь. Если они не в системе, точнее, если они не закончили начальную школу здесь, то они не сдают никаких экзаменов. Им только нострифицируют диплом (аттестат) из России и поступают без сдачи экзаменов, а сербский язык изучают параллельно с освоением школьной программы» (Da li ruska deca 2026. Перевод с серб. автора).

О желании интегрироваться в сербскую коммуникативную среду свидетельствует и востребованность языковых курсов и обучающих пособий, рассчитанных на разную аудиторию. В частности, издательство «Službeni glasnik» опубликовало учебник по сербскому языку специально для русскоговорящих детей под названием „Igraјmo se srpskog“ (Поиграем в сербский). Автор Карина Авагян постаралась сделать книгу увлекательной, чтобы заинтересовать ребят. Вместе с тем, это серьезный курс, включающий 20 уроков, обзор грамматики на сербском и русском с таблицами (Rusi u Srbiji 2024). Акцент же сделан на коммуникации, на побуждении учеников к общению на сербском языке, на облегчении освоения школьных программ. Она объясняет, что ее побудило написать детский учебник:

«В настоящее время в Сербии проживает большое количество русских, а также представителей других национальностей, прибывших сюда из-за стечения обстоятельств. С ними приехали дети, многие из которых находятся в тяжелом психологическом состоянии, потому что они приехали в незнакомую страну, оставили своих бабушек, дедушек, друзей, товарищей, школу, не зная языка, и им нужно освоить большое количество школьных предметов, что совсем не просто. И я когда-то в Сербию приехала ребенком, была чуть старше Ивана, главного героя книги, и столкнулась с аналогичными проблемами, должна была срочно учить язык. У меня было желание выучить сербский как можно лучше, чтобы влиться в общество, потом сербский язык стал моей профессией... Я концептуально задумала учебник в юмористическом дискурсе, чтобы оказать какую-то психологическую поддержку русскоязычным детям, побуждая их не только говорить на языке, но и получать от этого максимум удовольствия», — объясняет Карина Авагян (Rusi u Srbiji 2024. Перевод с серб. автора).

Заключение

Исследование «русских» зарубежных сообществ на примере русских жителей Сербии дало возможность подтвердить роль принимающей стороны (как в плане политики государства, так и восприятия местного населения) для успешной адаптации переселенцев. В тоже время эмпирический материал свидетельствует, что для поддержания исходной идентичности, для связи с Родиной оказывается значимым как язык, так и различные совместно проводимые мероприятия, которые не всегда имеют узко «этническую» ориентацию, но выступают объединяющим началом. Среди приведенных нами оказались не вполне очевидные примеры тематических встреч: интеллектуальные игры, мужские клубы, праздники в парикмахерской и др. Эти встречи, как и общение в соцсетях, пусть не всегда осознанно, позволяют им ощущать связь с Россией. Рассуждая о проблемах идентичности академик В. А. Тишков отмечает, что «именно русский язык и русскоязычная российская/советская культура вместе с исторической памятью объединяют и конструируют этот мир. Связь с Россией в смысле лояльности и привязанности остается важнейшей чертой русского

мира, но эта связь может быть изменчивой и иметь противоречивые смыслы и направленности. Здесь главное — это сам факт ощущения связи и демонстрируемое отношение к России...» (Тишков 2007: 42).

Завершить свою статью хотелось бы словами д. и. н. Г. А. Комаровой, автора-составителя фундаментального труда «Русский мир в меняющемся мире». Согласимся с ней, что «русский мир» не знает политических, этнических границ и представляет собой трансграничную культурно-языковую общность, важной частью которой, в частности, являются многочисленные русскоязычные диаспоры наших соотечественников, сохраняющих приверженность к русскому миру в социально-культурном и в языковом плане» (Комарова 2018: 7).

Круг работ, имеющих отношение к тематике российского зарубежья достаточно широк. Но именно взгляд антрополога позволяет увидеть тот культурный потенциал, который несет в себе каждая отдельная личность: «Необходимость антропологического исследования русского мира объясняется тем, что главное, что отличает социокультурную антропологию — это то, что она рассматривает человека в его именно человеческой сущности, т. е. как создателя, носителя и потребителя культуры, как существо, придающее огромное значение культурным и языковым ценностям. И в этом, в частности, состоит коренное отличие антропологии от истории: история делает акцент, прежде всего, на процесс изменений, причем ее объектом является общество целиком и, особенно, его социополитические параметры, в то время, как антропология делает акцент на функционировании культур (причем разных), прежде всего в синхронии» (Комарова 2018: 9).

Источники и материалы

- Виктория 2025 — Виктория. Русская школа имени Валентины Терешковой в Сербии: заоблачные планы, космические цены и первый сербский космонавт // Дзен: [электронный ресурс]. 12 апреля 2025. https://dzen.ru/a/Z_kqDrA7NwXWtozt?ysclid=mr7fezfg8k204841592
- Гильотен 1991 — Гильотен Е. Ж. Две моје домовине. Горњи Милановац, 1991.
- Диаспора россиян 2025 — Лакстыгал И. Диаспора россиян в Сербии может насчитывать от 73 000 до 110 000 человек // Ведомости: [электронный ресурс]. 25.02.25 <https://www.vedomosti.ru/politics/articles/2025/02/25/1094220-diaspora-rossiyan-v-serbii?ysclid=mqp5ehykl4303296637>
- Как найти работу 2026 — Митрофанова А. Как найти работу в Сербии в 2026 году // Медиа Т-банка: [электронный ресурс]. 24.03.2026. <https://t-j.ru/rabota-serbia>
- ПМА — Полевые материалы автора. Сербия, Белград.
- Переехать не сложно 2023 — Переехать не сложно, но жизнь тут понравится не всем: отзыв об эмиграции в Сербию // Дзен: [электронный ресурс]. 27 апреля 2023. <https://dzen.ru/a/ZEolPqk4bW9SomVS?ysclid=mpqcp7tvme416776138>
- Подходит ли Сербия 2025 — Ekaterina_bs. Подходит ли Сербия для ПМЖ. Минусы о которых не говорят блогеры, но они способны сделать вашу жизнь адом // I recommend.ru: [электронный ресурс]. 11 февраля 2025. <https://irecommend.ru/content/podkhodit-li-serbiya-dlya-pmzh-minusy-o-kotorykh-ne-govoryat-blogery-no-oni-sposobny-sdelat>
- Попис 2002 — Књиге резултата пописа 2002. Књ. 1.
- Попис 2011 — Попис становништва, домаћинства и станова 2011 у Републици Србији. Становништво. Вероисповест, матерњи језик и национална припадност. Београд, Републички завод за статистику, 2013. http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Knjiga4_Veroispovest.pdf; <http://pod2.stat.gov.rs/ObjavljenePublikacije/Popis2011/Nacionalna%20pripadnost-Ethnicity.pdf>
- Попис 2022 — Konačni rezultati — Nacionalna pripadnost | О POPISU STANOVNIŠTVA. Београд, Републички завод за статистику, 2025. popis2022.stat.gov.rs

- Регистар 2026 — Регистар националних савета националних мањина // Република Србија. Министарство за људска и мањинска права и друштвени дијалог: [електронни ресурс]. <https://minljpdd.gov.rs> <https://arhiva.minljpdd.gov.rs/nacionalni-saveti-nacionalnih-manjina>
- Российские соотечественники Сербии 2026 — Российские соотечественники Сербии. Общество соотечественников и друзей России «Россия»: [електронни ресурс]. <https://rusrb.org.rs/glavna>
- Руска школа — Прва руска међународна школа у Србији: [електронни ресурс]. <https://ruskaskola.edu.rs>
- Русская эмиграция 2022 — Басенков В. Русская эмиграция и экономика Сербии: новые «белые» или экономические «кочевники»? // О Сербии по-русски RuSerbia.com: [електронни ресурс]. 03.10.2022. <https://ruserbia.com/society/russkie-v-serbii/russkaja-jemigracija-i-jekonomika-serbii-novye-belye-ili-jekonomicheskie-kochevniki>
- Русские за год 2023 — Басенков В. Русские за год зарегистрировали в Сербии около 5000 компаний // О Сербии по-русски RuSerbia.com: [електронни ресурс]. 01.03.2022. <https://ruserbia.com/society/russkie-v-serbii/russkie-za-god-zaregistirovali-v-serbii-okolo-5000-kompanij>
- Русские квиэы 2022 — Басенков В. Русские квиэы в Белграде: отличный повод весело провести время! // О Сербии по-русски RuSerbia.com: [електронни ресурс]. 26.12.2022 <https://ruserbia.com/society/russkie-v-serbii/russkie-kvivy-v-belgrade-otlichnyj-povod-veselo-provesti-vremja>
- Русский мир 2018 — В Сербии впервые сформирован Национальный совет Русского национального меньшинства // Русский мир. Информационный портал фонда «Русский мир»: [електронни ресурс]. 07.11.2018. <https://russkiymir.ru/news/248458/?ysclid=mqv6s56lpa212555273>
- Собрание русского 2022 — Добрыня Балканыч. Собрание русского мужского клуба в Сербии // О Сербии по-русски RuSerbia.com: [електронни ресурс]. 25.12.2022. <https://ruserbia.com/society/russkie-v-serbii/sobranie-russkogo-muzhskogo-kluba-v>
- Средняя школа при Посольстве 2026 — Средняя школа при Посольстве России в Сербии [електронни ресурс]. <http://shkolaserb.ru/?ysclid=mr7epgiahw5>
- Часовой 1939 — Русская эмиграция в Королевстве Югославии // Часовой. Орган связи Русского воинства и национального движения за рубежом. Брюссель. 05.06.1939. № 236–237. Тематический выпуск.
- Число открытых 2024 — Лакстыгал И. Число открытых россиянами в Сербии компаний в 2024 году превысило 2000 // Ведомости: [електронни ресурс]. 16.08.2024. <https://www.vedomosti.ru/society/articles/2024/08/16/1056104-chislo-otkritih-rossiyanami-v-serbii-kompanii-previsilo-2000>
- Da li ruska deca 2026 — Marković A. Da li ruska deca upisuju najtraženije srpske škole bez prijemnog? Brojna svedočanstva to potvrđuju, ali Ministarstvo prosvete negira // Nova.RS: [електронни ресурс]. 02.06.2026. <https://nova.rs/vesti/drustvo/kako-ruska-deca-upisuju-najtrazenije-skole-u-srbiji/?ysclid=mr57dms7vj43>
- Коначни резултати пописа 1948 — Коначни резултати пописа становништва од 15 марта 1948 године. књ. IX. Становништво по народности. Београд, 1954. С. XV.
- Руси и некретнине 2024 — Blomberg A. Руси у некретнине Србији уложили преко 180 милиона евра // Новосадски информативни портал 021: [електронни ресурс]. 24.03.2024. <https://www.021.rs/info/srbija/370857/rusi-u-nekretnine-u-srbiji-ulozili-vise-od-180-miliona>
- Руси у Србији 2024 — Bulatović V. Руси у Србији: Иако им језик бубњи, Срби су фантастични домаћини // Sputnik Србија: [електронни ресурс]. 2.06. 2024. <https://lat.sputnikportal.rs/20240602/rusi-u-srbiji-iako-im-jezik-bubnji-srbi-su>
- Руси у Србији основали 2022 — Руси у Србији основали Руско демократско друштво // Новосадски информативни портал 021: [електронни ресурс]. 06.12.2022. <https://www.021.rs/info/srbija/324931/rusi-u-srbiji-osnovali-rusko-demokratsko-drustvo>
- Рускиња пронашла рај у Србији 2023 — Рускиња пронашла рај у Србији // Serbian Times: [електронни ресурс]. Септембар, 2023. <https://serbiantimes.info/ruskinja-pronasla-raj-u-srbiji-natalija-je-dosla-sa-pet-sinova-a-u-ovom->

Научная литература

- Винавер В. Југословенско-совјетски односи 1919–1929 // Историја XX века. Књ. 7. Београд, 1965. С. 93–186.
- Дрљача Д. Прилог проучавању етничког идентитета русина и руса у Србији // Становић В. (уредник). Положај мањина у Савезној Републици Југославији. Београд: САНУ, 1996. С. 723–729.
- Козлитин В. Д. Российская эмиграция в Королевстве сербов, хорватов и словенцев (1919–1923) // Славяноведение. 1992. № 4. С. 7–19.
- Косик В. И. Русская Югославия: фрагменты истории, 1919–1944 // Славяноведение. 1992. № 4. С. 20–32.
- Мартынова М. Ю. К столетию русского мира Сербии // Русский мир в меняющемся мире / отв. ред. и сост. Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 98–118.
- Никифоров К. В. Русский Белград. К вопросу о деятельности русских архитекторов — эмигрантов // Славяноведение. 1992. № 4. С. 33–44.
- Русский мир в меняющемся мире / Отв. редактор и составитель Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. 402 с.
- Тишков В. А. Русский мир: смысл и стратегии // Русский мир.ru. 2007. № 0. С. 40–49.
- Шкаренков Л. К. Агония белой эмиграции. М.: Мысль. 1981. 231 с.
- Breznik D. i dr. Demografski razvitak nacionalnosti u Srbiji. Beograd: Institut društvenih nauka, 1967.
- Nekrasov D., Oreshkin D., Gudkov D. The Fifth Wave of Russian Exodus: Life Between Putin's Autocracy and the European Bureaucracy. Limassol: The Centre for Analysis and Strategies in Europe (CASE), 2025. 22 p.

References

- Breznik, D. et al. 1967. *Demografski razvitak nacionalnosti u Srbiji* [Demographic Development of Nationalities in Serbia]. Beograd: Institut društvenih nauka.
- Drljača, D. 1996. Prilog proučavanju etničkog identiteta Rusina i Rusa u Srbiju [Contribution to the Study of the Ethnic Identity of Rusyns and Russians in Serbia]. In *Položaj manjina u Saveznoj Republici Jugoslaviji* [The Status of National Minorities in the the Federal Republic of Yugoslavia], ed. by V. Stanović. Beograd: SANU. 723–729.
- Komarova, G. A. (ed.). 2018. *Russkij mir v menyayushchemsya mire* [The Russian World in a Changing World]. Moscow: IEA RAN. 402 p.
- Kosik, V. I. 1992. Russkaya Jugoslaviya: fragmenty istorii, 1919–1944 [Russian Yugoslavia: Fragments of History, 1919–1944]. *Slavjanovedenije* 4: 20–32.
- Kozlitin, V. D. 1992. Rossijskaya ehмиграция v Korolevstve serbov, horvatov i slovencev (1919–1923) [Russian Emigration in the Kingdom of Serbs, Croats, and Slovenes (1919–1923)]. *Slavjanovedenije* 4: 7–19.
- Martynova, M. Yu. 2018. K stoletiyu russkogo mira Serbii [To the Centenary of the Russian World in Serbia]. In *Russkij mir v menyayushchemsya mire* [The Russian World in a Changing World], ed. by G. A. Komarova. Moscow: IEA RAN. 98–118.
- Nekrasov, D., D. Oreshkin, and D. Gudkov. 2025. *The Fifth Wave of Russian Exodus: Life Between Putin's Autocracy and the European Bureaucracy*. Limassol: The Centre for Analysis and Strategies in Europe (CASE). 22 p.
- Nikiforov, K. V. 1992. Russkij Belgrad. K voprosu o deyatel'nosti russkih arhitektorov — ehмигрантов [Russian Belgrade: On the Activities of Russian Architect Emigrants]. *Slavjanovedenije* 4: 33–44.
- Shkarenkov, L. K. 1981. *Agoniya beloј ehмиграции* [The Agony of the White Emigration]. Moscow: Misl'. 231 p.
- Tishkov, V. A. 2007. Russkii mir: smisl i strategii [The 'Russian World' Doctrine: Significance and Strategies]. *Russkii mir.ru* 0: 40–49.
- Vinaver, V. 1965. Jygoslovencko-sovjetski odnosi [Yugoslav-Soviet relations 1919–1929]. In *Istorija XX veka* [The History of the 20th Century]. Vol. 7. Beograd. 93–186.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/189-207

Научная статья

© А. А. Новик

РУССКАЯ ДИАСПОРА В АЛБАНИИ: КЛИМАТ, ПОЛИТИКА И ПЕРСПЕКТИВЫ НА БУДУЩЕЕ

В работе в парадигме антропологии анализируются процессы формирования русской диаспоры в Албании, механизмы ее взаимодействия с местными властями, алгоритмы вживания в локальное общество, противоречия, возникающие на этом пути, и перспективы сохранения языковой, культурной, конфессиональной и этнической идентичностей в условиях глобальных вызовов XX — начала XXI в. Первое поколение представителей русского анклава на западе Балкан закрепилось здесь после революционных событий в России 1917 г. Существенно русскоязычная диаспора приросла в годы «великой дружбы» Албании и СССР после Второй мировой войны, когда было заключено много браков между обучающимися в Стране Советов албанскими студентами и советскими женщинами. Новый импульс приросту русской диаспоры придали демократические преобразования в обоих государствах в начале 1990-х годов. С этого времени в балканскую страну стали переезжать не только вступающие в брак с албанцами гражданки России, но и состоятельные люди, приобретающие приморскую недвижимость, открывающие бизнесы предприниматели и представители «свободных» профессий, позволяющих работать из любой точки мира, которые предпочли средиземноморский климат и размеренный образ жизни суе перенаселенных мегаполисов. Главный фокус исследования направлен прежде всего на русских, обосновавшихся в Албании в последние три десятилетия — с 1990-х годов по настоящее время. Происходящая в данный момент трансформация оценок русскими на Балканах собственной идентичности, форм и презентации традиционной и массовой культуры, традиционного и привычного уклада жизни и семейных ценностей в Албании, пережившей за последнее столетие радикальную смену нескольких общественно-политических, экономических и идеологических формаций, является в высшей степени актуальным объектом исследования. Предлагаемый автором анализ является попыткой расшифровки сложного процесса отношений между своими и чужими, человеком и обществом.

Ключевые слова: русские (русскоязычные), диаспора, Албания, миграционная политика, этническая идентичность, экономические факторы, социальные связи, культурная адаптация

Ссылка при цитировании: Новик А. А. Русская диаспора в Албании: климат, политика и перспективы на будущее // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 189–207.

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

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

UDC 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/189-207

Original Article

© *Alexander Novik*

THE RUSSIAN DIASPORA IN ALBANIA: CLIMATE, POLITICS, AND FUTURE PROSPECTS

The work, within the paradigm of anthropology, analyzes the processes of formation of the Russian diaspora in Albania, the mechanisms of its interaction with local authorities, the algorithms for integration into local society, the contradictions that arise along the way, and the prospects for preserving linguistic, cultural, religious and ethnic identities in the context of global challenges of the 20th — early 21st centuries. The first generation of representatives of the Russian enclave in the western Balkans established themselves there after the revolutionary events of 1917 in Russia. The Russian-speaking diaspora grew significantly during the years of the “great friendship” between Albania and the USSR after World War II, when many Albanian men studying in the Soviet Union married Soviet women. The democratic reforms in both countries in the early 1990s gave further impetus to the growth of the Russian diaspora. Since then, not only Russian citizens marrying Albanians have begun moving to the Balkan country, but also wealthy individuals purchasing coastal property, entrepreneurs opening businesses, and those in the “freelance” professions, which allow them to work from anywhere in the world, who have chosen the Mediterranean climate and leisurely lifestyle over the bustle of overcrowded megacities. The primary focus of this study is on Russians who have settled in Albania over the past three decades — from the 1990s to the present. The ongoing transformation of Russians in the Balkans’ perceptions of their own identity, the forms and presentation of traditional and popular culture, traditional and customary ways of life, and family values in Albania, which has experienced radical changes in several socio-political, economic, and ideological structures over the past century, is a highly relevant subject of research. The analysis offered by the author is an attempt to decipher the complex process of relations between one’s own and others, between man and society.

Keywords: *Russians (Russian-speaking), diaspora, Albania, migration policy, ethnic identity, economic factors, social ties, cultural adaptation*

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

For citation: Novik, A. A. 2026. The Russian Diaspora in Albania: Climate, Politics, and Future Prospects. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 189–207.

Funding: The study was carried out as a part of the research plan of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences.

Тема русской (рускоязычной) диаспоры в Албании почти не становилась предметом научного исследования ни в отечественной, ни в зарубежной антропологии. Более того, до настоящего времени обсуждение русского мира на западе Балканского полуострова вызывает вопросы даже среди специалистов, посвятивших себя диаспоральным штудиям, изучению русского народа или истории и этнологии Юго-Восточной Европы. Вместе с тем, присутствие русских на Балканах маркировало ключевые события XX в. и во многом определило судьбы важного для европейской и мировой политики региона. Первые иммигранты из Российской империи в Албании появились после Октябрьской революции 1917 г. и Гражданской войны 1917–1922 гг. Тогда руководство Франции, признав генерала Врангеля законным правителем России, взяло на себя ответственность за обеспечение эвакуированных из Крыма войск. Офицеры и солдаты Белой гвардии, а также члены их семей были размещены, в том числе, на территории Королевства сербов, хорватов и словенцев (с 1929 г. Королевство Югославия). С началом Второй мировой войны эти русские люди частично переселились в Албанию, где экономическая ситуация была намного более благоприятной, чем в оккупированной немецко-фашистскими войсками Югославии. Большинство из прибывших было сосредоточено на севере Албании, в г. Шкодра (ПМА 1996). Их число — несколько десятков человек — не позволяло говорить о стабильной группе русской диаспоры в стране. Однако очень быстро эти люди благодаря своему трудолюбию и знаниям стали хорошо известными в албанском обществе. Ситуация коренным образом изменилась через несколько лет.

После Второй мировой войны установились тесные политические, экономические и другие контакты между лидерами авторитарного режима Албании, возглавляемого Энвером Ходжей (1908–1985), и коммунистическим руководством СССР (Смирнова 2003). Значительное число албанской молодежи обучалось в высших учебных заведениях Советского Союза. С 1947 по 1961 г. было заключено около 400 смешанных браков между албанскими и советскими гражданами: большинство из них между албанскими мужчинами и советскими женщинами; небольшое число албанок вышло замуж за советских мужчин (Новик 2018: 158). Как правило, мужчины-албанцы увозили своих жен в свою страну, а албанки оставались жить в СССР. Так, в Албанию прибыло немалое число женщин, которые воспринимались окружающими как «русские» и «советские», без учета этнической принадлежности, следования традициям и т. п.¹ Тогда же сложилась если и немногочисленная, то исключительно важная диаспоральная группа выходцев из России и СССР, значительно повлиявшая на образование, культуру и развитие послевоенного албанского общества (АМАЭ 2025).

С началом демократических перемен в Албании, в 1990-х годах, и позже, в 2000-х и 2010-х годах, сюда приехало немалое число (до нескольких тысяч) наших соотечественников, которых привлекали возможности развития бизнеса и перспективы инвестиций. В 2020-х годах русский анклав численно вырос. Данный феномен требует серьезного научного объяснения. В статье анализируется вопрос пребывания и адаптации в Албании русской (с меньшим фокусом русскоязычной) диаспоры. Работа базируется на полевых материалах автора (начало их сбора относится к 1985 г., в том числе непосредственно в поле на Балканах — с 1990 г., экспедиции продолжаются по настоящее время), а также на доступных статистических сведениях.

¹ Вопрос пребывания в Албании евреек из Советского Союза, вышедших замуж за албанцев в годы «великой дружбы» (1944–1961), был рассмотрен в работе: (Новик 2018: 151–175).

Жены из СССР

Освобождение Албании от итальянских фашистов (1943 г.) и сменивших их немецких нацистов (1944 г.) (именно так трактуют исторические события в самой балканской стране) сопровождалось установлением тоталитарного режима Энвера Ходжи (*Elsie* 2004). Пришедшие к власти коммунисты взяли курс на строительство социализма в тесной интеграции с другими социалистическими странами. Векторы политического союза менялись в разные годы: это Югославия во главе с Иосипом Броз Тито (с 1944 / 1946¹ по 1948 г.), СССР под руководством Иосифа Сталина, затем Никиты Хрущева (с 1944 по 1961 г.), а позже социалистический Китай (с начала 1960-х — по 1976 г.) (*Смирнова* 2003: 253–346). Разрыв равноуровневых отношений с Китаем (с приходом к власти в Поднебесной Дэн Сяопина) привел Албанию к объявлению курса на строительство социализма «с опорой на собственные силы».

Самой тесной связь албанского руководства весь этот период после Второй мировой войны была с Кремлем. Тысячи представителей албанской молодежи получили возможность обучаться в высших учебных заведениях Советского Союза: университетах, институтах, военных училищах и академиях. Пик числа обучавшихся в Стране Советов албанцев пришелся на конец 1950-х годов. Тогда же стали заключаться интернациональные браки, чему способствовали изменения в советском законодательстве: с 1956 г. в СССР были разрешены браки с иностранцами². В этот период было зарегистрировано около 400 смешанных браков между албанскими и советскими гражданами (*Трагедия русской общины* 2008).



Рис. 1. Маргарита и Исмаиль Фарка (алб. Margarita, Ismail Farka). Г. Ленинград, СССР. 1950-е годы. Из семейного альбома семьи Фарка

С середины 1950-х гг. в Албанию стали массово возвращаться после учебы в Советском Союзе молодые люди со своими иностранными женами — «советскими» или «русскими» для окружающих, а в действительности представлявшими различные народы и этнические группы, населявшие СССР. Среди «русских» жен было немало евреек, украинок и др. (*Рис. 1*). В данном исследовании мы не можем привести точные цифры национального состава приехавших в Албанию советских жен (такая статистика попросту не велась). Зато мы располагаем значительным массивом зафиксированных полевых материалов, собранных в ходе экспедиционных исследований с 1985 по 2026 г. (ПМА 1985–2026).

«Моя мама познакомилась с отцом, когда училась в Лесотехнической академии здесь, в Ленинграде. Мама моя 1934 года рождения, родилась в Киеве. В Ленинград их семья приехала после войны — давно уже. <...> Тогда в Советском Союзе закон приняли о браках с иностранцами. До этого было нельзя, а потом разрешили. Это был 1956 г. Моя мама тогда и поехала в Албанию — в 1956 г. И тогда

¹ В 1946 г. Албанией был подписан первый международный договор о дружбе и союзе — между Народной Республикой Албанией и Федеративной Народной Республикой Югославией.

² Новый законодательный акт отменял закон 1947 г., запрещавший браки с иностранцами.

же я родилась — в 1956 г. Мой отец тогда, может, и не знал, что моя мама — еврейка. Когда я родилась, регистрировать меня мама понесла не с отцом, а с отцом отца — и только там, на регистрации в загсе, дед узнал, что мама еврейка. А так об этом никто не спрашивал. Они, албанцы, и не отличали — евреи, русские...»

[Информант Л. Ф., 1956 г. р., место рождения г. Эльбасан, Албания, живет в Санкт-Петербурге, мать — еврейка из СССР, отец — албанец; интервью записано по-русски в Санкт-Петербурге в 2017 г.] (ПМА 2017).

Как удалось зафиксировать во время экспедиций на Балканы, а также в ходе сбора материалов для исследования в России, многие молодые женщины усматривали в таком брачном союзе с иностранцем возможность выезда из тоталитарной советской страны за рубеж. И очень немногие понимали, что выезжая в Албанию, они попадут не на вожделенный Запад, а в небольшую, полную противоречий и еще более закрытую страну (ПМА 1985–2018).

«Когда она уезжала из СССР, то думала, что попадет на Запад. Все равно куда ехать — главное, чтобы из СССР. А когда попала в Албанию, то быстро увидела — что не Запад это. И быстро рванула обратно, к маме. И мужа бросила. Дочь забрала...

[Информант И. В., 1939 г. р., русская, о коллеге, бывшей замужем за албанцем; интервью записано в Санкт-Петербурге в 2004 г.] (ПМА 2004).

Судьбы советских жен в Албании складывались по-разному: кто-то входил в политическую, экономическую, научную и культурную элиту страны, кто-то попал на периферию социальной жизни. В любом случае, советских жен могли себе «позволить» лишь представители верхушки албанского общества — те, кто учился в СССР (а значит, имел связи, хорошую репутацию и поддержку властей), кто занимал неплохую должность, т. е. те, кому «светила» достойная карьера. Албанская номенклатура позволяла такие браки с «русскими», так как они укладывались в идеологическую концепцию молодого социалистического государства.

Вместе с тем, приехавшим с албанскими мужьями советским женщинам обычно было очень сложно влиться в традиционалистское албанское общество¹, которое оставалось несмотря на все революционные потрясения достаточно архаичным и патриархальным: это касалось и поддержания семейно-родственных и клановых связей, и отношений между полами, и бытовых установок, и общего культурного бэкграунда. Тем не менее в Албании на смене двух общественных формаций работали социальные лифты: русские жены, которые как правило были хорошо образованы, коммунистически, владели иностранными языками и проч., достигали успеха на трудовом поприще — в качестве инженеров на строившихся с советской помощью предприятиях, педагогов в школах и открывшемся в 1957 г. в Тиране университете, врачей и т. д.

Этнический и конфессиональный факторы не играли существенной роли в социализации советских жен — главным образом их воспринимали как представительниц Советского Союза, с соответствующим набором работающих и вымышленных стереотипов, суждений и ожиданий. В Албании официально работал клуб советских жен, куда входили женщины независимо от их этнического происхождения. И конечно же, большинство приехавших декларировало свою приверженность к атеизму — в духе времени. Именно они и составляли ядро русской общины в Албании.

¹ О традиционном укладе жизни албанцев в течение XX в. см.: *Иванова 2006; Tirta 2006.*

С разрывом дипломатических, политических, экономических и прочих связей между Советским Союзом и Албанией в 1961 г. часть советских жен покинуло балканскую страну. Многие из женщин были дальновидными и уехали из Албании до разрыва отношений. В свете политических потрясений рушились семейные связи, дети оставались без одного из родителей и не было никакой надежды, что эти семьи в каком-то, пусть и далеком, будущем воссоединятся. Исключительно незавидной была судьба советских жен, оставшихся со своими мужьями и детьми в социалистической Албании (см., например: *Пиша* 2011). Многие из них были обвинены в



Рис. 2. Здание, в котором после демократических преобразований стал работать Институт по изучению преступлений и последствий коммунизма (алб. *Instituti i Studimeve për Krimet dhe Pasojat e Komunizmit*).

Тирана, Албания. Август 2025 г.

Фото А. А. Новика

дальнейшем в шпионаже и других надуманных преступлениях, сидели в тюрьмах, лагерях¹, большинство интернациональных семей было интернировано — сослано из Тираны и крупных городов в горные зоны, сельскую местность на периферии (примером могут послужить семьи опрошенных информантов: Луиза Евгеньевна Мельникова-Папаяни и Софокли Папаяни (алб. *Luiza E. Melnikova-Papajani, Sofokli Papajani*), Тамара Гаши (алб. *Tamara Gashi*) и др.) (ПМА 1992; 1994). У многих советских жен были арестованы мужья, родственники (Рис. 2). Очень часто власти вынуждали самих женщин и членов их семей переходить на низкоквалифицированную и малооплачиваемую работу (*Пиша* 2011: 195–196). Русская община, образно говоря, «залегла на дно» на долгие тридцать лет в ожидании перемен.

Имидж и климат: на весах выбора

Крушение режима монизма в Албании привело к структурным изменениям в политической, экономической и социальной жизни страны. Калейдоскоп событий, стремительно происходивших на западе Балканского полуострова, приковывал внимание всего мира (*Мартынова* 1998; *Glenny* 2001). Сотни тысяч албанцев устремились за рубеж в поисках лучшей жизни: так, согласно статистике, только в Грецию и Италию переехало около 400 тыс. и 300 тыс. соответственно, большие потоки трудовых мигрантов направились в Германию, Францию и другие страны. Албания в начале 1990-х годов оставалась самой бедной страной Европы. Репутация государства в мире также оставляла желать лучшего: разгул преступности, коррупция, политическая неопределенность, наследие тоталитарного прошлого, отсутствие должной инфраструктуры заставляли задумываться иностранцев о поездках сюда даже в случаях необходимости (при служебных командировках и т. п.); о путешествиях ради удовольствия речи почти не шло. Такая ситуация сохранялась достаточно долго.

«Вы бывали в Албании?!! Это же опасно. Я слышал, что там грабят иностранцев. И язык там совсем непонятный. С ними сложно о чем-то договориться.

¹ В период с 1974 по 1977 г. в Албании было арестовано и заключено на длительные сроки тюремного заключения 13 советских женщин (*Пиша* 2011: 195).

Еще там очень патриархальное общество, там доминирует маскулинность, а я этого не терплю». [Информант немец, родом из Баварии, живет в Берлине, около 45 лет, архитектор, запись беседы по-немецки в октябре 2018 г. в г. Будва, Черногория] (ПМА 2018).

На переезд в Албанию на постоянное жительство отваживались самые отчаянные: главным образом те, кто заключал браки с местными мужчинами. При этом многие женщины не совсем представляли себе, куда они едут — и здесь повторялась история 1950-х годов.

«Ты знаешь, у меня на родине, в Лесковике, живет одна русская женщина, из Москвы. Зовут ее Катя. Она вышла замуж за албанца. Ей муж нарасказывал сказок, что у него вилла, на берегу моря, что он очень хорошо и богато живет. Они, по-моему, вместе учились в Москве. Она и поверила. Приехала. А оказалось, что это Лесковик — маленький городок, почти что деревня. И дом у него обычный — виллой лишь условно можно назвать. Море по карте недалеко — но пойдти до него доберись по горным дорогам. Она уже лет пять, как там живет. Вообще не представляю, как — после Москвы! Ладно в Тиране, но в Лесковике! Я родом оттуда, но жить бы там не смогла теперь».

[Информант албанка, родом из г. Лесковик, живет в Тиране, около 60 лет, диктор Телевидения и Радио Албании, запись беседы по-албански в октябре 2004 г. в г. Гирокастра] (ПМА 2004).

Вместе с «женской линией» в 1990-е годы в Албании появились и другие выходы из республик бывшего СССР (преимущественно из России, Украины и Белоруссии) — прежде всего предприниматели разного уровня: от мелких дельцов до серьезных инвесторов. Балканская страна, освободившаяся от оков плановой экономики, а вместе с ней и от взвешенного ценообразования и стратегического финансирования национальных и региональных проектов, представляла собой отличное поле для инвестиций и получения дохода в быстрой перспективе, при учете, конечно же, очевидных рисков в виду отсутствия государственных гарантий и общественной стабильности. Ситуация была похожа на картину, сложившуюся в бывших республиках Югославии, где после военных действий, сопровождавших дезинтеграцию страны, прежде роскошные и дорогие отели и частные дома на побережье Адриатического моря стали стоить «сущие копейки» (ПМА 2002).

«Я бы вам вообще посоветовал купить старый дом в Тиране. Пока все албанцы уезжают из страны и недвижимость стоит гроши, лучшее время для инвестиций! Квартиры стоят еще туда-сюда. А вот старенький ветхий дом в центре можно найти вообще за 10 тысяч долларов. Пройдут годы — и все опомнятся. На его месте можно будет построить виллу или многоквартирный дом и серьезно на этом заработать. Земля — это богатство!»

[Информант албанец, родом из Тираны, живет в Тиране, 25 лет, архитектор, запись беседы по-албански в августе 1996 г. в Тиране] (ПМА 1996).

Однако в этот период в Албании произошли новые социально-экономические потрясения — в 1996–1997 годах случился беспрецедентный кризис, вызванный крахом финансовых пирамид, процветавших в середине последнего десятилетия XX в. Значительная часть населения страны (до 90%) потеряла свои сбережения, что привело к волнениям, сопровождавшимся вооруженными нападениями на органы власти и

правопорядка, банковские учреждения и различные предприятия (Новик 2025: 44–47). Из Албании были эвакуированы многие сотрудники зарубежных представительств и дипломатических ведомств. Кризис привел к смене руководства государства. Хрупкие основы экономического присутствия российских граждан на территории страны были подорваны, и различные бизнесы наших соотечественников были оперативно свернуты. В Албании остались «русские жены» и те немногочисленные россияне, кто твердо решил остаться несмотря на политические и экономические перипетии.

В дальнейшем потребовались годы, чтобы к этой балканской стране вернулся интерес со стороны наших соотечественников. Нужно отдать должное, албанским властям относительно быстро удалось стабилизировать ситуацию. Курс национальной валюты, «дрогнувший» в период потрясений, вернулся к своему многолетнему показателю. В стране началось беспрецедентное строительство индивидуальных и многоквартирных домов, дорог, различных предприятий и пр. Развернулось широкомасштабное освоение приморских и прочих территорий: вдоль побережья Адриатического и Ионического морей, у Шкодранского и Охридского озер, в живописных горных локациях, как грибы после дождя, стали вырастать гостиницы, рестораны, курортные зоны, а также жилые комплексы и частные виллы. В подавляющем большинстве это были частные инвестиции. Но сам этот факт свидетельствовал, что в стране, а также за рубежом среди албанской диаспоры, появилась значительная прослойка людей, располагавших солидными денежными средствами. Данным позитивным процессам не помешал «очередной» балканский кризис 1999 г., вызванный войной в Косово, бомбардировками НАТО бывшей Югославии и последовавшим за ними притоком большого числа беженцев — албанцев Косово — в Албанию. Имидж и репутация не только самих Албании и Косово, но и всех Балкан в целом в глазах европейских, скажем, обывателей пошатнулись, отразив страхи и неуверенность, с одной стороны, а с другой — ситуация вызвала интерес у некоторой, пусть и небольшой, части людей в мире ко всему региону в целом, о котором они мало что знали и слышали до всех этих драматических событий.

Постепенно положение на западе Балканского полуострова нормализовалось и здесь стал или продолжил (в зависимости от зоны) развиваться международный туризм. Организованных туристических групп из России в Албанию практически не было, за редким исключением, никогда. Однако с начала 2000-х, а более активно с 2010-х годов в Албанию с турами одного дня стали приезжать российские туристы из Черногории. Для такого посещения им не требовалась виза, а многочисленные туристические агентства рекламировали такие поездки на черногорских курортах — в Будве, Которе и др.

«Я съездила в Албанию — это катастрофа! Переезжаешь черногорскую границу — и сразу попадаешь в грязь! Мы видели только Шкодру и Тирану, но этого хватило. Я ни за что туда бы не поехала отдыхать».

[Информант русская (?), из России, около 50 лет, туристка, запись подслушанного разговора в сентябре 2007 г. в г. Будва, Черногория] (ПМА 2007).

«Я была этим летом в Албании. Мне очень понравилось! Нас свозили из Черногории в Крую, Тирану и Дуррес. Кругом идет строительство. Албанцы — молодцы! Везде стройка, все обновляется, все в динамике! Понятно, много трудностей в стране. Но албанцы с ними справятся. Хорошая страна! Станет мировым курортом. Самое время — туда вкладываться».

[Информант еврейка из России, из Санкт-Петербурга, около 50 лет, декан факультета менеджмента одного из петербургских университетов, запись беседы в ноябре 2007 г. в Санкт-Петербурге] (ПМА 2007).

К концу 2010-х годов Албанию посещало более 60 тысяч россиян ежегодно, в некоторые годы до 80 тысяч (данные Посольства РФ в Албании и Института статистики Албании) (INSTAT 2025). Их большинство составляли туристы, приезжавшие на краткий срок из соседней Черногории. Но еще до этого, с начала 2000-х годов, Албанию облюбовали некоторые наши соотечественники, которым нравились албанский климат, природа, кухня и др. Многие из них приобрели здесь недвижимость. С каждым годом число российских собственников албанской недвижимости увеличивалось — чем больше туристов посещало балканскую страну, тем большему числу хотелось здесь «закрепиться»; здесь для многих нагляден был пример приобретения собственности в Черногории, в которой в немалой степени из-за российского спроса рост цен на квадратные метры галопировал в отдельные периоды на 100% в год. Албанские законы не позволяли или ограничивали в силу запрета продажи земли иностранцам покупке индивидуальных домов, но позволяли легко покупать жилье в многоквартирных домах. Более того, правительство бывшего премьер-министра Сали Бериши в 2000-е годы, желая привлечь как можно больше зарубежных инвестиций, освобождало иностранных собственников от уплаты налогов (данные правила были отменены в годы правления нынешнего премьер-министра Эди Рамы). Так или иначе, сотни россиян¹ приобрели в Албании недвижимость, которую использовали для проживания во время отпусков или на достаточно долгий срок в летний период — с мая по сентябрь.

«Я езжу с ребенком отдыхать к знакомой. Ей очень понравилась Албания. Она купила квартиру в Големе. У нее жилье в комплексе с бассейном, рядом с морем. У нас с ней бартер — я учу ее албанскому языку в течение года, а она разрешает мне отдыхать летом в ее квартире».

[Информант русская (?), из России, около 40 лет, преподаватель одного из московских университетов, запись разговора в ноябре 2012 г. в г. Москве] (ПМА 2012).

«Здесь, на Ионическом побережье, самый лучший климат. В деревне Дэрми живут русские. Они уже давно купили дом. Это одна московская семья сначала купила. Сама хозяйка или хозяин болеют туберкулезом. А климат Дэрми лечит туберкулез. Они купили дом, думаю, что дешево купили, здесь нет спроса на недвижимость — все побережье пустое. Да и жизнь дешевая. Как они узнали об Албании — не знаю. Но потом к ним приехали и другие русские. В самой деревне живут греки и албанцы, вся молодежь уехала за границу на заработки, по большей части в Грецию. Остались одни старухи. Сам посмотри! И вот теперь русские приехали и живут».

[Информант Рами Мемушай, албанец, около 50 лет, профессор Тиранского университета, запись разговора по-албански в сентябре 2002 г. по дороге Саранда — Логара — Влёра] (ПМА 2002).

Однако со временем, в 2000–2010-е годы, со стабилизацией общественно-политической системы и ростом экономики в Албании, число россиян, решившихся обосноваться в приморских зонах страны — не только на Ионическом, но и на Адриатическом побережьях — стало стремительно расти. Большинство из них аргументировало свое решение жить если и не постоянно, то длительное время в течение года в Албании именно желанием поддержания здоровья.

¹ Указать точные цифры невозможно в силу отсутствия достоверных статистических данных.

«Самое выгодное, конечно, было купить жилье в столице — Тиране. Там больше всего выросли цены на недвижимость. Но я хотела иметь свой дом на море. Для меня это важно — иметь возможность каждый день гулять вдоль моря, любоваться им. Поэтому я и купила квартиру в Мали-и-Робит, ближе к Керет [округ Каваи. — *А. Н.*]. Для меня Адриатика — источник здоровья. Я живу там и каждый день получаю удовольствие. Я уже много лет живу в Албании. И очень довольна».

[Информант Александра, русская из Санкт-Петербурга, около 45 лет, живет в Мали-и-Робит, округ Каваи, владеет двумя магазинами в г. Дуррес, запись разговора в августе 2025 г. в самолете по маршруту Стамбул — Тирана] (АМАЭ 2025).

Визы, COVID и политика: новые граждане и не граждане

Относительно быстрому приращению русской диаспоры в Албании способствовала достаточно либеральная миграционная политика страны. Довольно быстро избавившись от позорного лидерства в рейтинге самых бедных стран Европы (еще в середине 1990-х годов на эту позицию вышла Республика Молдова), Албания, тем не менее, оставалась достаточно отсталым по ВВП на душу населения, уровню экономики и социального развития, благосостояния населения и проч. показателям государством старого континента. Из Албании уезжали и продолжают уезжать за рубеж граждане в поисках работы и лучшей жизни (прежде всего в Грецию, Италию, Германию и другие страны). Об этом свидетельствуют неумолимые цифры, ежегодно публикуемые национальным Институтом статистики: так, на сегодняшний день в этой балканской стране проживает около 2,5 млн человек, при том что еще в начале 2000-х годов население насчитывало более 3 млн граждан, а более половины населения составляли люди моложе 25 лет (Албания декларировалась как самое молодое — по возрасту граждан — государство Европы) (INSTAT 2025).

В этих условиях нестабильности желающих переехать в Албанию на постоянное место жительства из других стран, в том числе из России, было совсем мало — ими были лишь люди, вступающие в брак с гражданами Албании (подавляющее число — женщины, выходящие замуж за албанцев; и таких было с начала 1990-х годов около 400 чел.), а также те, кто решил обосноваться «у теплого моря» исходя из соображений развития частного бизнеса или поддержания здоровья (таких было и того меньше — не более 100 чел.). Понятно, что приезжающие на постоянное место жительства начинали процедуры по приобретению вида на жительство и в дальнейшем — получению албанского гражданства.

В данной ситуации никакого вопроса о легальных и тем более нелегальных мигрантах в Албании не стояло. Граждане страны с большим трудом сами получали визы в страны Шенгенского соглашения и прочие государства. Албанское правительство, желая стимулировать туристическую сферу, всячески ослабляло визовую политику, чтобы привлечь приток иностранцев (которые, нужно признать, в своем большинстве опасались ехать в страну — «недавний оплот диктатуры, коммунистического наследия и исламского прошлого») (АМАЭ 2025). Граждане Российской Федерации до 2010-х годов, имели право въехать на территорию Албании, получив национальную визу сроком на две недели, 30 дней или более (до одного года — в

зависимости от лояльности консульских служб и личных связей и отношения к стране). При этом такая политика вызывала критику у простых граждан.

«А вам, русским, надо что ли получать визу, чтобы приехать в Албанию? Наши чиновники, что, совсем с ума сошли? Едут туристы, везут сюда деньги и им еще нужно визу получать? А некоторые вон вообще себе дома покупают, и им тоже визу? Пусть наши «мудрые» руководители спасибо скажут, что к нам едут, в такую неразбериху».

[Информант албанец, из Тираны (?), около 45 лет, совладелец мебельной фабрики в Тиране, запись разговора по-албански в августе 2009 г. в Голем пляж, округ Каваи] (ПМА 2009).

«Вон, в Черногории столько русских! А сколько их в Хорватии! Там туризм как развивается! И еще — русские столько недвижимости купили! И цены там растут, там есть, за что работать, и на чем зарабатывать. И нашим властям надо русских привлекать, всячески способствовать их притоку. Поедут богатые русские — у нас будут деньги. Албания станет догонять Черногорию. А пока мы сильно отстаем, по всем параметрам. А наши — визы для русских придумывают».

[Информант албанец, из г. Шкодра, около 45 лет, живет в Тиране, владеет туристическим и транспортным агентством в Тиране, запись разговора по-албански в августе 2010 г. в г. Будва, Черногория] (ПМА 2010).

Начиная с 2009 г. Албания поэтапно стала ежегодно вводить безвизовый режим для российских граждан на время туристического сезона — этот период колебался с апреля-мая по октябрь-ноябрь включительно (иногда речь шла о введении такого режима с марта по конец декабря). Одновременно в течение всего года в страну разрешался въезд обладателям открытых многократных шенгенских виз, виз США, Великобритании и получавшим национальные албанские визы. Граждан России в Албании становилось все больше — их круг уже не ограничивался женами/мужьями албанцев и членами их семей, немногочисленными предпринимателями и туристами, приезжавшими на день-два из других стран (в основном из Черногории). Немалая часть побывавших в стране решалась на приобретение недвижимости здесь.

«А. Н.: Здравствуйте! А вы из России?

Соб.: Да, мы из Петербурга. А Вы? Вы албанец?

А. Н.: Нет! Я тоже из Петербурга. Вы здесь отдыхаете?

Соб.: Да, у нас здесь квартира. Мы уже несколько лет, как купили. Нам нравится в Албании. Мы сюда приехали туристами, нам предложили здесь жилье. Был агент. Мы через него и купили. Он нам помог все оформить. Здесь разные сложности — без языка не разберешься. Чего только один контракт на электричество стоил — надо и платить, и договор заключать, непонятная бюрократия. До сих пор не понимаем многие вещи. Но нам здесь нравится. Мы здесь каждый год отдыхаем, а на пенсию приедем сюда жить. Море теплое!..

А. Н.: А вам что еще в Албании нравится, кроме моря?

Соб.: А мы и не были нигде, кроме моря. Мы прилетаем из Петербурга в аэропорт, нас встречают на машине и отвозят к нам домой, в Дуррес. Мы даже в Тиране не были!

А. Н.: Ну вы и даете! Здесь же такая страна интересная, города, входящие с список ЮНЕСКО.

Соб.: Верим Вам, для начала хотя бы в Тирану съездим. Но не сейчас, в другой свой приезд. Нам пока и на пляже хорошо».

[Собеседники русская семья из Санкт-Петербурга, мужу и жене около 50 лет, запись беседы в автобусе Дуррес — Плепа в сентябре 2013 г.] (ПМА 2013).

Либеральная визовая политика и относительно упрощенная схема приобретения недвижимости для иностранцев (с сохранявшимся до 2013 г. нулевым налогом на собственность для них) создавали условия для увеличения русской диаспоры и иллюзию простоты жизни в стране. Многие наши соотечественники приезжали в Албанию на разный срок, обрастали связями, знакомствами, а также обременениями, неразрывно возникающими при владении любым имуществом и проживанием в чужой стране.

Пандемия COVID-19, относительно безболезненно пережитая балканскими странами, способствовала росту интереса россиян к Албании. Благодаря разумным действиям правительства, признаю вакцин различного производства (в том числе российской вакцины “*Sputnik*”, доставленной в страну в качестве гуманитарной помощи Объединенными Арабскими Эмиратами весной 2021 г.) албанцы сумели избежать большого числа смертей и высокого уровня заболеваемости. Пока многие страны сохраняли режим ограничений и запретов на въезд для иностранцев, Албания отчиталась в 2020 и 2021 годах об успешных туристических сезонах. В 2021 г. Россию и Албанию впервые связало прямое воздушное сообщение — запуск авиарейсов компании «Уральские авиалинии» по маршруту Екатеринбург — Москва — Тирана (разрекламированный в СМИ двух государств; при этом первый полет сопровождался традиционным прогоном самолета под приветственной дугой из водных струй машин аэропорта «Ринас») увеличил турпоток, а заодно обозначил место российских туристов в стране.

Тогда же, в годы пандемии, в Албании осело немалое число россиян, работа которых позволяла трудиться «на удаленке»: прежде всего, это сотрудники ИТ-компаний, сферы международной торговли, владельцы бизнесов и т. п. Русская диаспора исключительно приросла и достигала уже нескольких тысяч человек (ПМА 2021). Оформление документов для пребывания в стране не представляло особых затруднений: достаточно было заявиться в органы внутренних дел и по делам миграции, оформить банковские карты и получить регистрацию. Главным требованием была уплата налогов от трудовой деятельности. Кто не хотел «заморачиваться» с бюрократическими препонами, выезжал из страны на короткий срок, а потом возвращался вновь — миграционное законодательство это позволяло.

Легализации в стране исключительно помогала покупка недвижимости — приобретение даже дешевого дома в сельской местности давало право подать документы на карту ВНЖ (временное жительство), буквально через год карту ПМЖ (постоянное место жительство) и через три года — гражданства (албанского паспорта). Но даже без этой цели многие россияне стремились купить собственное жилье, чтобы не платить аренду — эта национальная черта/стратегия поведения (?) наших сограждан является устойчивым феноменом, еще требующим отдельного, вне рамок данной статьи, анализа.

Начавшаяся в феврале 2022 г. СВО существенно повлияла на количественный и «качественный» (скажем так) состав русской и русскоязычной диаспоры в Албании. Иммигранты из России, прежде малочисленные и мотивированные к переезду прежде всего брачными узами и желанием «жить в благоприятном климате»,

существенно прибавив в своей численности, стали заметной и узнаваемой стратой принимающего албанского общества. С весны по конец 2022 г. в Албанию переехало много сотен россиян, искавших «тихой гавани» в беспокойном мире: среди них было достаточно много мужчин, опасавшихся мобилизации, работников международных компаний, выводивших свой бизнес из России, и т. д. Это способствовало инновационным трансформациям в среде диаспоры, пребывавшей до того времени, говоря образно, в средиземноморской сиесте.

«Мы с женой русские из Донецка. Когда все началось, мы решили уехать. У нас не стоял вопрос, куда. Хотели в Европу. А в Европе единственной страной, в которой нам хватало денег на приобретение жилья, была Албания. Мы вообще рассматривали разные варианты. Но остановились на Албании. Купили здесь квартиру в Плепа, под Дурресом. Квартира хорошая, море, пляж, климат. И стали жить. Здесь просто — просто получить документы, разрешение на работу и пр. Я работаю водителем, моя жена руководит мини-агентством, туристическим. Албания пока не в Евросоюзе, но обязательно станет членом ЕС. Поэтому, наш выбор, думаю, правильный».

[Информант русский, из Донецка, около 50 лет, занимается частным извозом в Дурресе, живет в Плепа, запись разговора в августе 2025 г. в Голем пляж, округ Каваи] (ПМА 2025).

События 2022 г. привели не только к изменению социального и гендерного состава диаспоральной группы условно называемых «русских» — выходцы из бывших республик СССР неожиданно строго разделились по этническому происхождению.

«Мы раньше все вместе работали — девочки из России, Белоруссии, Украины. У меня был свой салон красоты в Тиране. Никаких национальных проблем не было, никто не обсуждал политику, никто не выступал с претензиями к другим. Ни в 2014 году никто от нас не ушел, ни позже. Лишь с началом СВО стало понятно, что мы не можем больше работать вместе. Все решили работать отдельно. И больше мы не общаемся. Я закрыла свой салон, хотя было жалко. И сейчас открыла два магазина в Дурресе, торгую одеждой, привожу ее из Турции. У магазинов одежды своя специфика в Албании — нужно угодить албанским вкусам. Но салон красоты я больше держать не могу — национальный вопрос нас развел полностью».

[Информант Александра, русская из Санкт-Петербурга, около 45 лет, живет в Мали-и-Робит, округ Каваи, владеет двумя магазинами в г. Дуррес, запись разговора в августе 2025 г. в самолете по маршруту Стамбул — Тирана] (АМАЭ 2025).

Сохранявшаяся долгое время солидарность русскоязычных выходцев из республик бывшего СССР в Албании дала крен в 2022 г., хотя предыдущие события — российско-украинская стратегическая напряженность, воссоединение Крыма и Севастополя с РФ в 2014 г., политические потрясения в Белоруссии в 2020 г., связанные с президентскими выборами, и другие, не менее значимые реалии, — не влияли столь драматично на межличностные отношения. Русская диаспора теперь обозначила свои красные линии и приоритеты. Среди них особое место было отведено русскому языку.

В иноязычном окружении, в обществе, которое остается для многих новых граждан Албании малопонятным, тяга русских к объединению и взаимопомощи является

вполне объяснимой. Возникшие еще в 1950-е и позже, в 2000-е годы клубы «русских жен» и группы для русскоязычных в социальных сетях были дополнены в последнее время каналами и чатами в мессенджерах, объединяющими всех, кто говорит по-русски (Рис. 3). В таком групповом чате, как, к примеру, «Албания форум», состоит более 11 тыс. человек. В нем зарегистрированы не только бывшие граждане России, живущие на постоянной основе на Балканах, но и приезжающие сюда туристы, интересующиеся жизнью в Албании или планирующие сюда перебраться на какой-то период или навсегда. Люди делятся своим опытом, пытаются помочь советами в сложных ситуациях получения краткосрочной или долгосрочной визы, вида на жительства, оплаты штрафов, регистрации имущества, устройства детей в детский сад или школу и т. д. Чат создавался для русскоязычных, и его администраторы строго следят за ритуальной «чистой» речью. Любые попытки спросить, получить необходимый совет или что-то прокомментировать по-украински, чаще всего, или на других языках, что происходит реже, жестко пресекаются админом: «Общение в чате предусмотрено только по-русски!» Украинцы, обособившиеся от русских в Албании, часто оказываются в сложных ситуациях и, не желая общаться с русскими при других обстоятельствах, бывают вынуждены писать о помощи — и здесь наталкиваются на «языковой вопрос». В большинстве случаев при необходимости они вспоминают русский.

Другие же чаты или группы демонстрируют языковую толерантность (*“BlablacarAlbania”*, «Русскоговорящая Албания» и др.) (ПМА 2026). В основном это обусловлено экономической целесообразностью — отправляющийся с юга страны, к примеру, из Саранды или Влёры, в расположенные в центральной части Албании международный аэропорт Ринас или столицу Тирану, шофер такси бросает клич о том, что может подвезти по выгодной цене, и он готов общаться на любом языке клиента, главное при этом не этническая, национальная или языковая принадлежность последнего, а его платежеспособность.



Рис. 3. Объявление в русскоязычном чате о встрече накануне 8 Марта. Албания. Март 2026 г. Фото в свободном доступе в Интернете

Так или иначе, русские, живущие в Албании, всячески стараются поддержать статус своего языка как престижного средства общения. Для своих детей они устраивают утренники, праздники и фестивали — как для расширения круга общения, так и для передачи знаний о России, ее истории, традициях и языковом многообразии. Все это видится активистами как неотъемлемая составляющая работы с соотечественниками. На этом поприще существенную помощь им оказывают Посольство Российской Федерации в Албании, отделение Россотрудничества в стране, другие организации. В Тиране регулярно проводятся показы художественных и документальных фильмов, концерты российских артистов, выставки и пр. Так, к примеру, в 2025 г. были организованы масштабные гастролы «Хора Турецкого», собравшие большое число поклонников музыкантов и в целом русской культуры. Данные мероприятия проходят в престижных столичных залах, их посещение бесплатно для всех желающих. И это совершенно новый уровень культурного влияния России на Балканах — он существенно отличается от ситуации

1990-х — начала 2000-х годов, когда в тиранских ресторанах под «дым сигарет с ментолом» пели «Очи черные», «Катюшу» и другие вневременные хиты приглашенные по инициативе владельцев заведений общепита малоизвестные коллективы из Сибири и других регионов. Русская община не чувствует себя забытой родиной, понятно, та ее часть, которая не хочет быть забытой — потому что существует небольшое число тех, кто не согласен с политикой Москвы, не хочет иметь связей с родиной и даже не позиционирует себя русским — в знак протеста, порой просто «как протеста против всех и всего» (ПМА 2026).

Притоку россиян в Албанию и пополнению рядов тех, кто обосновался здесь надолго или навсегда, препятствует в самые последние годы новая миграционная политика страны, диктуемая во многом циркулярами из Брюсселя. Вскорости после начала СВО премьер-министр Албании Эди Рама, движимый желанием развития международного туризма, официально заявил, что его страна «ждет с распростертыми объятиями туристов из России» и объявил продление безвизового режима на время туристического сезона до конца сентября 2022 г. Во многом это решение было продиктовано примером политики Италии и других стран, потерявших сверхдоходы во время пандемии коронавируса и желавших восполнить бюджеты своих стран, а потому заявивших, что не видят причин ограничивать въезд российским туристам. Однако уже через год — и год проведения СВО — на заседании Совета министров Албании было почти без обсуждения и возражений принято решение об отмене безвизового режима для россиян. Это постановление вызвало бурное обсуждение в обществе: в социальных сетях, на телевидении и т. д. было озвучено много комментариев, в числе которых были совершенно противоположные мнения — кто-то приветствовал санкции против России, называя их справедливыми, кто-то серьезно возражал: «Как мы можем отказать во въезде русским? Это самые богатые туристы в мире! Они тратят денег больше всех, когда на отдыхе. Кто к нам поедет — нищие студенты из Польши и болгарские пенсионеры?» (ПМА 2023).

Так или иначе, ограничения коснулись не только туристов. Постепенно албанские власти стали ужесточать и миграционную политику. Если раньше в стране обращения за видом на жительство или гражданством были исключительно редкими, то теперь с каждым годом таких обращений становится все больше. Согласно статистике, в 2022 г. за ВНЖ обратилось более 10 тыс. человек, в 2025 г. более 11 тыс. человек; в феврале 2026 г. в стране проживало около 27 тыс. иностранцев (INSTAT 2026). Россияне в этом числе не представляют большинство. Албанских «документов» добиваются также филиппинцы, граждане других стран — выходцы из Африки, Ближнего Востока и др. В албанском обществе отношение к таким процессам двоякое: с одной стороны, Албания стремительно стареет, так как молодежь и люди среднего возраста массово уезжают на заработки за границу, а потому стране нужны рабочие руки и приток кадров. С другой стороны, албанцам не нравится, что к ним приезжают люди, не разделяющие их традиций, не знающие албанского языка и далеко не всегда желающие интегрироваться в албанское общество. Вместе с тем, главным рефреном в обсуждениях данных проблем звучит следующее: «Мы не должны выталкивать этих людей! Мы должны помнить, как сами в начале 1990-х бежали за границу, без денег, знакомств и знания языков. Нас приютили, дали работу, документы и право жить среди итальянцев, греков, немцев и французов. И мы должны теперь помочь иностранцам жить у нас!» (ПМА 2024). Но в любых дискуссиях обязательно

звучит самодовольство — гордость за то, что их страна, из которой еще недавно бежали за границу в поисках лучшей жизни, стала желанной для многих иностранцев.

Чтобы жить в Албании, теперь мало купить приморскую недвижимость или открыть мелкий бизнес, потратив относительно небольшое количество средств. Даже владельцы больших апартаментов, которые раньше, обратись они за албанскими «документами», встретили бы удивленный взгляд — никто за таким не обращался! — ответственного за процедуры сотрудника, сейчас для получения ВНЖ имеют «козыри» по праву собственника, но в дальнейшем, через год, для статуса ПМЖ обязаны доказать, что находились в стране в течение года 185+ дней. Такие же сложности год от года встают перед «цифровыми номадами» и проч. — прежних доказательств в виде движения средств на счету, уплаты налогов за свою деятельность на территории страны и т. п. уже недостаточно. Более того, многие русские семьи и одинокие соотечественники столкнулись в последние годы с необоснованными отказами в документах на ПМЖ (при том, что они уже имели их несколько лет!). И еще сложнее с получением гражданства Албании. Но не для всех!

«Я получила албанский паспорт за четыре дня! Я родилась в Албании — у меня папа албанец, а мама русская. Мама приехала к папе в Тирану жить. Когда отношения между странами стали портиться, мама забрала меня и уехала, она опасалась там оставаться [в начале 1960-х годов. — *А. Н.*]. Я выросла в Москве. Стала врачом. А потом побывала на своей родине, родине отца. Мне очень понравилось! Обратилась в албанское посольство здесь. И мне уже через четыре дня сделали паспорт — как албанке, родившейся в Албании. Там, вроде, президент подписывает. Но надо, чтобы ему подготовили документы и представили правильные люди. Мне это было легко!»

[Информант русская и албанка из Москвы, около 65 лет, живет в Москве, работает в престижной государственной клинике, запись разговора в ноябре 2024 г. в Москве на приеме у посла Франции по случаю награждения албанского писателя Исмаила Кадаре орденом Почетного легиона] (ПМА 2024).

«Я не знаю никого в последние годы, кто получил бы албанский паспорт. Гражданство не дают даже тем русским девочкам, которые много лет замужем за албанцами. По закону они получают ВНЖ, через год ПМЖ, а через три года должны выдать албанский паспорт. Но чиновники находят какие-то отговорки и паспортов не дают. Вечно продлевают ПМЖ. А если кто-то не состоит в браке с албанцами, то вообще шансов нет — таких случаев не припомню, чтобы с русским паспортом дали албанское гражданство».

[Информант Татьяна Б., русская из Санкт-Петербурга, около 50 лет, замужем за албанцем, живет в г. Дуррес, занимается переводческой и коммерческой деятельностью, вместе с мужем оказывает юридическую помощь русскоязычным в Дурресе и Тиране, запись беседы в декабре 2024 г. в мессенджере Telegram] (ПМА 2024).

«В последнее время участилось число отказов в ВНЖ и ПМЖ русским. Это какая-то политика. Есть даже вопиющие случаи — у людей здесь квартиры, работа, дети учатся, они все платят, налоги и проч., а у них стали отбирать или не продлевать карты ПМЖ. И что делать в таком случае? Собирай чемоданы и уезжай! Более того, после отъезда из Албании им стали баннить даже туристические визы албанские — то есть в страну им теперь вообще не попасть. А что делать с жильем, с платежами и прочим? И как можно помочь

этим людям? Пишите сюда, кто столкнулся с такой дискриминацией!»
[Информант под ником Admin, русский, около 30–40 лет, живет в Албании, занимается администрированием чата «Албания форум» мессенджера Telegram, запись беседы в группе в ноябре 2025 г.] (ПМА 2025).

Русский мир на западе Балкан: выводы и перспективы

Русская диаспора, появившаяся в Албании в первой трети XX в. в силу политических и социальных коллизий в постреволюционной России, «прибавила в весе» после Второй мировой войны, в годы строительства социализма, когда албанские студенты, отправленные учиться в СССР, возвращались на родину с советскими женами разных национальностей, которых объединял русский язык, советское образование и русская в своей основе культура. По архивным данным, таких «русских жен», как их называли в Албании, в 1950–1960-е годы было более четырехсот. Некоторые из них смогли сориентироваться в международной обстановке и выехали в СССР в последний момент перед разрывом дипломатических отношений в начале 1960-х годов. Другие же остались на Балканах, разделив судьбу албанского народа. Дети от совместных браков определяли для себя и позиционировали для других разную этническую идентичность: кто-то «забывал» о своих корнях (быть «советским» в Албании в течение 30 лет до начала 1990-х годов было просто опасно), кто-то сохранял, несмотря на все преступные злодеяния тоталитарного режима Э. Ходжи, направленные против бывших советских граждан, свою албанско-русскую или даже только русскую (!) идентичность.

С началом демократических преобразований в обеих странах — в Албании и СССР — некоторые «русские жены» и их дети вернулись в Россию (к примеру, семьи Пумо, Будина, Кабаши и др.). Однако уже тогда начался и новый процесс — приезд в Албанию на постоянное жительство новой генерации «русских жен» (русских, украинок, белорусок, молдаванок и др.), которые стали заметными, активными и зачастую исключительно успешными в принимающем обществе. К середине 2010-х годов их число также составляло около четырехсот. Советские женщины в 1950-е годы создали успешно работавшее общество, объединившее компатриоток (долгое время его возглавляла Г. И. Эйтрей, по мужу — Панда), проводили собрания, устраивали праздники. Приехавшие в 1990-е и 2000-е годы также стали создавать клубы, общества, группы в социальных сетях и проч. площадки для коммуникации, взаимопомощи и проведения досуга, однако над ними уже не довели партийные догмы и бдительное «око государево», как было полстолетия назад при И. Сталине, Э. Ходже и их последователях.

В 2000-е — 2010-е годы русский анклав на западе Балкан увеличился за счет состоятельных граждан, полюбивших средиземноморский климат, местную кухню и неспешный образ жизни. Россияне, приобретая приморскую недвижимость на Адриатике и Ионическом побережье, в большинстве случаев не стремились приобрести албанское гражданство и ни за что не отказывались от российского. Приезжая на длительный сезон с мая по сентябрь–октябрь, наши соотечественники вольно или невольно вынуждены были адаптироваться к местным условиям — заводить банковские счета, подыскивать для своих детей нянь и учителей, искать спортивные секции и клубы по интересам и т. п. Зачастую пути «русских жен» и приезжавших в свои дома «курортников» вовсе не пересекались, если последним не приходилось обращаться за помощью к компатриотам в случае необходимости перевода, обращения в суд и т. п. Постепенно происходил

процесс «укоренения» приезжавших на жительство в Албанию — главным образом это происходило с обеспеченными пенсионерами, предпринимателями, «цифровыми кошельниками», которые не имели неотложных обязательств в России. Увеличению числа русских в Албании способствовала и либеральная фискальная и законодательная политика двух стран: граждане России могли очень долго (до полугода) находиться в стране, не оформляя никаких документов и разрешений, ярлык «налогового нерезидента» не присваивался автоматически при отсутствии на родине в течение более полугода. Тем, кому по ряду обстоятельств, нужно было жить в Албании долгий срок, без особых проблем получали необходимые карты ВНЖ и ПМЖ.

Особая вольница наступила во время пандемии коронавируса в 2020–2021 годах, когда в Албанию приехало много наших соотечественников, имеющих возможность работать удаленно. И еще одна волна докатилась до запада Балкан в 2022 г., с началом СВО. В это время произошло разделение русскоязычной диаспоры по «национальным квартирам»: русские, украинцы, белорусы и другие стали держаться *своих* и с недоверием относиться к *чужим*. Клубы, общества, группы в социальных сетях и проч. резко стали ориентированы на этническую составляющую. Судьбоносные события в политической жизни мира во многом разделили наших соотечественников — на тех, кто поддерживает современную стратегию России, и тех, кто не готов ее принять. Однако и те, и другие очень активно выступают за сохранение русского языка, возможность детей его изучать на разных уровнях, устраивать традиционные праздники и не забывать, что они — русские. Возникшему начиная с 2022 г. давлению на русскую общину со стороны албанских властей, проявляемому в виде усиления визового режима, очевидной отмены русской культуры, антироссийской истерии в государственных и частных СМИ, представители русского анклава противопоставили солидарность и взаимовыручку (что, скажем, характерно для национального характера). Русская община продолжает проводить масштабные мероприятия, добивается расширения полномочий своих организаций и всячески пропагандирует достижения русской и российской культуры. Конструируя мини-Россию на Балканах, наши бывшие соотечественники нередко идеализируют прошлое, настоящее и будущее нашей страны. И в этой стратегии идеологизации закладывают камни фундамента будущего в новом для себя государстве, не отказываясь от страны, в которой они родились. Можно быть уверенным, что такой подход возводит мосты между поколениями первых мигрантов и их потомков и новой волны прибывших на Балканы, сакрализируя русскую культуру как константу преемственности навыков, достижений и непреходящих ценностей для всех, кто считает себя русским.

«В Албании сейчас много иностранцев! У меня даже в доме живут — я сегодня в лифте ехал с итальянской парой. И русских много в Тиране. Эти все иностранцы цены нам поднимают. Но я, скорее, за них. Пока наши албанцы уезжают за границу, к нам едут — значит, у нас будет будущее».

[Информант албанец из Мальсии-и-Тиранес, 1991 г. р., агент по недвижимости в Тиране, беседа по-албански записана в апреле 2026 г.] (ПМА 2026).

Сокращения

Алб. — албанский язык

Источники и материалы

- АМАЭ 2025 — Новик А. А. Материалы Балканской экспедиции 2025 г. Часть 1. Албания. Полевая тетрадь. Автограф. 02 августа — 16 августа; 30 августа — 08 сентября 2025 г. // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2415. 98 л.
- Пиша 2011 — Пиша (Баткина) Т. Нас спасла надежда. Советские жены в албанском ГУЛАГе / Подготовка к печати, оформление и графика: М. Котлерман. Израиль, 2011. 309 с.
- ПМА 1985–2026 — Новик А. А. Россия, Албания, Черногория. Полевые материалы автора. 1985–2026.
- Трагедия русской общины 2008 — Трагедия русской общины в Албании // Русский мир: Информационный портал фонда «Русский мир». <http://ruskiymir.ru/publications/85023/> (дата обращения: 04.06.2017).
- INSTAT 2025; 2026 — INSTAT. Institute of Statistics. 2025; 2026. <http://www.instat.gov.al/en/figures/> (дата обращения: 15.03.2026).

Научная литература

- Иванова Ю. В. Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 368 с.
- Мартынова М. Ю. Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.
- Новик А. А. Еврейки — «русские / советские» жены в Албании: 1940-е — 1990-е гг. // Еврейские диаспоры в Европе и мире: полевые и источниковедческие исследования: сборник статей / Отв. ред. А. А. Новик и Н. Г. Голант. СПб.: МАЭ РАН, 2018. Выпуск 1. С. 151–175.
- Новик А. А. О воровстве и криминале: социальные нормы и девиантные практики у албанцев Балкан // Этнографическое обозрение. 2025. № 3. С. 31–56. <https://doi.org/10.31857/S0869541525030039>
- Смирнова Н. Д. История Албании в XX веке. М.: Наука, 2003. 432 с.
- Elsie R. Historical Dictionary of Albania. Scarecrow Press. (European Historical Dictionaries), 2004. 662 p.
- Glenny M. The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999. Penguin Books, 2001. 726 p.
- Tirta M. Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006. 540 f.

References

- Elsie, R. 2004. *Historical Dictionary of Albania*. Lanham: Scarecrow Press. (European Historical Dictionaries). 662 p.
- Glenny, M. 2001. *The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999*. New York: Penguin Books. 726 p.
- Ivanova, Yu. V. 2006. *Albantsy i ikh sosedi* [Albanians and Their Neighbors]. Moscow: Nauka. 368 p.
- Martynova, M. Yu. 1998. *Balkanskii krizis: narody i politika* [The Balkan Crisis: Peoples and Politics]. Moscow: Starii sad. 466 p.
- Novik, A. A. 2018. Evreiki — «russkie / sovetskie» zheny v Albanii: 1940-ye — 1990-ye gg. [Jewish Women — “Russian/Soviet” Wives in Albania: 1940s–1990s]. In *Evreiskie diaspory v Evrope i mire: polevye i istochnikovedcheskie issledovaniia: sbornik statei* [Jewish Diasporas in Europe and the World: Field and Source Studies: A Collection of Articles], ed. by A. A. Novik, and N. G. Golant. Saint Petersburg: MAE RAN. Issue 1. 151–175.
- Novik, A. A. 2025. O vorovstve i kriminal: sotsial’nye normy i deviantnye praktiki u albansev Balkan [On Theft and Crime: Social Norms and Deviant Practices among Albanians of the Balkans]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 31–56. <https://doi.org/10.31857/S0869541525030039>
- Smirnova, N. D. 2003. *Istoriia Albanii v XX veke* [History of Albania in the 20th Century]. Moscow: Nauka. 432 p.
- Tirta, M. 2006. *Etnologjia e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians]. Tiranë: GEER. 540 p.

© А. С. Утамиши, М. Ю. Мартынова

ФОРМИРОВАНИЕ РУССКОЯЗЫЧНОЙ ДИАСПОРЫ НА КИПРЕ

В статье автор, в течение многих лет проживающая на Кипре, на основе собственных полевых материалов, используя метод включенного наблюдения, совместно со своей коллегой-этнологом в парадигме антропологии описывает местную русскоязычную диаспору. Исследуются различные аспекты бытия изучаемого сообщества — одной из наиболее крупных и компактных иноэтничных диаспор на Кипре: от численности русскоязычных мигрантов до этнических, социальных, культурных, лингвистических, конфессиональных, профессиональных, социальных характеристик, от отдельных граней их быта и повседневности до социально-патриотических и гражданских проявлений поведения. Особое внимание уделяется отличиям понятий «русская диаспора» и «русскоязычное сообщество»: по сравнению с первым второе включает значительно более широкий пласт мигрантов, в состав которого входят не только собственно русские или россияне, но все русскоязычные выходцы с территорий постсоветского пространства, что акцентирует роль русского языка как средства межэтнического общения и консолидации полиэтничных представителей диаспоры. В исследовании также затрагиваются проблемы сложностей интеграции русскоязычных на Кипре.

Ключевые слова: Кипр, русская (русскоязычная) диаспора, русский язык, культура, идентичность, интеграция

Ссылка при цитировании: Утамиши А. С., Мартынова М. Ю. Формирование русскоязычной диаспоры на Кипре // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 208–218.

Утамиши Амаль Султановна — к. и. н., директор, Научно-координационный центр «Гносис» (Республика Кипр, 6042 Ларнака, Пандорас 21). Эл. почта: utamishi@inbox.ru

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 РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/208-218

Original article

© Amal Utamishi, and Marina Martynova

ESTABLISHMENT OF THE RUSSIAN-SPEAKING DIASPORA IN CYPRUS

In this article, the author, who has been living in Cyprus for many years, in cooperation with her colleague-anthropologist attempts to outline the anthropological paradigm of the local Russian (Russian-speaking) diaspora. The work is based on the field materials and makes use of the method of participant observation. Drawing on their experience of close contacts with both representatives of the Russian diaspora and the local population, the authors explore various aspects of the life of the community — one of the largest and most compact non-national diasporas living in Cyprus. The focus is on the number of Russian-speaking migrants as well as the ethnic, social, cultural, linguistic, confessional, professional, and social characteristics of the diaspora's members — from their everyday life to their social, patriotic and civic manifestations. The Russian diaspora and the Russian-speaking community are particularly distinguished from each other in that the latter includes a much broader stratum of migrants — not only ethnic Russians or Russian citizens, but also Russian-speaking immigrants from the territories of the former Soviet Union. This emphasizes the role of the Russian language as a means of interethnic communication and the consolidation of multiethnic communities. The study also touches upon the difficulties of assimilation of Russian speakers in Cyprus.

Keywords: Cyprus, Russian (Russian-speaking) diaspora, Russian language, culture, identity, integration

Authors Info: Utamishi, Amal S. — Ph.D. in History, Director, Science Coordination Center “Gnosis” (Limassol, Republic of Cyprus). E-mail: utamishi@inbox.ru

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: Utamishi, A. S., and M. Yu. Martynova 2026. Establishment of the Russian-Speaking Diaspora in Cyprus. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 208–218.

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. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

История русскоязычной диаспоры на Кипре в ее современном виде относительно молода. Несмотря на многовековые связи между Россией с Кипром, основанные на общей православной традиции и культурных контактах, значительное русскоязычное население стало формироваться на острове лишь после распада Советского Союза в начале 1990-х годов. До этого времени на Кипре проживало лишь несколь-



Рис. 1. Бессмертный полк. Лимассол.
2026 г. Фото А. С. Утамиши

ко сотен выходцев из СССР, среди которых были сотрудники дипломатических представительств, специалисты, работавшие по контрактам, а также супруги киприотов, получивших образование в советских ВУЗах.

Распад СССР и переход к рыночной экономике привели к активизации миграционных процессов. Благодаря приятному климату, развитой банковской системе, сравнительно низкому уровню налогообложения и удобному географическому положению между Европой, Азией и Ближнем Востоком Кипр оказался привлекательным местом для мно-

гих предпринимателей и специалистов. Важную роль сыграла религиозная и культурная близость двух народов, основанная на православии. Первый этап формирования русскоязычной диаспоры относится к 1990-м годам. В это время на Кипр начали переезжать предприниматели, представители торговых компаний и финансового сектора. Многие российские фирмы открывали на острове офисы и перевозили сюда часть своих сотрудников. В результате этого русскоязычное сообщество получило импульс развития и стало разнообразным по своему социальному и профессиональному составу.

Основным центром проживания наших соотечественников стал кипрский город Лимассол. И тогда и сейчас здесь находилось наибольшее количество представителей нашей диаспоры. На зданиях Лимассола появились вывески русских компаний, агентств недвижимости, ресторанов, магазинов. Лимассол стали называть русской столицей Кипра. Значительные русскоязычные общины также сформировались в Ларнаке, Никосии, Пафосе. В этих городах действует развитая инфраструктура для русскоговорящих жителей, включая образовательные центры, магазины, культурные центры. В Ларнаке находится крупный международный аэропорт, поэтому многие туристические фирмы (в том числе и российские) открывают здесь офисы.

Остановливаясь на проблеме формирования русскоязычной диаспоры на Кипре, сразу отметим крайне ограниченное число научных публикаций по данному вопросу; практически нет монографий, посвященных этой теме, сравнительно немного статей, причем чаще всего они носят междисциплинарный характер и затрагивают разные аспекты — от истории до социологии и политологии (так, например, статья Агаева Э. Х. посвящена «старым» русским диаспорам на Кипре в первой трети XX в.) (Агаев 2019). В силу этого мы опираемся преимущественно на метод включенного наблюдения, а также на собственный длительный опыт проживания на Кипре и общения как с представителями «русской» диаспоры, так и с местным населением. В концептуальном и методологическом планах нами использованы, в частности, публикации В. А. Тишкова (Тишков 2000), А. В. Чепурина (Чепурин 2009), С. В. Рязанцева (Рязанцев 2016), Г. А. Комаровой и др. (Русский мир 2018).

По различным подсчетам, проведенным на Кипре (перепись населения и информация миграционной службы), численность русскоязычной общины на сегодня составляет более чем 80 тыс. чел. (Cyprus Statistic 2024; Migration Department 2024). Посольство Российской Федерации оперирует цифрой в 150 тыс. чел.; очевидно, что имеются в виду русскоговорящие выходцы только из России (Посольство РФ 2026). Однако на

деле русскоговорящая общность на Кипре включает выходцев из всех бывших республик СССР, поэтому цифра в 150 тыс. тоже некорректна, можно с уверенностью сказать, что диаспора намного больше. При этом население Кипра (его южной греческой части), согласно последней переписи, составляет 1 млн 380 тыс. чел.

По мере роста численности русскоязычного населения на Кипре начала формироваться собственная культурная инфраструктура. Были открыты школы с преподаванием на русском языке, детские сады, культурные центры, театральные студии и общественные организации. На острове появились газеты на русском языке (газеты «Европа Кипр», «Попка» и др.), интернет-порталы и радиостанции. Кроме того, представители русскоговорящей диаспоры регулярно организуют культурные фестивали, концерты, образовательные мероприятия и благотворительные акции, способствуя развитию межкультурного диалога между сообществом русскоговорящих и местным населением.

* * *

Таким образом, начало формирования русской диаспоры на Кипре восходит ко времени первой волны миграции, случившейся после распада Советского Союза. Благоприятные экономические условия, высокий уровень безопасности, членство Кипра в ЕС (с 2004 г.) и культурно-религиозная близость способствовали превращению острова в один из крупнейших центров русскоязычного населения за пределами постсоветского пространства. Сегодня русская диаспора представляет собой важную часть общественной и экономической жизни Кипра, оказывая заметное влияние на развитие бизнеса, образования, культуры и международных связей страны.

Русскоговорящая диаспора в настоящее время является одной из крупнейших иностранных общин Республики Кипр. Еще раз остановимся на статистике. По информации миграционной службы Кипра, ее численность в процентном отношении достигает 4,7% от населения острова, в то время как число греков (из Греции) составляет 4,3%, британцев — 2,0%, болгар — 1,8% (Cyprus Statistic 2024). Заметим, что миграционная служба располагает информацией только по тем гражданам России, которые получают или обновляют документы своего вида на жительство. В число же отмеченных российским посольством 150 000 россиян входят не только временно проживающие, но и те, кто имеет второе кипрское гражданство; таким образом, согласно статистике посольства, число только граждан Российской Федерации на Кипре составляет более 11% всего населения острова. А ведь, кроме россиян, русскоязычная община включает и тех выходцев из других государств постсоветского пространства, для которых русский язык является основным средством общения — это и граждане Украины, Белоруссии, Грузии, Узбекистана, стран Прибалтики, что делает удельный объем русскоязычного сообщества еще больше.

Социальный состав русской диаспоры отличается значительным разнообразием. Среди ее представителей можно выделить предпринимателей, специалистов в области информационных технологий, финансового сектора, образования, медицины, туризма, а также и сферы услуг.

С 2014 г. наблюдается увеличение числа высококвалифицированных специалистов, работающих в международных компаниях. Особенно оно стало заметным после 2022 г., с развитием IT сектора, который привлек огромное число русскоязычных программистов, инженеров, аналитиков и менеджеров.



Рис. 2. Книжный магазин.
Лимассол. 2026 г.
Фото А. С. Утамиши

Русская диаспора играет важную роль в экономике Республики Кипр. На протяжении нескольких десятилетий российские предприниматели активно инвестировали средства в различные отрасли экономики острова. Наиболее значимыми направлениями стали финансовые услуги, недвижимость, судоходство, туризм и информационные технологии. Лимассол по-прежнему удерживает первое место среди кипрских городов по числу международных компаний, сосредоточенных в нем. За короткое время в городе сформировалась развитая бизнес-инфраструктура, ориентированная как на местное население, так и на иностранных специалистов.

Заметный вклад община внесла и в рынок недвижимости. На протяжении многих лет граждане России входили в число крупнейших иностранных покупателей жилой и коммерческой недвижимости на Кипре. Это способствовало развитию строительного сектора по всей стране.

Значительная часть общины — это семьи с детьми, переехавшие на остров в поисках высокого качества жизни, безопасности и благоприятных условий для образования. Важным элементом сохранения этнокультурной идентичности русской диаспоры является система образования. На Кипре функционируют русские школы, образовательные центры и детские сады, где обучение ведется как по российским, так и по международным образовательным программам. Многие дети получают образование одновременно на русском, английском, греческом языках, что способствует успешной интеграции в кипрское общество.

Большую роль играют культурные организации и общественные объединения. Они проводят литературные вечера, выставки, концерты, фестивали и благотворительные мероприятия. Такие мероприятия помогают сохранить культурные традиции среди молодежи (Русский мир 2026).

Развитию культурной среды способствует наличие русскоязычных средств массовой информации, интернет-порталов и общественных платформ. Они обеспечивают информационную поддержку членов общины и помогают поддерживать связь между различными группами русскоязычного населения.

* * *

Начиная с 2020 г. количество русских детей на Кипре стало резко расти. Большая часть из них сейчас учится в частных английских школах, остальные в государственных кипрских и частных русских школах. Так, например, русская школа при посольстве РФ в Никосии выдает российские документы об образовании, «Russian School Paphos» работает по программе Министерства образования РФ. Организационно-методический центр «Пионер», образовательный центр в Никосии, обучение проводит также по российской образовательной программе с выдачей документов российского образца; две школы по окончании выдают кипрский аттестат об образовании — крупная русскоязычная школа «Ученики Пифагора», осуществляющая преподавание на русском языке в г. Лимассол, а также «Trinity Private School» имеющая билингвальные потоки (русский и английский языки).

С 2022 г. все школы Кипра стали испытывать нехватку мест ввиду возросшего числа русскоязычных учеников, поэтому многим из них до сих пор приходится учиться онлайн.

Как следствие этого возникли школы дополнительного образования как онлайн, так оффлайн, а также школы продленного дня. Первое место по спросу занимают языковые школы, где изучают иностранные языки: английский, русский, а также греческий. И если русский язык учат дети для того, чтобы сохранить навык грамотной речи и письма, то, например, греческий язык изучают для того, что-

бы в дальнейшем можно было претендовать на получение гражданства. Ситуация с преподаванием русского языка в целом удовлетворительна; преподавателей курса русского языка хватает, в их число входят как русские, так и киприоты. Большое число владеющих русским объясняется востребованностью русского языка и необходимостью владеть им, чтобы иметь возможность работать в туристических фирмах, а также в представительствах других российских фирм, представленных на Кипре.

До недавнего времени (до 2022 г.) русский язык преподавали даже в частной английской школе American Academy. Российские же дети, те, что учились в английских и русских школах, изучали язык и сдавали экзамен только в том случае, если планировали учиться в дальнейшем в России. Сейчас русский язык остается востребован как предмет дополнительного образования у русских детей и у детей от смешанных браков. В таких семьях примерно 64% детей говорят на русском языке дома.

* * *

Введение льготной налоговой политики для IT компаний на Кипре стало очень привлекательным для этой сферы бизнеса. Вследствие этого огромное их число переехало на остров вместе со своими сотрудниками. Такой массовый переезд, как правило, семей с детьми не мог остаться незамеченным. Для жителей острова ощущение было в буквальном смысле физическим.

И вполне понятно, что существенно ожила жизнь в социальных сетях, где появилось несметное число групп, по нашим подсчетам, более 50 групп, некоторые из которых объединяют до 25 тыс. чел. Речь идет о таких группах, как «Русские мамы Кипра», «Russian Women's Club in Cyprus», «Русские на Кипре» (только последняя имеет 57 тыс. подписчиков). Группы объединяются по городам, по профессиональным интересам, по досугу. Ощущение такое, что жизнь огромного российского мегаполиса была перенесена на Кипр. Сегодня российская диаспора — это государство в государстве, которое решает любые вопросы, от регистрации места жительства или фирмы и до ремонта стиральной машины. Русскоязычная диаспора стала «самодостаточной». Сейчас можно зайти в группу в Фейсбук с любым вопросом, и поток рекомендаций или предложений будет нескончаемым. Это и русские адвокаты, врачи, аптеки, ремонтники, сиделки, водители, строители, повара, психологи, маркетологи, учителя.

Во всех городах Кипра работает сеть магазинов «Березка». Уже долгое время существует местное производство молочной продукции, такой, какая привычна и



Рис. 3. Русский продуктовый магазин. Лимассол. 2026 г.

Фото А. С. Утамиши



Рис. 4. Храм Святого Апостола Андрея Первозванного и всех святых. Никосия. 2026 г. Фото А. С. Ута-миши

востребована россиянам и не может быть заменена альтернативным традиционным кипрским продуктом. Кулинарии и домашняя кухня «специально для русских» всегда представлена в богатом ассортименте и пользуется большим спросом, в том числе и куличи, пасхи как неотъемлемый элемент пасхального стола.

Стоит отметить, что попытки открыть магазины с российскими продуктами делались уже очень давно. На нашей памяти они были и в конце 90-х годов, но с очень скудным набором продуктов. Поэтому приходилось самостоятельно привозить из России привычные лекарства, книги, продукты питания (селедку, гречку, пряники). Сейчас такого рода товар импортируют сами магазины, учитывая всевозрастающий спрос. В продовольственных магазинах представлены не только продукты, но и лекарства, книги, средства гигиены. О чем это может свидетельствовать, как не о том, что при всем разнообразии местных продуктов, наши соотечественники не хотят отказываться от привычной пищи? По нашим опросам, более 87% респондентов-россиян обязательно заходят в российские магазины хотя бы раз в неделю.

Если говорить о пище духовной, упомянем творческие кружки (певческий, художественный, шахматный, танцевальный). Взрослые и дети всех возрастов находят для себя занятие: выбор есть на все вкусы. Можно, конечно, обсудить профессиональную подготовку руководителей этих кружков, но это уже тема другого разговора.

Немало театров и театральных студий, созданных нашими соотечественниками по всему Кипру, общее число постоянно действующих театральных площадок достигает 10. К ним относятся и репертуарный художественный театр «Остров» (Лимассол), «Karlsson Haus» (детская и молодежная театральная студия в Лимассоле), «Art Sphere» (в Ларнаке), «Red Stage Theatre» (в Никосии), «Imperial Russian Academy» — русскоязычная школа искусств с театральным отделением. Кроме этого, еще в начале 2000-х годов на Кипре, помимо Русского культурного центра, насчитывалось еще 2–3 детские студии; сейчас есть детские любительские театральные студии при русских школах и культурных центрах Лимассола и Никосии.

Социальные сети очень активно освещают все мероприятия, организованные для диаспоры — выставки, концерты, фильмы. Информация доносится быстро до всех. Участие на любых площадках всегда массовое. Конечно, так было не всегда. В последние годы мы чувствуем, насколько много людей говорит на русском языке вокруг нас. Если за пример взять Лимассол, то по количеству вывесок на зданиях, домах и рекламных щитах, их будет не меньше, чем на греческом или английском.

Говоря об информационной составляющей, отметим, что здесь телевидение по-прежнему играет огромную роль. Очень доступна услуга платного телевидения, на сегодня это 10 евро в месяц, но не только цена определяет огромный спрос на него. По проведенным нами опросам, 75% представителей русскоязычного сообщества регулярно смотрят российское телевидение. А показы российских новых фильмов, мультфильмов, а также концерты российских актеров и певцов собирают залы по всему Кипру.

Русскоязычная диаспора относится к числу не только самых крупных, но и самых деятельных. Она принимает активное участие не только в диаспоральных

мероприятиях, но и задействована в местных, кипрских инициативах: народных праздниках, фестивалях, марафонах, автопробегах, велосипедных гонках, различных волонтерских программах (по оказанию помощи больным детям, бездомным животным, по тушению пожаров, по поддержке жертв домашнего насилия и т. д.). Летом 2025 г., когда Кипр был охвачен крупнейшим пожаром, приведшим к гибели местных жителей, русскоязычная диаспора как нельзя лучше продемонстрировала равнодушие к чужому горю и готовность объединиться и сплоченно работать на благо «своих» и «чужих».

Другой очень важной и показательной инициативой, если говорить о недавних из них, стали дниceleбрации 81-й годовщины Победы во Второй Мировой войне. По информации Российского посольства, в ходе празднования этого события на улице Кипра вышло 18 тыс. человек из числа его «русскоязычных» жителей. Шествие «Бессмертного полка» по улицам городов Кипра показали по российским новостям, и это стало одним из самых массовых празднований в стране Евросоюза. Акция была проведена при поддержке посольства России на Кипре, Российского центра науки и культуры в Никосии и многочисленных общественных организаций, объединяющих русскоязычную общину острова и друзей России среди коренных киприотов.

В Никосии состоялась традиционная церемония возложения венков у Мемориала павшим во Второй Мировой войне, где увековечены имена киприотов, погибших в борьбе с нацизмом на фронтах Европы, Северной Африки и Ближнего Востока. В церемонии приняли участие Чрезвычайные и Полномочные послы Российской Федерации, Республики Казахстан и Республики Армении на Кипре.

Российский центр науки и культуры, Общество дружбы и культурных связей Кипр-Россия при поддержке Представительства Россотрудничества на Кипре проводят на протяжении всех лет масштабные мероприятия, которые подчеркивают устойчивость гуманитарных связей между народами.

Так, в отмечавшийся 3 мая 2026 г. день 30-летия мученической гибели погибшего в Чечне русского солдата Евгения Родионова, в монастыре Архангела Михаила (Лимассол), как и каждый год, состоялась памятная церемония, которая объединила российских соотечественников, киприотов, друзей России, семьи с детьми, молодежь. Надо отметить, что Е. Родионов, хотя и не был канонизирован, не только в России, но и на Кипре почитается многими как святой мученик за веру и является очень серьезной культовой фигурой, часто воспроизводимой на иконах и фресках.

В этой связи уместно обратить внимание на большое число русских храмов на острове. Вместе с ростом числа наших соотечественников росло число и православных храмов. Так, например, в 2017 г. появился храм святителя Николая в Лимассоле, действуют храм святителя Алексия Московского (Лимассол) (1997 г.), храм иконы Божьей Матери Семистрельной (Ларнака), храм преподобного Серафима Саровского (деревня Скуриотисса около Никосии), храм апостола Андрея Первозванного и всех русских святых (в Эпископи, административном центре территорий Акротири и Декелия). Сегодня насчитывается свыше 10 храмов и часовен по всему острову. Конечно же, очевидно стремление русской общины к духовному возрождению. Однако при этом уместно задаться вопросом — является ли это естественным чувством или за этим стремлением стоит желание наших соотечественников уподобиться православным грекам, в жизнь которых церковь вплетена естественным привычным образом? Эта проблема требует дальнейшего нашего исследования.

* * *

Одним из ключевых вопросов развития любой диаспоры является процесс интеграции в местное общество. В случае русской диаспоры на Кипре данный процесс имеет свои особенности. С одной стороны, значительная часть сохраняет собственную культурную среду благодаря наличию школ, средств массовой информации и общественных организаций. С другой стороны, многие представители общины активно участвуют в общественной жизни страны, изучают греческий язык и взаимодействуют с местным населением.

Важным доводом в пользу успешной интеграции служит высокий уровень образования большинства мигрантов и их профессиональная востребованность на рынке труда. Вместе с тем, определенные трудности могут возникнуть из-за языкового барьера, различий в законодательстве и особенностей местного законодательства и локальных административных процедур, связанных с предоставлением гражданства, устройством на работу и т. д.

Несмотря на перечисленные сложности, русская диаспора в целом демонстрирует высокий уровень адаптации к условиям жизни на Кипре, сохраняя при этом собственную культурную идентичность. Можно сказать с уверенностью, русская диаспора представляет собой значительную и динамично развивающуюся часть населения Республики Кипр, представители которой активно участвуют в экономической, культурной и общественной жизни страны.

Существенный вклад русскоязычного сообщества в развитие бизнеса, образования и инновационных технологий способствует укреплению международных связей Кипра и повышению его привлекательности для иностранных инвесторов и специалистов. Одновременно диаспора сохраняет собственные культурные традиции и способствует развитию межкультурного диалога, что делает ее важным элементом современного кипрского общества.

Несмотря на высокий уровень организации и активности участия в общественной жизни острова, русская диаспора на Кипре сталкивается с рядом проблем. Одна из них обусловлена тем фактом, что многие русскоязычные жители изначально «капсулируются» в своей привычной языковой и культурной среде, что снижает необходимость глубокого освоения греческого языка и ограничивает возможность взаимодействия с локальным населением и интеграции в местную среду.

Другой важной проблемой являются изменения миграционного законодательства и правил получения вида на жительство (Правительство Республики Кипр 2026). В последние годы государства Европейского Союза уделяют повышенное внимание вопросам миграции и финансового контроля, что отражается на процедурах оформления документов наших граждан.

Влияние на положение русской диаспоры оказывают, несомненно, и международные политические процессы. Изменение экономических отношений между Россией и странами ЕС привело к пересмотру ряда финансовых механизмов и условий ведения бизнеса. Это потребовало от представителей русскоязычного сообщества адаптации к новым экономическим условиям.

Следует упомянуть проблему самоопределения, пробуждения и проявления «русской» этнокультурной идентичности у молодого, рожденного на острове поколения русскоязычной диаспоры. Дети, выросшие на Кипре, часто свободно владеют несколькими языками и легко интегрируются в международную среду, что приводит

к ослаблению их внутренней связи с культурой страны происхождения родителей.

Но, несмотря на существующие трудности, русская диаспора остается важным фактором экономического и культурного развития Республики Кипр. По-прежнему значительный вклад представителей общины наблюдается в сферы предпринимательства, инвестиций, строительства, образования и высоких технологий.

Многие русскоязычные предприниматели создали успешные компании, обеспечивающие рабочими местами как иностранцев, так и соотечественников. Благодаря деятельности международных российских фирм укрепляются позиции Кипра как регионального делового центра.

Большое значение имеет развитие образовательной сферы. Международные школы и образовательные проекты, созданные при участии русскоязычного сообщества, способствует существенному повышению качества образования в масштабах Кипра, а также и привлечению иностранных специалистов с семьями.

Культурная деятельность русской диаспоры также играет важную роль в укреплении международного имиджа Кипра. Проведение фестивалей, концертов, выставок, благотворительных мероприятий способствует развитию международного диалога и расширению гуманитарных связей между странами.

Можно с уверенностью прогнозировать, что позиция русскоязычного сообщества на Кипре в ближайшие годы будет только укрепляться и расширяться. Определяющим фактором будет служить развитие цифровой экономики и увеличение числа специалистов этой отрасли.

Одним из перспективных направлений развития диаспоры является увеличение образовательных и культурных проектов, ориентированных на молодое поколение. Поддержка изучения русского языка, истории и культуры позволит сохранить связь между поколениями и обеспечить преемственность в передаче традиций. Кроме того, русская диаспора может стать важным инструментом развития международного сотрудничества в области бизнеса, науки, культуры и туризма.

Таким образом, русская (русскоязычная) диаспора на Кипре, пусть и сталкиваясь с рядом экономических, социальных, интеграционных проблем, сохраняет высокий потенциал развития и продолжает активное участие в экономической и общественной жизни Кипра, оставаясь едва ли не самой заметной группой «иностранного происхождения» в составе современного кипрского общества. Дальнейшее ее развитие будет зависеть от способности сочетать сохранение культурной идентичности с успешной интеграцией в социальную и экономическую системы Республики Кипр.

Источники и материалы

Правительство Республики Кипр 2026 — Официальный портал Правительства Республики Кипр: [электронный ресурс]. <https://www.gov.cy>

Посольство РФ 2026 — Посольство Российской Федерации в Республике Кипр: [электронный ресурс]. <https://www.cyprus.mid.ru>

Русский мир 2026 — Русский мир. Русская община на Кипре. История и современность: [электронный ресурс]. <https://www.russkiymir.ru>

Migration Department 2024 — Migration Department of the Republic of Cyprus. Annual Report 2024. Nicosia, 2024. 94 p.

Cyprus Statistic 2024 — Cyprus Statistic Service. Demographic Report 2024. Nicosia: [электронный ресурс]. <https://www.cystat.gov.cy>

Научная литература

- Агаев Э. Х. «Белые русские» на Кипре // Российская история. №. 6. 2019. С. 98–104. <https://doi.org/10.31857/S086956870007389-8>
- Русский мир в меняющемся мире / Отв. редактор и составитель Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2018. 402 с.
- Рязанцев С. В. Русские за границей: существует ли русская диаспора? // Научное обозрение. Серия 2: Гуманитарные науки. 2016. № 5. С. 3–10.
- Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 43–63.
- Чепурин А. В. Зарубежный русский мир: община или диаспора // Мировая экономика и международные отношения. 2009. № 5. С. 108–113. <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2009-5-108-113>

References

- Агаев, Е. Х. 2019. «Belye russkie» na Kipre [The White Russian Community in Cyprus]. *Rossiiskaia istoriia* 6: 98–104. <https://doi.org/10.31857/S086956870007389-8>
- Чепурин, А. 2009. Zarubezhnyj russkij mir: obshchina ili diaspora [Foreign Russian World: Community or Diaspora]. *Mirovaya ehkonomika i mezhdunarodnye otnosheniya* 5: 108–113. <https://doi.org/10.20542/0131-2227-2009-5-108-113>
- Komarova, G. A. (ed.). 2018. *Russkij mir v menyayushchemsya mire* [The Russian World in a Changing World]. Moscow: IEA RAN. 402 p.
- Ryazantsev, S. V. 2016. Russkie za granicej: sushchestvuet li russkaya diaspora? [Russians Abroad: Does a Russian Diaspora Exist?] *Nauchnoe obozrenie. Seriya 2: Gumanitarnye nauki* 5: 3–10.
- Tishkov, V. A. 2000. Istoricheskii fenomen diaspori [The Historical Phenomenon of the Diaspora]. *Ehtnograficheskoe obozrenie* 2: 43–63.

РУССКИЕ ИДУТ? СТАТИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ЧЕХИИ: ЧИСЛЕННОСТЬ И ДЕМОГРАФИЯ

Русские и русскоязычное население Чехии представляют собой небольшую, относительно недавнюю и все еще формирующуюся группу. Ее образуют выходцы из России и других бывших советских республик. Поток российских переселенцев в Чехию не был массовым ни в послесоветские десятилетия, ни тем более теперь, когда Евросоюз применяет жесткие антироссийские санкции. В последние годы русскоязычная Чехия более пополняется гражданами других постсоветских государств. Стараясь привлечь в свои пределы молодых трудоспособных высококвалифицированных работников и, ожидая, что те станут выгодными налогоплательщиками, Чехия не спешит признавать за ними полные гражданские права. В то же время, благодаря своей мотивации, образовательной и профессиональной подготовке, умению преодолевать межкультурные и языковые различия, русские в этой стране зачастую превосходят другие переселенческие группы по экономическому и социальному положению, а по некоторым параметрам опережают и местное население. При общей небольшой численности, официально оцениваемой в Чехии десятками тысяч человек (по нашим оценкам, порядка 100 тыс.), русские и русскоязычное меньшинство рассредоточены по всем крупным и средним агломерациям. Это объясняет, почему невозможно получить о них адекватное представление на основе одних только интервью и выборочных опросов. Чехия отличается от многих европейских стран скрупулезной государственной статистикой, анализ которой дает возможность оценить не только фактическую численность, но и выявить уровень образованности, масштабы вовлеченности в производительные виды труда, понять этнокультурные, языковые и гражданские ориентиры этой группы населения. В самой Чехии проблема русского присутствия остается малоизученной. Анализ итогов новой государственной переписи, проведенной в этой стране, убеждает, что демографические и кадровые утраты России, произошедшие в первые послесоветские десятилетия, должны стать предостережением и послужить гарантией от повторных промахов в деле совершенствования отечественной политики поддержки человеческого потенциала.

Ключевые слова: русские в Чехии, переписи населения, этнокультурная идентичность, языковая идентичность, миграция, демография, социальная структура

Ссылка при цитировании: Степанов В. В. Русские идут? Статистический опыт Чехии: численность и демография // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 219–242.

Степанов Валерий Владимирович — к. и. н. ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: ewarn@mail.ru

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/219-242

Original article

© Valery Stepanov

ARE THE RUSSIANS COMING? STATISTICAL EVIDENCE FROM THE CZECH REPUBLIC: POPULATION AND DEMOGRAPHICS

The Russian and Russian-speaking population in the Czech Republic constitutes a small, relatively recent, and still evolving community. It is composed of migrants from Russia and other former Soviet republics. The influx of Russian settlers to the Czech Republic has never been massive, neither in the post-Soviet decades nor, even less so, now, as the European Union enforces strict anti-Russian sanctions. In recent years, the Russian-speaking population of the Czech Republic has grown primarily through an influx of citizens from other post-Soviet countries. Although the Czech Republic seeks to attract young, highly skilled professionals in the hope of securing a reliable tax base, it remains reluctant to grant them full civil rights. Nevertheless, driven by strong motivation, solid educational and professional credentials, and an aptitude for navigating cultural and linguistic differences, Russians in the country often enjoy a higher economic and social standing than other migrant groups, and in some metrics, even outpace the local population. Despite their relatively small total number — officially estimated at tens of thousands in the Czech Republic (though our own estimates suggest around 100,000) — the Russian and Russian-speaking minority is dispersed across all major and mid-sized urban areas. This makes it impossible to gain an accurate understanding of this group based solely on interviews and selective surveys. The Czech Republic stands out from many European countries with its meticulous state statistics. The analysis of these statistics makes it possible not only to estimate the actual population size, but also to determine educational levels, the extent of involvement in productive labor, and to understand the ethnocultural, linguistic, and civic orientations of this demographic group. Within the Czech Republic itself, the issue of the Russian presence remains understudied. An analysis of the results of the recent national census conducted in the country confirms that the demographic and human capital losses suffered by Russia in the first post-Soviet decades should serve as a warning and a safeguard against repeating past mistakes in refining domestic policies to support human potential.

Keywords: Russians in the Czech Republic, population censuses, ethnocultural identity, linguistic identity, migration, demography, social structure

Author Info: Stepanov, Valery V. — Ph.D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: eawarn@mail.ru

For citation: Stepanov, V. V. 2026. Are the Russians Coming? Statistical Evidence from the Czech Republic: Population and Demographics. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 219–242.

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. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Понятие *русские* в восточноевропейских странах остается синкретичным, оно вмещает обобщенное представление о принадлежности к бывшему СССР, так и о принадлежности к современной России, о русскоязычии в целом, так и об этническом и культурном определении и самоопределении. Такое понимание весьма распространено и среди самих выходцев из постсоветских государств. В Чехии этническая и языковая самоидентификация населения фиксируется государственной статистикой. Для этого методом опроса в переписях населения государственные службы собирают сведения об этнической принадлежности и родном языке каждого жителя. Применяется термин *národnost* (народность), под которым понимается национальность в этнокультурном значении¹. Также применяется термин *mateřský jazyk* (материнский / родной язык) (Scitani lidu 2021: 68, 224). Сочетание этих сведений с информацией о гражданстве (*státní občanství*) респондентов, их месте рождения, текущем и прежнем месте проживания, а также иных характеристиках дает некую картину этнокультурного состава населения страны. И в этой картине относительно четко и отчасти туманно проступают контуры русского присутствия.

Возможно, из-за небольшого удельного веса в составе жителей Чехии (порядка одного процента или менее), чешские демографические исследования пока не уделили достойного внимания русскоязычному и русскому населению. Имеющиеся научные работы сосредоточены на проблемах интеграции и особенно на политических аспектах, они в меньшей мере используют переписную статистику, отдавая приоритет социологическим источникам (обзоры: Drbohlav 2004; Vavrečková, Dobiášová 2015; Ignatyeva 2020; Klvaňová 2018; Jirka 2025: 235).

Вместе с тем, в отличие от многих европейских государств, официальная чешская статистика, несмотря на свою консервативность и инерционность, старается приспособиться к культурным и социальным реалиям. Начиная с переписи населения Чехии 2011 г., а затем и в переписи 2021 г., в этой небольшой европейской стране с десятиmillionным населением каждый житель получил возможность указать более одной этнической принадлежности и более одного родного языка. Собрать такую информацию Чешскому статистическому управлению было важно не только для подсчета случаев двойственной этнической идентичности (например, в смешанных семьях чехов и словаков), но и для изучения весьма распространенного явления, при котором люди оценивают собственную культурную идентичность одновременно и по этническому признаку, и по принадлежности к стране, и по иным основаниям. Заявленная государством цель — совершенствование социальной и культурной политики, признание национальных меньшинств (Scitani lidu 2021: 68).

В чешской статистике этнические русские зафиксированы как наиболее заметная переселенческая группа наряду с численно преобладающими этническими украинцами и вьетнамцами. Но, поскольку, согласно чешскому законодательству, права национальных меньшинств распространяются исключительно на граждан Чехии², русские в

¹ Разъяснение для населения на переписном листе 2021 г. понятия народности/национальности: «*prislusnost k narodu, narodnostni nebo etnicke mensine*», т. е. принадлежность к народу, национальному или этническому меньшинству.

² Закон Чешской Республики № 273/2001 от 10.07.2001 «О правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам» пунктами 1 и 2 параграфа 2 устанавливает, что национальное меньшинство есть сообщество граждан Чешской Республики, образующих численное меньшинство и отличающихся этническим происхождением. Членом национального меньшинства является гражданин Чешской Республики, объявляющий себя лицом иной, а не чешской национальности.

этой стране в основном не имеют доступа к такому статусу. Соответственно, чешские статистические службы особого внимания этой группе не уделяют. В официальных аналитических публикациях содержатся лишь отрывочные упоминания общего характера, а конкретная информация о русских может быть получена только по запросам из баз данных Чешского статистического управления и только — в виде числовых рядов.

При фиксации двойственных характеристик получаемые цифровые результаты состоят из пересекающихся множеств и итоговые суммы превосходят совокупность переписываемого населения. Хотя неоднозначность подсчетов создает некоторые неудобства потребителям информации, следует признать, что «статичная» статистика обретает способность фиксировать пластичные социальные явления. Чешский опыт тем более ценен в современных условиях Европы, когда понятие этнической и культурной идентичности испытывает значительное идеологическое и политическое давление, и особенно это касается вопросов русской и российской принадлежности.

Наряду с тем, что русская самоидентификация находит свое отражение в чешской переписной статистике, цифровые данные, о которых речь пойдет далее, следует воспринимать не как конечные, а скорее как нечеткие множества. Понятие нечеткости широко применяется в математической статистике и, как представляется, вполне пригодно для анализа социальных реалий.

Число россиян и других соотечественников

Современное русское и русскоязычное население Чехии в основном формировалось в короткие сроки постсоветских десятилетий за счет выходцев не только из России, но и буквально всех постсоветских государств. Однако начало этого процесса не имеет статистической определенности. В официальных итогах переписи Чехословакии 1991 г., проведенной еще в рамках общего государства, сведения о гражданах СССР не значились. В свою очередь, в современных статистических изданиях и официальных электронных источниках сообщается, что в пределах Чехии по переписи числилось 5,1 тыс. этнических русских (эта цифра не менялась с переписи 1980 г.) и 8,2 тыс. этнических украинцев (*Population by Ethnicity 1980–2021*). При этом в социалистической Чехословакии находилось 75 тыс. советских военных, 39 тыс. членов их семей и 5 тыс. гражданских рабочих, которые затем были выведены из страны в 1988–1991 гг. (*Cizinci 2024: 6*). Сообщается также, что в те годы численность всех иностранцев в пределах Чехии не превышала 2,2% населения, составляла 223 тыс. чел., и из них большинство значилось «гражданами» Словакии (*Tab. 2.1*). Граждане других государств насчитывали 56,7 тыс. чел. Следует полагать, что какое-то количество из них составляли советские граждане. Очевидно, после вывода советских войск взаимные гражданские контакты продолжились. Это подтверждается статистикой о браках между чешскими и бывшими советскими гражданами из России, Украины, Белоруссии, Казахстана, Молдавии. В одном только 1995 г. таких браков в Чехии было зарегистрировано несколько сотен, а до конца того десятилетия статистика учла порядка 6 тыс. браков (*Cizinci 2025: tab. 1.12*). Российская статистика на тот период также фиксировала в небольшом и явно неполном объеме взаимные чешско-российские миграции. Во второй половине 1990-х гг. в Чехию на постоянное жительство убыло чуть более 1 тыс. чел., в свою очередь, из этой страны в Россию прибыло 0,3 тыс. чел. (*Сведения о международной 2023*). Чешские исследователи приводят собственные

данные о количестве российских граждан, имевших в те годы разрешение на постоянное проживание в Чехии: в 1997 г. разрешение имели 0,8 тыс. чел., в 1998 г. — 0,6 тыс., в 1999 г. — 0,7 тыс., в 2000 г. — 0,4 тыс. Однако непонятно, каковы причины колебания этих цифр. Также приводятся официальные данные, согласно которым, уже в 1997 г. общее количество российских граждан в Чехии достигало 8,9 тыс. чел., а в 2000 г. — более 10 тыс. (*Drbohlav* 2004: 19, 20, 28). Правда, перепись населения, проведенная в следующем году, такого количества не подтвердила.

После разъединения Чехии и Словакии и взаимного урегулирования вопросов гражданства, количество граждан Словакии на территории Чешской Республики стало статистически уменьшаться, и в переписи 2001 г. общее количество иностранцев в Чехии не превысило 150 тыс. чел. В их составе наиболее заметными по численности (после словаков) оказались граждане Украины — 20,6 тыс. чел. (14% иностранцев). Граждан РФ было в три раза меньше — 7,7 тыс. чел. (5%). Возможно, фактическая численность была несколько большей, поскольку эта перепись учитывала не всех иностранцев, а только проживавших в стране на постоянной основе.

В последующее десятилетие приток иностранцев в Чехию стал расти, их численность, по данным переписи 2011 г., превысила полмиллиона чел. На этот раз учитывали и тех иностранцев, кто находился в стране не менее года — их причислили к постоянному населению Чехии. Среди них, обогнав по количеству словацких граждан, самыми многочисленными стали выходцы из Украины — 116,1 тыс. чел. На тот период они составляли почти четверть иностранцев (23%). В том десятилетии возросло и количество российских граждан — до 31,6 тыс., правда, их удельный вес оставался незначительным (6%) (*Обув.* 4).

В свою очередь, российская статистика не смогла в полной мере зафиксировать это миграционное движение, поскольку далеко не каждая семья, убывающая за рубеж, сообщала административным службам об окончательном переезде (проблема недоучета россиян касалась уезжавших не только в Чехию, но и в другие европейские страны, такие как Испания, Италия, Австрия, Швейцария (*Население России* 2014: 30)). По официальным данным Росстата, за целое десятилетие с 2001 по 2011 гг. из России в Чехию убыло на проживание лишь 2,9 тыс. чел. и вернулось 0,7 тыс. (*Сведения о международной* 2023). Правда, отечественной статистике удалось уловить подъемы и торможения людских потоков. Первый подъем убытия в Чехию происходил под конец 1990-х гг. (возможно, свою роль сыграл объявленный в России дефолт в условиях экономического кризиса 1998 г.). В последующие несколько лет наблюдался спад количества уезжающих, но затем его сменил значительный подъем (видимо, после того, как Чехия стала членом Европейского союза). Пик оттока из России пришелся на 2008 г. (за один год в Чехию уехало 0,4 тыс. чел., это только зарегистрированные данные). Но в дальнейшем подобного всплеска не наблюдалось. Вплоть до 2019 г. происходил постепенный спад убытий из России, который в пандемийные 2020–2021 гг. снизился дополнительно. Кратковременный возврат к увеличению количества уехавших в Чехию отмечен российской статистикой в 2022 г. (зарегистрировано чуть более двухсот убывших). Но в 2023 г. спад продолжился — тогда из России в Чехию убыло 174 человека, а вернулось 94 (*Численность и миграция 2024: таб. 2.5. Международная миграция*).

В самой Чехии группы населения с украинским и российским гражданством продолжали рост, хотя, как показала чешская перепись 2021 г., темпы были ниже прежне-

го. Одной из причин стала пандемия ковида, вызвавшая закрытие границ. В тот период чешская перепись насчитала в стране лиц с украинским гражданством 150,5 тыс. чел. (29% из всех иностранцев), с российским — 35,8 тыс. (7%) (Cizinci 2025: 5). Фактическое увеличение было несколько меньшим, поскольку эта перепись подсчитывала и случаи двойного гражданства, которые прежде в расчет не принимались¹.

В гораздо меньшем объеме на протяжении двадцатилетия в Чехию направлялись миграционные потоки из других постсоветских государств — Молдовы, Казахстана, Беларуси (по несколько процентов от общего количества выходцев из республик бывшего СССР), из Армении и Узбекистана (по одному проценту), из Грузии, Азербайджана, Киргизии (по полпроцента), Литвы, Латвии, Эстонии, Таджикистана и Туркменистана. Общее количество граждан этих государств в Чехии насчитывалось по переписям в 2011 г. 24,5 тыс. чел. (Tab. 614e) и в 2021 г. — 26,5 тыс. чел. (Tab. SLD21051-CR/2).

Вне переписных лет численность иностранцев учитывалась по данным МВД Чехии о снятии и постановке иностранцев на учет. Согласно официальным данным, с 2000-х гг. численность российских граждан в этой стране ежегодно возрастала на несколько сотен чел., иногда — на несколько тысяч чел. При этом максимальная прибавка отмечалась в 2007–2008 гг. (+4,6 тыс. чел. и +3,9 тыс. чел.) и в 2020–2021 гг. (+3,7 тыс. и +3,5 тыс.). Однако с 2022 г. в учетных записях происходило сокращение в среднем на 2 тыс. чел. ежегодно (Cizinci 2025). Наоборот, число граждан Украины в Чехии, по регистрационным данным, увеличилось в 2022 г. сразу на 439,4 тыс. чел., потом уменьшилось в 2023 г. на 61,8 тыс. и в 2024 г. на 15 тыс. чел., затем вновь возросло на 23,5 тыс. По состоянию на конец 2025 г., в Чехии числилось 37,5 тыс. российских граждан и 613 тыс. украинских граждан (Number of Foreigners). Следует учесть, что эти ведомственные цифры больше переписных, поскольку включают и лиц, проживающих в Чехии менее года, тогда как переписная цифра показывает постоянное население (проживающих год и более).

По поводу демографических перспектив, можно полагать, что пополнение российской диаспоры в Чехии в настоящее время завершается или близится к завершению. В свою очередь, пополнение русскоязычного населения Чехии из других постсоветских государств продолжается, и, видимо, особенно далек от своего завершения процесс пополнения выходцами из Украины.

Какая именно часть этнических русских в Чехии имеет чешское гражданство, из официальных источников выяснить затруднительно. Некоторое представление дают цифры о количестве граждан Чехии среди уроженцев России — по данным чешской переписи 2021 г., таковых 17,9%. Среди уроженцев Украины чешские граждане составили 13,5%, среди уроженцев Беларуси — 17,8%, среди уроженцев Молдовы — 10,3% (Обув. 1: 14). Эти данные не вполне сопоставимы с данными о приобретенном гражданами этих государств чешского гражданства (см. далее), поскольку на пространстве бывшего СССР страна рождения и страна гражданства зачастую не совпадают.

Сведения о приобретении чешского гражданства российскими и другими гражданами постсоветских государств также дают некоторое представление о масштабе натурализации русскоязычного и русского населения в Чехии. Почти за четверть века с 2001 г. по 2024 г. чешское гражданство получили только 36,3 тыс. чел. (Cizinci 2025:

¹ В чешской переписи 2011 г. случаи двойного гражданства, хотя и учитывались при сборе сведений, в официальных итогах подсчитаны без указания государств в сводной категории «гражданство Чехии и другого государства».

tab. 1.15). Исходя из наличия сопоставимых данных (с 2004 г.), накопленный за двадцатилетие итог приобретения гражданства составил порядка 14%. При этом из числа проживающих в Чехии россиян приобрели гражданство этой страны 27%, из числа граждан Беларуси — 35%, Казахстана — 26%, Молдовы — 18%, Украины — 11%. Относительно меньший удельный вес получения чешского гражданства гражданами Украины объясняется их большим количеством, особенно возросшим с 2022 г. (по состоянию на 2021 г., накопленная доля получивших гражданство составляла 13%). То есть, привлекая к себе иностранных мигрантов, Чехия не торопится признать их согражданами.

Что касается допустимой длительности проживания в Чехии в качестве иностранцев, эта длительность может колебаться в широком диапазоне. Для продолжительного пребывания действует годовая виза с возможностью продления, а на более длительный срок выдается разрешение на временное проживание, которое тоже может продлеваться. По прошествии пятилетнего легального пребывания в стране, либо по причине воссоединения с семьей и иным гуманитарным соображениям, иностранный гражданин может претендовать на получение разрешения на долгосрочное проживание (вид на жительство) в Чехии и статус резидента ЕС. Таким способом, в условиях естественной убыли, Чехия реализует политику демографического пополнения и омолаживания собственного населения.

По данным на конец 2024 г., из общего количества граждан постсоветских государств, проживающих в Чехии, правом долгосрочного проживания обладала почти четверть (23%), остальные находились в этой стране на временной основе, в основном по разрешению на проживание более года (75%), а не по годовой визе (2%). Согласно этим отчетным данным, проживающие в Чехии граждане РФ, общей численностью 39 тыс. чел., имели право долгосрочного проживания гораздо чаще других — почти две трети случаев (65%); еще более трети находились в стране по разрешению на временное проживание более года (35%), а годовую визу имело очень малое количество (0,2%) (Cizinci 2025: tab. 1.5, tab. 3.1).

В целом правовые условия в Чехии таковы, что проживающие там граждане постсоветских государств фактически становятся частью населения Чехии. Таковыми их рассматривает и государственная статистика при проведении переписей населения.

Факторы притяжения

Уже не одно десятилетие усилиями чешских властей Чехия формирует свой имидж важного европейского центра притяжения квалифицированных кадров (Четверикова 2015: 49–51; Четверикова 2019: 26, 28–30). В этой стране реализуется т. н. активная политика занятости. Приток и отбор иностранцев стимулирован возможностью получения разрешения на долгосрочное проживание (вид на жительство). Такое разрешение выдается и пролонгируется именно тем, кто трудоустроен, либо проходит обучение. Для иностранцев действуют курсы профессиональной переподготовки и курсы чешского языка, причем эти занятия оплачиваются не слушателями, а фондами упомянутой «активной политики занятости», либо напрямую из европейских проектов (Zpráva o situaci 2022: 69, 211).

В опубликованной в 2015 г. монографии «Интеграция русской общины в общество большинства» чешские исследователи, основываясь на социологических интервью, перечисляли побудительные мотивы россиян к переезду в Чехию: недостаточная оплата

труда и якобы высокая безработица на родине, плохо функционирующие там социальные службы и высокий уровень коррупции, низкое качество жизни в целом. Чешские исследователи указывали также на большой интерес россиян к обучению в Чехии, назвав это «одной из характерных черт российского сообщества». Описывая практикуемые россиянами методы переезда в Чехию, исследователи сообщали, что переселения совершаются семейно, однако поэтапно, поскольку сначала обустраивается глава семьи, а затем в Чехию переезжают жена и дети (*Vavrečková, Dobiášová* 2015: 66, 67).

В свою очередь, чешские переписные данные за 2021 г. подтверждают три причины: российские граждане получают разрешение на временное проживание более года в целях трудоустройства или занятий бизнесом — 35%, обучения — 29%, воссоединения с семьей — 29% (*Cizinci* 2025: tab. 1.9).

Этническая принадлежность и язык

Метод сбора сведений об этнической принадлежности населения в переписях Чехии менялся, и это оказывало влияние на итоговые цифры. В прежних переписях у каждого переписываемого учитывалась только одна самоидентификация, и результат всегда был однозначным. В более новых переписях стали учитывать и случаи второй самоидентификации. При однозначном методе учета в чехословацкой переписи 1991 г. численность русских составляла 5,1 тыс. чел., в чешской переписи 2001 г. достигла 12,4 тыс. чел. В переписи 2011 г. применяли новый метод счета, но в официальных итогах опубликовали однозначные результаты 17,9 тыс. чел. (*Population by Ethnicity 1980–2021*). В переписи 2021 г. численность русских составила 25,3 тыс. чел. с единственной идентичностью, плюс 9,2 тыс. чел., имеющих русскую идентичность наряду с иной, и совокупное количество — 34,5 тыс. чел. (*Obyv.* 2: tab. 4).

Этнические русские в Чехии являются выходцами как из России, так и Украины, а также других постсоветских государств. Официальные переписные итоги не содержат ясных и тем более полных сведений об этнической принадлежности иностранных граждан. Имеется информация, что во время чешской переписи 2021 г. граждане России указали русскую этническую принадлежность в 84% случаев. Также сообщается, что 94% находящихся в Чехии граждан Украины причислили себя к этническим украинцам (*Cizinci* 2024: 15). Однако реальная картина очевидно иная, поскольку дали ответ об этнической принадлежности далеко не все люди, прибывшие из Украины. В Чехии количество граждан Украины заметно превышает число проживающих здесь этнических украинцев: граждан Украины — 150,5 тыс. чел., этнических украинцев — 92,9 тыс., из них параллельно указали русскую самоидентификацию 1,6 тыс. чел. (*Obyv.* 2: tab. 4, tab. 11; *Obyv.* 3). Поскольку этническая принадлежность в этой переписи не была учтена почти у трети населения страны, очевидно, что другую часть выходцев из Украины в значительном числе составили незафиксированные переписью русские. Это подтверждается тем, что расселение по территории Чехии граждан Украины в точности совпадает с расселением этнических русских (Tab. 8.2).

Другим подтверждением служат данные о количестве лиц с родным русским языком. По переписи, русский язык как единственный родной указали в Чехии 59,6 тыс. чел. Это более чем в два раза больше числа лиц, указавших единственную русскую самоидентификацию. Кроме них еще 36,8 тыс. чел. назвали во время переписи русский язык своим родным наряду с другим родным языком (Tab. 9.3). Сово-

купное же количество носителей родного русского языка составило 96,4 тыс. чел., т. е. почти втрое превышает количество лиц с учтенной русской единственной и двойственной самоидентификацией (Tab. 9.2; Tab. SLD21010-KR/2). Большинство этих людей имеет именно русскую и частью украинскую идентичность, поскольку иного крупного демографического ресурса для носителей родного русского языка в Чехии попросту не существует. В 2021 г. из всего количества лиц, назвавших своим родным русский язык, самыми частыми вариантами этнической идентичности были единичные и смешанные варианты русской (47,9%), украинской (28,6%) и чешской (17%) самоидентификации, тогда как другие варианты встречались гораздо реже, на уровне одного процента и менее (Tab. SLD21SP004x/4). Показательной является география бытования в Чехии русского языка. Пропорции числа носителей родного русского языка, независимо от их гражданства, почти в точности повторяют расселение этнических русских по территории этой страны.

Таблица 1

Численности населения Чехии с русской этнической самоидентификацией и родным русским языком, перепись 2021 г.

	русские по само-идентификация		родной русский язык		граж-дане РФ	граждане других постсо-ветских госу-дарств
	все ответы	в т.ч. един-ственный	все ответы	в т.ч. един-ственный		
Чехия, всего чел.	34506	25296	96361	59560	35785	177033
г. Прага	19873	15328	47494	33546	23021	67689
Среднечешский край	4556	3180	13590	7870	4244	30078
Южнечешский край	663	436	2878	1373	526	7310
Пльзенский край	810	475	4149	1891	558	12705
Карловарский край	1493	1092	3500	2288	1645	3936
Устецкий край	1446	989	4781	2603	1191	8114
Либерецкий край	643	426	2316	1095	526	7149
Краловеградский край	447	275	2231	939	306	6162
Пардубицкий край	388	227	1965	810	224	6105
Высочинский край	300	185	1194	563	184	4527
Южноморавский край	2460	1794	7118	4137	2348	14732
Оломоуцкий край	432	271	1665	842	313	2925
Злинский край	299	178	1164	518	223	2759
Моравско-Силезский край	696	440	2316	1085	476	2842

Перечисленные факты дают основание для корректировки численности русских в большую сторону в сравнении с официальным переписным показателем. Это возможно при использовании сведений о доле лиц с русской идентичностью среди населения Чехии. Поскольку показатель рассчитан для совокупности жителей с известной самоидентификацией, он может быть применен для оставшегося количества лиц, зафиксированных без сведений об этнической принадлежности. Таковых в переписи Чехии в 2021 г. было 3,3 млн чел., т. е. почти треть населения страны (в

предыдущей переписи 2011 г. — более четверти). Если исходить из того, что в населении Чехии доля лиц с единственной русской самоидентификацией составляет 0,35% и двойственной в сочетании с русской — 0,13%, тогда пересчет от общей численности населения Чехии дает цифру 37 тыс. чел. с русской единственной, плюс 13,4 тыс. чел. с русско-смешанной идентичностью. Следовательно, общая численность этнических русских в Чехии может быть скорректирована до 50,4 тыс. чел.

Но и эту цифру следует рассматривать как заниженную, поскольку, как уже сказано, по той же переписи в Чехии зафиксировано 96,4 тыс. чел. с родным русским языком, т. е. гораздо большее количество. В свою очередь, данный показатель также следует скорректировать с поправкой на ту часть населения, которая переписана без сведений о родных языках (таковых в Чехии в 2021 г. было 759,4 тыс. чел. или 7,2% населения). Соответственно, в пересчете на все население Чехии, количество лиц с единственным родным русским языком, по всей видимости, составило на момент переписи 64,2 тыс. чел., а с учетом двойной, либо сложной языковой идентичности число носителей родного русского языка можно оценить на уровне 103,9 тыс. чел.

Ответ на вопрос, кто эти люди по этнической принадлежности, очевиден. У многочисленных в Чехии этнических украинцев имелась возможность указать в личном переписном листе наряду с украинским также и русский язык. Учитывая современные политические реалии, трудно представить чтобы, находясь в Чехии, многие украинцы заявили о русском языке, как единственном родном, но русский как второй родной язык из них указали 21% (Obyv. 2: tab. 5). Также далеко не все проживающие в Чехии выходцы из других постсоветских государств заявили о своем русском языке в качестве единственного родного, но в качестве второго родного — явно немалая часть. В текущих условиях Чехии русский язык, как родной, особенно, единственный, массово может указать именно население с русской этнической самоидентификацией.

Сопоставление числа лиц, имеющих этническую русскую самоидентификацию, в т. ч. русско-смешанную, с почти двукратно превосходящим числом лиц, полагающих русский язык своим единственным родным, дает представление о масштабе пропусков в переписных сведениях об этнической принадлежности. Характерно, что в итогах переписи 2021 г. в Чехии «оказалось» немало населенных пунктов, где вообще как бы нет ни одного человека с русской или русско-смешанной этнической самоидентификацией, но есть жители с родным русским языком. Эти случаи выявлены не в каком-то одном районе, а встречаются во всех регионах Чехии. Не очень понятно, являются ли пропуски учетных сведений результатом технического несовершенства переписи или это намеренное уклонение части респондентов от предоставления своих персональных данных.

Двойственность самоидентификации

Как уже сказано, в Чехии при переписи 2021 г. учитывалась как единичная, так и двойная этническая самоидентификация населения. Эта перепись показала, что среди 34,5 тыс. лиц, причисливших себя к русским, 27% параллельно имеют и другую этническую принадлежность (здесь и далее о двойственности: Tab. 3). Всего перепись насчитала более 60 вариантов русско-смешанной идентичности, причем самыми массовыми являются две — русско-чешская (14% из общего количества русских) и русско-украинская (5%). В сочетании с русской, помимо украинской, не-

редки варианты, характерные для бывших советских республик: еврейская, белорусская, казахская, армянская, молдавская, а также корейская и немецкая; реже встречается комбинация русской идентичности с азербайджанской, узбекской, эстонской, латышской, киргизской, чеченской, таджикской, туркменской. Совокупно, помимо украинской, варианты идентичности с бывшими советскими национальностями зафиксированы у 4% русских Чехии.

Без учета «постсоветских» вариантов, наряду с русско-чешской, распространена русско-мораванская/моравская идентичность (0,3%). Имеются также сочетания с другими восточно- или центрально-европейскими вариантами, такими как польская, румынская, словацкая, болгарская, венгерская, сербская, цыганская, русинская и др. (совокупно 1,3%). Иные сочетания с европейской идентификацией встречаются гораздо реже — с итальянской, французской, британской, испанской, португальской (совокупно 0,3%). Редкими являются варианты сочетания русской и северо-американской (в осн. США) идентичностью (0,1%), а также с азиатской помимо республик бывшего СССР — турецкой, монгольской, арабской, китайской, вьетнамской, индийской, японской, афганской (совокупно 0,1%).

В целом, исходя из наличия официальной статистики на 2021 г., состав русского населения Чехии выглядит следующим образом: большинство имеет только русскую самоидентификацию — 73%, а вместе с теми, кто наряду с русской имеет идентичность групп населения бывшего СССР, составляет более 80%. Остальные русско-смешанные комбинации относятся в первую очередь к восточно-европейским вариантам самоидентификации, прежде всего, к чешской, что соответствует условиям данной страны.

Таблица 2

Варианты самоидентификации русского населения Чехии, перепись 2021 г.

Самоидентификация	чел.	доля от общей численности, %
все	34 506	100,0
только русская	25 296	73,3
русская и бывш. СССР	2 983	8,6
в т. ч.:		
- украинская	1 642	4,8
- еврейская	221	0,6
- белорусская	205	0,6
- казахская	174	0,5
- немецкая (бывшие советские немцы)	165	0,5
- армянская	131	0,4
- прочие (молдавская, корейская, азербайджанская, грузинская, узбекская, эстонская, латышская и др.)	445	1,3
русская и восточно- или центрально-европейская	5 405	15,7
в т. ч.:		
- чешская	4 865	14,1

Самоидентификация	чел.	доля от общей численности, %
- мораванская	104	0,3
- польская	80	0,2
- румынская	71	0,2
- словацкая	63	0,2
- прочие (болгарская, венгерская, греческая, сербская и др.)	222	0,6
русская и др. европейская	118	0,3
в т. ч.:		
- итальянская	31	0,1
- французская	20	0,1
- прочие (британская, испанская, португальская и др.)	67	0,2
русская и северо-американская, в осн. США)	45	0,1
русская и азиатская кроме бывш. СССР	49	0,1
- турецкая, монгольская, арабская, китайская, вьетнамская	38	0,1
- прочие (индийская, японская, афганская)	11	0,03
русская и другие (в итогах не названы)	610	1,8

Русско-смешанная идентичность особенно разнообразна в столичной Праге и ее предместьях. В этой крупнейшей агломерации статистика выявляет самое массовое проживание русских, и в их среде зафиксировано более 60 вариантов смешанной самоидентификации. В других регионах Чехии варианты смешения не образуют специфических ареалов, хотя особенности все же есть. Общая тенденция такова, что в местах наибольшей численности русских замечается и наибольшее разнообразие вариантов смешения. Наряду с Прагой, разнообразие смешений характерно для окружающего столицу Среднечешского края, где переписью выявлено более 40 вариантов русско-смешанной идентичности. Разнообразие характерно и для крупнейших по числу русских краев Южноморавского с разнообразием более 30 вариантов, Карловарского и Устецкого, в каждом из которых разнообразие сочетаний идентичности превышает 20 вариантов. В местностях с меньшим количеством русских наблюдается меньшее разнообразие смешения, но и там в каждом регионе насчитывается не менее десятка вариантов — края Высочинский, Злинский.

Преобладающий вариант смешанной идентичности — русско-чешский — распространен повсеместно. На него приходится около половины случаев русско-смешанной самоидентификации. В удельном отношении немного меньше таких случаев в Праге (48%) из-за наибольшего количества недавних мигрантов; также в Пльзенском крае (48%) — по той же причине и при значительном количестве случаев русско-украинской идентичности; в Южноморавском крае (40%), где кроме того заметно бытование русско-мораванской/моравской идентичности.

Среди русских Чехии учтенная переписью русско-украинская самоидентификация по массовости занимает второе место после русско-чешской. На нее приходится порядка 18% случаев. Эта идентичность в наибольшем количестве зафиксирована

в Праге и Среднечешском крае, где проживает большинство русских и много украинцев, но по удельным показателям в соотношении с другими вариантами смешения русско-украинская самоидентификация чаще встречается не там, а именно в Пльзенском крае (32%), а также в соседнем Южночешском (26%) и Устецком краях (22%) и еще в относительно малонаселенных русскими краях Пардубицком (23%) и Кралоупеградском (22%). Наименьшая в Чехии доля русско-украинской идентичности отмечена переписью в восточных Злинском (15%), Оломоуцком (14%) и Моравско-Силезском (13%) краях, где в смешении особенно доминирует чешская идентичность, а в Оломоуцком — еще и мораванская.

Русско-мораванская (русско-моравская; по-чешски, *moravané*, *ruská-moravská*) самоидентификация встречается нечасто, но заметна в восточных регионах, особенно в Южноморавском и Оломоуцком краях, где в русско-смешанной идентичности на мораванскую приходится почти десятая доля. Кроме того, в Злинском, Моравско-Силезском, Высочинском и Пардубицком краях на этот вариант приходится по несколько процентов. Поскольку исследований на этот счет не имеется, можно полагать, что данный вариант отражает не только культурную, но и региональную принадлежность к историческому региону, а возможно и политическую мотивацию местного населения.

Русско-польская самоидентификация встречается в Чехии нечасто, в основном — в центральных и восточных регионах, прежде всего, в Пардубицком, Южноморавском и Оломоуцком краях, а также в Праге.

Русско-румынская идентичность зафиксирована переписью в разных регионах Чехии, причем в малом количестве, она бытует как в малозаселенном русскими Злинском крае, так и многонаселенной Праге.

Русско-словацкая самоидентификация также учтена переписью в разных регионах Чехии, но прежде всего, в Злинском крае, краях Пардубицком, Высочинском, Либерецком и Южночешском. Перепись учла и редкую русско-чехословацкую идентичность в Кралоупеградском крае.

Редкие случаи русско-болгарской идентичности зафиксированы в Оломоуцком крае и в некоторых других. Случаи русско-венгерской самоидентификации учтены в Пльзенском и Кралоупеградском краях.

Что касается смешения с бывшими советскими национальностями, то помимо украинской относительно заметна русско-еврейская идентичность в Южноморавском крае, Праге, Среднечешском крае и других местах массового расселения русских. Этот вариант зафиксирован и в Южночешском крае при концентрации русских в краевом центре, где находится известный университет. Распространение русско-белорусской идентичности повторяет русскую и русско-украинскую идентичность, заметна в Южноморавском крае, западных и центральных краях Устецком, Среднечешском и Кралоупеградском крае. Русско-казахская идентичность также фиксируется в местах массового расселения русских, в частности в Южноморавском крае и Праге, бытует и в малозаселенном русскими Пардубицком крае. Для русско-немецкой самоидентификации характерно ее распространение в Оломоуцком крае, а также Праге и Карловарском крае; русско-армянская идентичность учтена переписью в Карловарском крае и Праге; русско-грузинская — в Оломоуцком крае, русско-эстонская — в Карловарском крае. Русско-молдавская идентичность отличается распространенностью на востоке страны в Южночешском, Злинском и Моравско-Силезском краях, что соответствует расселению здесь выходцев из Молдовы и Украины.

Столичная концентрация и повсеместность

Из приведенных сведений видно, что русские проживают во всех административных краях Чехии. Однако они отличаются от местного большинства по конфигурации расселения. Наиболее актуальную картину на этот счет дает чешская перепись 2021 г. Ее материалы, как с учетом единственной, так и двойственной самоидентификации, следует оценивать совокупно, поскольку в отношении русских эти варианты идентичности не имеют существенных территориальных различий.

Как и другие недавние переселенческие группы Чехии, здешние русские — в основном городские жители. Они концентрируются в столичном регионе и краевых центрах, и этим заметно отличаются от основного населения.

Из общей численности русских в этой стране почти 60% проживает в Праге (19,9 тыс. чел.), плюс более 10% сосредоточено в окрестностях на территории Среднечешского края (4,6 тыс. чел.) — это прежде всего административные районы Прага-Запад, Прага-Восток, Кладно, Бороун и Нимбурк.

Стремление селиться в городских агломерациях проявляется в регионах с большим населением, таких как Южноморавский (2,5 тыс. русских) и Устецкий (1,5 тыс.). Однако в одном из самых густонаселенных Моравско-Силезском крае, граничащем на северо-востоке страны с Польшей, численность русских как раз небольшая (0,7 тыс.). В то же время русские весьма заметны на западе Чехии в относительно малонаселенном Карловарском крае (1,5 тыс.) и среднечисленном Пльзенском (0,8 тыс.) — эти регионы, граничат с Германией. В Пльзенском крае для русских особенно характерна смешанная идентичность — более 40%. Из них почти половина относит себя к чехам, что связано с местной социальной и культурной адаптацией и отчасти. смешанными русско-чешскими семьями. Другие смешения очевидно привнесены из постсоветских стран, поскольку около трети русско-смешанных самоидентификаций приходится на украинскую и по несколько процентов — на белорусскую, молдавскую, еврейскую и (полагаем, советско- / российско-) немецкую.

В остальных регионах, вне зависимости от размеров основного населения, русские проживают небольшими группами. Они относительно заметны в Южночешском и Либерецком краях (по 0,6 тыс. чел.), менее заметны в Краловеградском, Оломоуцком и Пардубицком краях (по 0,4 тыс.) и наименее заметны в Высочинском и Злинском краях (по 0,3 тыс.). Среди перечисленных Пардубицкий и Злинский края выделяется повышенным смешением. В первом более половины смешений приходится на русско-чешскую идентичность, пятая часть — на сочетание с украинской, по несколько процентов приходится на варианты смешения с мораванской, польской и словацкой. За исключением украинской идентичности, в основном связанной со странами исхода, остальные варианты имеют местное происхождение. Сочетание с чешской идентичностью распространено в Злинском крае — без малого две трети смешений. Здесь на втором месте, хотя и реже, бытует сочетание с украинской идентичностью. Несмотря на то, что в регионе проживает много этнических словаков и сам регион соседствует со Словакией, на русско-словацкую самоидентификацию приходится лишь несколько процентов. Из числа других местных вариантов имеется небольшое количество русско-румынских, а из числа миграционно обусловленных встречаются русско-молдавские и русско-казахские варианты самоидентификации.

Устремления русских и русскоязычных проявляются и в том, чтобы обосноваться в западной Чехии, исторической Богемии, прежде всего, в краях Карловарском, Устец-

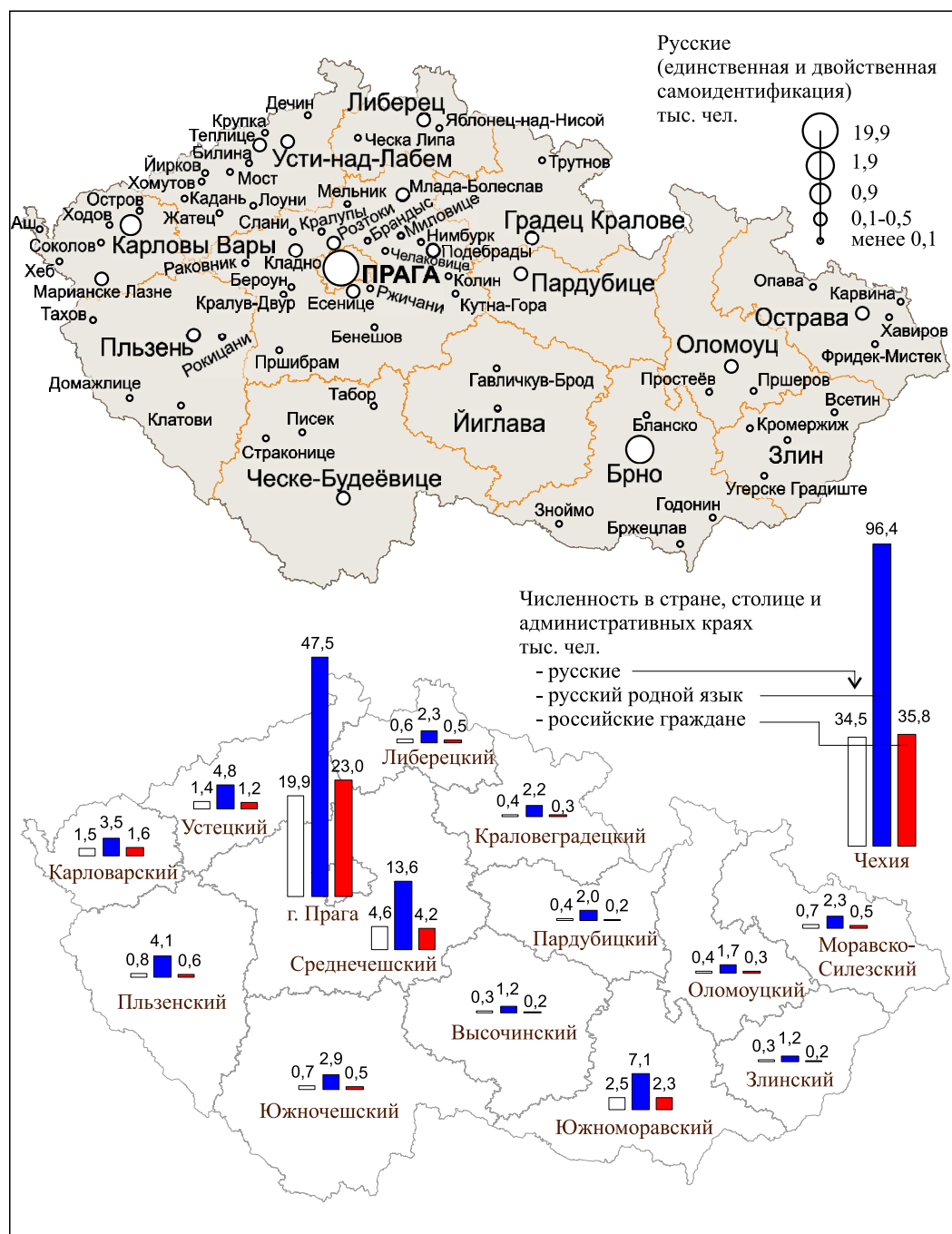


Рис. 1. Русское и русскоязычное население Чехии, перепись 2021 г.

ком, Пльзенском. Эти регионы граничат с Германией и имеют хорошее транспортное сообщение с землями Баварии и Саксонии, где также немало русского и русскоязычного населения. Особенно притягательным в западной Чехии стал всемирно известный город-курорт Карловы Вары и соседние приграничные города Хеб и Соколов. Также русских иммигрантов привлекает крупный промышленно-коммерческий и академический г. Пльзень. Что касается Устецкого края, с его развитой промышленностью, притягательным в его пределах оказался не только административный центр г. Устинад-Лабем (который представляет важный узел транс-европейского транспортного коридора на участке от Праги до немецкого Дрездена), но и соседний город-курорт Теплице, а также близлежащий г. Хомутов. В свою очередь, южная Богемия менее интересна переселенцам. В административном отношении это Южночешский край, который, хотя и расположен по соседству с Австрией, но все же по большей части представляет собой сельский регион. Здешние русские сосредоточены в краевом центре г. Ческе-Будеёвице (там же расположен Южночешский университет). Еще менее русские желают обосноваться к северу от Праги в приграничных с Польшей северо-богемских краях Либерецком и Краловеградецком. Эти регионы специализируются на сельскохозяйственном производстве и связанной с ним текстильной индустрии. В первом из них русские населяют административный центр г. Либерец и г. Ческа-Липа, это крупнейшие здесь города; во втором — краевой центр г. Градец-Кралове. В целом же историческое пространство Богемии вмещает более 80% русских Чехии.

Другой, гораздо меньший очаг русского расселения расположен в юго-восточной и восточной Чехии в пределах исторической Моравии. Как и другие постсоветские мигранты, русские сосредоточены здесь в Южноморавском крае, прежде всего, в центральном г. Брно и пригороде. Этот мегаполис возглавляет одну из крупнейших в Чехии агломераций и является важнейшим экономическим и научным центром страны. Его притягательность объясняется широким выбором профессиональных возможностей — от научных до всевозможных городских специальностей. Гораздо меньше русских стремится в соседний Оломоуцкий край, где они в основном проживают в промышленном, транспортном и научном центре г. Оломоуце. Как в Южноморавском, так и Оломоуцком крае переписная статистика фиксирует у здешних русских заметное количество случаев русско-мораванской самоидентификации, что связано с соответствующими формами культурного смешения на бытовом и семейном уровне. Кроме того, Оломоуцкий край известен своими языковыми и культурными особенностями местных жителей *ганаков*, выделяющих себя не только из обще-чешской, но и чешско-мораванской среды. Их культурное влияние на малочисленное русскоязычное население здесь явно сказывается.

Третий, еще меньший, очаг русского присутствия находится на северо-востоке Чехии в пределах исторической чешской Силезии у границы с Польшей и Словакией и тоже приурочен к крупной городской агломерации. Здешние русские проживают в промышленном и научном г. Острава, являющемся административным центром Моравско-Силезского края. Заметное количество русских обосновалось и в пограничном г. Карвина, небольшое количество — в близлежащих машиностроительных городах Фридек-Мистек, Нови-Йичин, Опава.

Гораздо меньше русских проживает в переходной зоне между Богемией и Моравией — в Пардубицком и Высочинском краях. Там русские сосредоточены в административных центрах — городах Пардубице и Йиглава.

В самой восточной части Моравии, граничащей со Словакией, Злинском крае, русских менее всего. Они населяют административный центр г. Злин и города Угерске-Градиште, Всетин и Кромержиж.

Будучи в основном жителями крупных и средних городов, русские в Чехии нигде не составляют численно заметную долю населения. Согласно переписи 2021 г., их удельный вес в Чехии не превышает 0,5% (среди тех, чья этническая принадлежность учтена, в т. ч. принадлежность двойственная). Наибольших значений, порядка 3%, доля русских достигает в г. Карловы Вары и в столичных предместьях района Прага-Запад — местечки (общины) Горомержице и Хине. В том же районе в двух городках Есенице и Розтоки русские составляют около 2% жителей. Они проживают и в десятках других населенных пунктов возле столицы. В самой Праге доля русских среди жителей также составляет 2%. Русские насчитывают 1,5% из числа местных жителей в г. Теплице, а также курортном городке Марианске-Лазне (карловарский район Хеб). Их доля равняется 1% в курортном городке Подебрады (среднечешский район Нимбурк). Чуть менее процента русские составляют в крупных городах Брно и Кладно. В других, значительных по числу жителей административных центрах, таких как Пльзень, Либерец, Усти-над-Лабем, Ческе-Будеёвице, Пардубице, Оломоуц, на долю русских в составе местных жителей приходится по 0,3–0,4%, а в городах Градец Кралове и Острава — по 0,2%.

Демография

Следует иметь в виду, что разграничение по этническим категориям, имеющееся в исходных демографических данных официальной статистики, носит условный характер. Поскольку русские в Чехии не являются замкнутой группой и в известной мере образуют демографическое единство с другими выходцами из постсоветских государств, а отчасти и с жителями страны вселения, анализ по возрасту и полу более уместен в отношении совокупного количества лиц как с русской единственной, так и русской двойственной самоидентификацией.

Рассмотрение этой совокупности показывает, что возрастной состав русских в Чехии имеет явные переселенческие черты — повышенный удельный вес молодежи и людей раннего среднего возраста при небольшой доле детей и относительно небольшом количестве пожилого населения. По переписи 2021 г., из общей численности русских Чехии 45%, т. е. почти половина, пришлась на лиц в возрасте 20–40 лет. Это существенное отличие от остального населения, в составе которого данная возрастная категория имеет почти в два раза меньшую долю. Более 30% русских Чехии составляет молодежь 18–29 лет, что в разы выше, чем у населения в целом. По доле молодежи русские выделяются в Чехии и среди других выходцев из постсоветских государств (среди местных белорусов доля молодежи 29%, украинцев — 21%, молдаван — 19%).

В составе русских на долю детей до 14 лет и на старшее поколение в возрасте от 60 лет приходится в Чехии по 12%. Невысокая детность русских связана с молодым контингентом недавних переселенцев, а относительно заметное число лиц старшего возраста сложилось в результате переезда в эту страну специалистов высшей квалификации.

Таблица 3

Возрастной состав русского населения Чехии (единственная и двойственная этническая самоидентификация), перепись 2021 г.

	русские в Чехии			другие выходцы из бывшего СССР ¹	все население Чехии
	все	мужчины	женщины		
Всего, чел.	34506	14578	14578	127545	10524167
по возрасту, %	100	100	100	100	100
0-9 лет	8,5	10,4	7,2	7,0	10,6
10-19	10,4	12,5	8,9	7,8	10,2
20-29	25,6	24,3	26,5	16,6	10,2
30-39	18,6	18,6	18,6	20,8	13,4
40-49	13,2	12,9	13,5	21,6	16,5
50-59	11,6	11,7	11,4	13,4	12,9
60-69	7,2	6,5	7,7	6,4	12,2
70-79	3,0	2,3	3,6	3,9	9,9
80-89	1,6	0,7	2,2	2,2	3,6
90 лет и более	0,2	0,1	0,3	0,3	0,6

Как результат, средний возраст русских в Чехии определен переписью на уровне 35,2 лет. При этом средний возраст мужчин несколько ниже — 33,3 года, женщин — 36,5 лет, что объясняется сравнительно большей долей женщин в пожилом возрасте по естественно-демографическим причинам (для сравнения: в России в том же 2021 г. средний возраст русского населения составил 41,4 лет, мужчин — 38,7 лет, женщин — 43,7 лет).

Вместе с тем, зафиксированная чешской переписью численность женщин среди русского населения Чехии существенно превосходит учтенное количество мужчин. Перекос особенно заметен в миграционно активных молодых и средневозрастных категориях. Этот феномен просматривается вполне отчетливо как в переписи 2011 г., во время которой женщин оказалось на треть больше мужчин (Tab. 152), так и в переписи 2021 г., согласно которой, женщин больше на четверть. Это довольно странно, учитывая, что мужчины зачастую принимают более активное участие в переселениях, что подтверждалось общей миграционной статистикой Чехии и наблюдениями исследователей (Четверикова 2015: 51; Гулина 2018: 564). (В России русское население тоже демографически разбалансировано по полу, но не в такой степени — переписное число женщин превысило в 2021 г. число мужчин на полтора десятка процентов).

Перекос по полу в некоторой степени объясняется тем, что часть иностранной молодежи в Чехии составляют студенты и среди них велик женский контингент. Но такое объяснение не может быть исчерпывающим. Следует также исключить или, по крайней мере, не преувеличивать воздействие политических факторов: в обеих чешских переписях 2011 и 2021 гг., и особенно в первой, указанный демографиче-

¹ Здесь и далее, если не указано особо, расчеты в отношении группы «другие выходцы из постсоветских государств» приводятся по доступным из официальной статистики сведениям о социально-демографических характеристиках населения по этническим категориям: украинцы, белорусы, молдаване, а также немцы (советские, российские немцы включены на основании наличия родного русского языка).

ский дисбаланс очевидно не возник под влиянием событий, вызванных конфликтом на Украине (проводимой в этой стране мобилизацией и ограничениями на выезд за рубеж мужчин призывного возраста).

Основная же причина диспропорции — это недоучет статистики, а именно: недостаток переписных сведений об этнической принадлежности мужчин, которые реже участвуют в переписи лично. Если человека переписывают заочно, тем более, руководствуясь административными источниками, сведения о его этнической принадлежности могут быть пропущены.

Семьи и домохозяйства

В официальных итогах чешских переписей нет сведений в разбивке по этническим категориям о лицах, состоящих в браке, нет и сведений о количестве этнически смешанных браков. Такие данные отсутствуют и в системе текущего демографического учета (прекращены с 1994 г.). Некоторое представление о брачном смешении дают материалы о количестве браков граждан Чехии с иностранцами. Согласно этим данным, обычно заключаются браки между гражданином Чехии и гражданкой одного из постсоветских государств, и реже вступают в брак женщины чешского гражданства с иностранцами из упомянутых стран. Из числа таких браков наибольшее количество заключено с женщинами-гражданками Украины, что соответствует преобладающему количеству выходцев из этой страны. На втором месте — браки с гражданками России (Cizinci 2025: 66). Однако по удельным показателям, в зависимости от гражданства невест, имеются некоторые различия. Это следует из анализа статистики браков за сопоставимый с переписями период с 2011 г. по 2021 г. По количеству женщин с одним и тем же гражданством — заключивших брак с гражданином Чехии (данные текущей регистрации) и женщин, которые на тот период находились в активном брачном возрасте 20–39 лет (данные переписей), — видно, что на каждые 100 женщин этого возраста, имеющих гражданство Молдавии, 10 вступили в брак с гражданами Чехии; из имеющих гражданство Казахстана заключили такой брак 12 женщин; среди женщин с украинским гражданством — 17; среди россиянок — 19; среди женщин с белорусским гражданством — 23. Нет уверенности в постоянстве этих различий, но, по крайней мере, в рассматриваемый продолжительный период предпочтение брачного партнерства было заметно у женщин из Беларуси, России и Украины. Впрочем, не исключено, что некоторые женихи с чешским гражданством были не местные, а русскоязычные выходцы из постсоветских государств.

По нашей оценке, 11% проживающих в Чехии российских граждан являются членами смешанных домохозяйств. Но это, конечно, не является показателем смешения этнического. В открытом доступе нет сведений чешской переписи 2021 г. о размерах семей и домохозяйств с учетом их этнического состава. Косвенное представление можно получить по данным о домохозяйствах иностранных граждан. Поскольку, как уже сказано, в этой переписи отнесли себя к русской этнической принадлежности более 80% проживающих в Чехии российских граждан, сведения о гражданской принадлежности домохозяйств могут служить основанием для общего представления о русских семьях в этой стране. Напомним также, что русская этническая принадлежность имеется у некоторого количества проживающих в Чехии граждан Украины, Белоруссии, Казахстана и др. постсоветских государств.

Перепись учла в Чехии 16,4 тыс. домохозяйств российских граждан с общим количеством проживающих в них 31,7 тыс. чел. Соответственно, средняя людность в расчете на одно домохозяйство россиян составила 1,9 (у граждан Чехии показатель несколько выше — 2,2, у украинских граждан — 1,8). Почти половина домохозяйств россиян состоит только из 1 человека — 45%, а домохозяйств по 2 чел. насчитывается менее одной трети — 29% (среди украинских граждан малолюдность домохозяйств выражена еще острее — по 1 чел. 56%, по 2 чел. 20%). Малолюдность домохозяйств характерна для недавно или относительно недавно прибывшего населения, а также связана со значительной долей молодых людей. Домохозяйства российских граждан, насчитывающие по 3 чел. и более, составляют немногим более четверти (у граждан Чехии — 35%, у проживающих здесь украинских граждан — 24%) (Cizinci 2024: 20). Соответственно, полные семьи с детьми могут составлять менее указанного количества.

Источники и материалы

- Закон 273/2001 — Закон Чешской Республики № 273/2001 от 10.07.2001 «О правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам».
- Российский статистический 2018 — Российский статистический ежегодник. 2018. М.: Росстат, 2018. 694 с.
- Россия и страны 2021 — Россия и страны — члены Европейского союза. Статистический сборник 2021. М.: Росстат, 2021. 267 с.
- Сведения о международной 2023 — Сведения о международной миграции // Росстат: [электронный ресурс]. https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Mejdunar_migr_1997-2023.xlsx
- Численность и миграция 2024 — Численность и миграция населения в 2023 г. // Статистический бюллетень. М.: Росстат, 2024. Таб. 2.5. Международная миграция.
- Cizinci v České 2025 — Cizinci v České republice 2025. Foreigners in the Czech Republic 2025. Praha / Prague: Czech Statistical Office, 2025.
- Cizinci v České 2024 — Cizinci v České Republice podle výsledků sčítání lidu 2021. Sčítání lidu, domů a bytů. Odbor statistiky obyvatelstva [Иностранцы в Чешской Республике по результатам переписи населения 2021 года. Перепись населения и жилищного фонда. Департамент статистики населения]. Praha: Český statistický úřad, 2024.
- Number of Foreigners 2026 — Number of Foreigners, Demographic Events // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://csu.gov.cz>
- Obyv. 1 — Obyvatelstvo podle místa bydliště v době narození podle výsledků sčítání lidu. Sčítání lidu domů a bytů 2021 [Численность населения по месту жительства на момент рождения по результатам переписи населения 2021 г]. Praha: Český statistický úřad: [электронный ресурс]. 2024.
- Obyv. 2 — Obyvatelstvo, domy, byty a domácnosti podle výsledků sčítání lidu — 2021 [Население, дома, квартиры и домохозяйства по результатам переписи населения — 2021 год]. Praha: Český statistický úřad: [электронный ресурс]. 2025.
- Obyv. 3 — Obyvatelstvo podle národnosti a krajů v roce 2021 (včetně dvou národností) [Население по национальностям и регионам в 2021 году (включая две национальности)] // Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/narodnost>
- Obyv. 4 — Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2011 [Население по возрасту, гражданству и полу, 2011] // Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. <https://vdb.czso.cz>
- Population by Ethnicity 1980–2021 — / Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://data.statistika.cz>
- Scitani lidu 2021 — Scitani lidu, domu a bytu 2021. Pramenné dílo [Перепись населения и жилищного фонда. Работа с источниками]. Praha: Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. 2024.

- Tab. 2.1 — Tab. 2.1. Population by Citizenship and Sex Between 1991–2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 614e — Tab. 614e. Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2011 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по возрасту, гражданству и полу 2011 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. 8.2 — Tab. 8.2. Population by Selected Ethnicity and Region 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 9.2 — Tab. 9.2. Population by Selected Mother Tongue and Region 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 9.3 — Tab. 9.3. Population by Selected Mother Tongue and Combinations of Mother Tongues 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 152 — Tab. 152. Obyvatelstvo podle národnosti, pohlaví a podle věku 2011 / Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по национальности, полу и возрасту 2011 / База данных, Чешское статистическое управление] <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21010-KR/2 Tab. SLD21010-KR/2. Obyvatelstvo podle vybraného mateřského jazyka, pohlaví a krajů 2021 / Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по отдельным родным языкам, полу и регионам. 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21051-CR/2 — Tab. SLD21051-CR/2. Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по гражданству, возрастным группам и полу 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21SP004x/4 — Tab. SLD21SP004x/4. Obyvatelstvo podle národnosti a podle mateřského jazyka a pohlaví 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по национальности, родному языку и полу / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21SP005x/4 — Tab. SLD21SP005x/4. Obyvatelstvo podle národnosti a podle nejvyššího dosaženého vzdělání, ekonomické aktivity, postavení v zaměstnání a odvětví ekonomické činnosti 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по национальности, уровню образования, экономической активности, занятости и секторам экономики 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Zpráva o situaci 2022 — Zpráva o situaci v oblasti migrace a integrace cizinců na území České republiky v roce 2021. Parlament České republiky. Poslanecká sněmovna. 9. volební období [Доклад о ситуации в сфере миграции и интеграции иностранцев в Чешской Республике в 2021 г. Парламент Чешской Республики. Палата депутатов. 9-й избирательный созыв]. Praha, 2022.

Научная литература

- Ведерников М. В. Внешние и внутренние вызовы для Чехии // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2021. № 6. С. 15–23. <https://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran620211523>
- Гранатова Я., Барышников Е. Н. История, современная ситуация и перспективы преподавания русского языка в Чехии // Русистика. 2012. № 3. С. 121–124.
- Гулина О., Позняк А. Между Европой и Россией: география миграционных потоков из Украины после 2014 г. // ЖИСП (Журнал исследований социальной политики). 2018. № 4. С. 561–576.
- Земанек Л. Русофобия и трансформация чешской либеральной демократии в связи с украинским кризисом // Перспективы. 2022. № 1 (28). С. 46–60. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-1-46-60>
- Земанек Л. Чехия и украинский кризис: экономические и внешнеполитические аспекты // Перспективы. 2022. № 2 (29). С. 62–82. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-2-62-82>
- Земанек Л. Чешская либеральная демократия в упадке // Перспективы. 2025. № 2 (41). С. 83–94. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-2-83-94>

- Ильин А. Н. Русофобия в Чехии // Свободная мысль. 2020. № 4 (1682). С. 125–138.
- Карел С. Чешско-российские отношения сквозь призму концепта мягкой силы // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2022. № 1 (13). С. 21–34.
- Китаева Т. С. Тенденции развития политики памяти в странах Центральной Европы (на примере Чехии и Словакии) // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2025. № 1–2. С. 41–61. <https://doi.org/10.24412/2686-9756-2025-1-2-41-61>
- Население России: демографические итоги 2013 года // Демографическое обозрение. Т. 1. № 3. 2014. С. 5–32. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i3.1808>
- Пешикова М., Джинджолия Г. Новейшие методики преподавания русского языка и литературы в Западночешском университете в городе Пльзене // Русский язык и литература в современном мире. 2025. № 1. С. 293–303.
- Розбуйдова Л., Конечны Я., Маркова Е. М. Школьные учебники русского языка в Чехии сегодня: плюсы и минусы // Русистика. 2019. № 1. С. 90–102. <https://doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-1-90-102>
- Свиридова М. В. Товарная торговля России с Чехией и Словакией в 2012–2021 годах // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2022. № 6. С. 238–251. <https://doi.org/10.31249/kgf/2022.06.12>
- Свиридова М. В. Торговое взаимодействие Чехии и Словакии с Россией — изменения с 2022 года // ЭТАП: Экономическая Теория, Анализ, Практика. 2025. № 4. С. 27–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2025-4-27-53>
- Свиридова М. В. Экономические отношения Чехии и Словакии с Россией в 2022–2023 годах // ЭТАП: Экономическая Теория, Анализ, Практика. 2024. № 6. С. 34–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2024-6-34-53>
- Трофимов П. А. Внешняя политика Чехии в отношении стран Восточной Европы в 1993–2021 гг.: общее и частное // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2023. № 3 (19). С. 35–53.
- Трухачёв В. В. Парламентские выборы 2025 г. в Чехии: исправление антироссийской аномалии // Перспективы. 2025. № 4 (43). С. 23–40. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-4-23-40>
- Форет И. В. Россия как универсальный «Другой» (динамика российских образов в чешских СМИ в 2015 году) // APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. 2016. № 2. С. 1–10.
- Чеснокова П., Чесноков И. И. Русский язык в современной Чехии (фрагмент социолингвистического исследования) // Известия ВГПУ. 2019. № 10 (143). С. 214–218.
- Четверикова А. С. Иммиграция в Чехию: притягательность растёт // Современная Европа. 2015. № 3 (63). С. 49–57. <https://doi.org/10.13211/soveurope32154957>
- Четверикова А. С. Чехия как внешнеэкономический партнёр России. М.: ИМЭМО РАН, 2019. 130 с. <https://doi.org/10.20542/978-5-9535-0553-6>
- Щербакова Ю. А. Чехи и словаки: отношения в конце XX — начале XXI в. // Восточная Европа: Межгосударственные и этносоциальные отношения в XXI в. / отв. ред. Игрицкий Ю. И., Шаншиева Л. Н. М.: ИНИОН РАН, 2016. С. 150–166.
- Drbohlav D. Migration Trends in Selected EU Applicant Countries. V. II — The Czech Republic. Vienna: International Organization for Migration (IOM), 2004. 146 p.
- Filipec O., Przetaková N. Navigating Highly Skilled Migration in Czechia: Soft Landing or Chilly Reception? // Český lid. 2026. No 113 (2). P. 153–182. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.2.02>
- Ignatyeva E. Symbolic and Social Boundaries of the Integration of Russian Immigrants in Czechia // AUC Geographica. 2020. No 55 (2). P. 1–12. <https://doi.org/10.14712/23361980.2020.1>
- Jirka L. Extended Kinship and Mobility: The Influence of Non-Nuclear Family Ties on the Migration of Young Ukrainians // Český lid. 2025. No 112. P. 233–251. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.2.04>
- Klvaňová R. ‘The Russians Are Back’: Symbolic Boundaries and Cultural Trauma in Immigration from the Former Soviet Union to the Czech Republic // Ethnicities. 2018. 19 (1). P. 136–155. <https://doi.org/10.1177/1468796817752740>

- Pipková K., Salačová K. Ruská národnostní menšina v Čechách // Hospodářská a kulturní studia PEF ČZU v Praze, 2009. http://www.hks.re/wiki/rusove_v_cechach
- Vavrečková J., Dobiášová K. Začlenění ruské komunity do většinové společnosti (Incorporation of Russian community into majority society) // Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd. Praha: VÚPSV, 2015. 80 p.

References

- Chesnokova, P., and I. I. Chesnokov. 2019. Russkii yazyk v sovremennoi Chekhii (fragment sotsiolingvisticheskogo issledovaniia) [Russian Language in Modern Czechia (The Fragment of Sociolinguistic Research)]. *Izvestiia VGPU* 10(143): 214–218.
- Chetverikova, A. S. 2015. Immigratsiia v Chekhii: pritagatel'nost' rastet [[Immigration to the Czech Republic: Growing Attractiveness]. *Sovremennaiia Evropa* 3(63): 49–57. <https://doi.org/10.13211/soveurope32154957>
- Chetverikova, A. S. 2019. *Chekhii kak vneshneekonomicheskii partner Rossii* [The Czech Republic as a Foreign Economic Partner of Russia]. Moscow: IMEMO. 130 p. <https://doi.org/10.20542/978-5-9535-0553-6>
- Drbohlav, D. 2004. *Migration Trends in Selected EU Applicant Countries*. Vol. II — *The Czech Republic*. Vienna: International Organization for Migration (IOM). 146 p.
- Filipec, O., and N. Przetaková. 2026. Navigating Highly Skilled Migration in Czechia: Soft Landing or Chilly Reception? *Český lid* 113(2): 153–182. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.2.02>
- Foret, I. V. 2016. Rossiia kak universal'nyi «Drugoi» (dinamika rossiiskikh obrazov v cheshskikh SMI v 2015 godu) [Russia as Universal «Other» (Dynamics of Russian Images in Czech Media in the 2015)]. *APRIORI. Serii: Gumanitarnye nauki* 2: 1–10.
- Granatova, Ya., and E. N. Baryshnikova. 2012. Istoriia, sovremennaiia situatsiia i perspektivy prepodavaniia russkogo iazyka v Chekhii [Teaching Russian in Czech Republic: History, Modern State and Perspectives]. *Rusistika* 3: 121–124.
- Gulina, O., and A. Pozniak. 2018. Mezhdú Evropoi i Rossiei: geografiia migratsionnykh potokov iz Ukrainy posle 2014 g. [Ukrainian Migration to Russia and Europe: New Trends and its Consequences]. *Zhurnal issledovanií sotsial'noi politiki* 4: 561–576.
- Ignatyeva, E. 2020. Symbolic and Social Boundaries of the Integration of Russian Immigrants in Czechia. *AUC Geographica* 55(2): 1–12. <https://doi.org/10.14712/23361980.2020.1>
- Iliin, A. N. 2020. Rusofobiia v Chekhii [Russophobia in the Czech Republic]. *Svobodnaia mysl'* 4 (1682): 125–138.
- Institut demografii NIU VShE. 2014. Naselenie Rossii: demograficheskie itogi 2013 goda [Population of Russia: Demographic Results 2013. A Brief Report]. *Demograficheskoe obozrenie* 1(3): 5–32. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i3.1808>
- Jirka, L. 2025. Extended Kinship and Mobility: The Influence of Non-Nuclear Family Ties on the Migration of Young Ukrainians. *Český lid* 112: 233–251. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.2.04>
- Karel, S. 2022. Cheshsko-rossiiskie otnosheniia skvoz' prizmu kontsepta miagkoi sily [Czech-Russian Relations through the Prism of the Soft Power Concept]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 1(13): 21–34.
- Kitaieva, T. S. 2025. Tendentsii razvitiia politiki pamiati v stranakh Tsentral'noi Evropy (na primere Chekhii i Slovakii) [Trends in the Development of Memory Politics in Central European Countries (on the Example of Czechia and Slovakia)]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 1–2: 41–61. <https://doi.org/10.24412/2686-9756-2025-1-2-41-61>
- Klvaňová, R. 2018. 'The Russians Are Back': Symbolic Boundaries and Cultural Trauma in Immigration from the Former Soviet Union to the Czech Republic. *Ethnicities* 19(1): 136–155. <https://doi.org/10.1177/1468796817752740>
- Peshkova M., and G. Gingolija. 2025. Noveishie metodiki prepodavaniia russkogo iazyka i literatury v Zapadnocheshskom universitete v gorode Pl'zene [Modern Teaching Methodologies

- for Russian Language and Literature at the University of West Bohemia in Pilsen]. *Russkii yazyk i literatura v sovremennom mire* 1: 293–303.
- Pipková, K., and K. Salačová. 2009. Ruská národnostní menšina v Čechách [Russian National Minority in Bohemia]. *Hospodářská a kulturní studia PEF ČZU v Praze*. http://www.hks.re/wiki/rusove_v_cekach
- Rozboudova, L., J. Konecny, and E. M. Markova. 2019. Shkol'nye uchebniki ruskogo yazyka v Chekhii segodnia: pliusy i minusy [Modern Russian Textbooks for Schools in Czech Republic: Advantages and Disadvantages]. *Rusistika* 1: 90–102. <https://doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-1-90-102>
- Shcherbakova, Yu. A. (2016). Chekhi i slovaki: otnosheniia v kontse XX — nachale XXI v. [Czechs and Slovaks: Relations in the Late 20th — Early 21st Century]. In *Vostochnaia Evropa: Mezghosudarstvennye i etnosotsial'nye otnosheniia v XXI v.* [Eastern Europe: Interstate and Ethnosocial Relations in the 21st Century], ed. by Yu. I. Igritskii and L. N. Shanshieva. Moscow: INION RAN. 150–166.
- Sviridova, M. V. 2022. Tovarnaia trgovlia Rossii s Chekhiei i Slovakiei v 2012–2021 godakh [Commodity Trade of Russia with the Czech Republic and Slovakia in 2012–2021]. *Kontury global'nykh transformatsii: politika, ekonomika, pravo* 6: 238–251. <https://doi.org/10.31249/kgt/2022.06.12>
- Sviridova, M. V. 2024. Ekonomicheskie otnosheniia Chekhii i Slovakii s Rossiei v 2022–2023 godakh [Economic Relations of the Czech Republic and Slovakia with Russia in 2022–2023]. *ETAP: Ekonomicheskaiia Teoriia, Analiz, Praktika* 6: 34–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2024-6-34-53>
- Sviridova, M. V. 2025. Torgovoe vzaimodeistvie Chekhii i Slovakii s Rossiei — izmeneniia s 2022 goda [Trade Relations Between the Czech Republic, Slovakia, and Russia: Changes Since 2022]. *ETAP: Ekonomicheskaiia Teoriia, Analiz, Praktika* 4: 27–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2025-4-27-53>
- Trofimov, P. A. 2023. Vneshniaia politika Chekhii v otnoshenii stran Vostochnoi Evropy v 1993–2021 gg.: obshchee i chastnoe [Czech Foreign Policy Towards Eastern European Countries in 1993–2021: General Trends and Specificities]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 3 (19): 35–53.
- Trukhachev, V. V. 2025. Parlamentskie vybory 2025 g. v Chekhii: ispravlenie antirossiiskoi anomalii [The 2025 Czech Parliamentary Elections: Rectifying the Anti-Russian Anomaly]. *Perspektivi* 4(43): 23–40. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-4-23-40>
- Vavrečková J., and K. Dobiášová. 2015. *Začlenění ruské komunity do většinové společnosti* [Incorporation of Russian Community into Majority Society]. Praha: VÚPSV (Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd). 80 p.
- Vedernikov, M. V. 2021. Vneshnie i vnutrennie vyzovy dlia Chekhii [External and Domestic Challenges for Czech Republic]. *Nauchno-analiticheskij vestnik Instituta Evropy RAN* 6: 15–23. <https://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran620211523>
- Zemanek, L. 2022a. Rusofobia i transformatsiia cheshskoi liberal'noi demokratii v sviazi s ukrainskim krizisom [Russophobia and the Transformation of Czech Liberal Democracy in the Context of the Ukrainian Crisis]. *Perspektivi* 1(28): 46–60. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-1-46-60>
- Zemanek, L. 2022b. Chekhiia i ukrainskii krizis: ekonomicheskie i vneshnepoliticheskie aspekty [Czechia and the Ukrainian Crisis: Economic and Foreign Policy Aspects]. *Perspektivi* 2(29): 62–82. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-2-62-82>
- Zemanek, L. 2025. Cheshskaia liberal'naia demokratsiia v upadke [The Decline of Czech Liberal Democracy]. *Perspektivi* 2(41): 83–94. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-2-83-94>

РУССКИЕ ИДУТ? СТАТИСТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ЧЕХИИ: ОБРАЗОВАНИЕ И СОЦИАЛЬНЫЙ ПОРТРЕТ

Русские и русскоязычное население Чехии представляют собой небольшую, относительно недавнюю и все еще формирующуюся группу. Ее образуют выходцы из России и других бывших советских республик. Поток российских переселенцев в Чехию не был массовым ни в послесоветские десятилетия, ни тем более теперь, когда Евросоюз применяет жесткие антироссийские санкции. В последние годы русскоязычная Чехия более пополняется гражданами других постсоветских государств. Стараясь привлечь в свои пределы молодых трудоспособных высококвалифицированных работников и, ожидая, что те станут выгодными налогоплательщиками, Чехия не спешит признавать за ними полные гражданские права. В то же время, благодаря своей мотивации, образовательной и профессиональной подготовке, умению преодолевать межкультурные и языковые различия, русские в этой стране зачастую превосходят другие переселенческие группы по экономическому и социальному положению, а по некоторым параметрам опережают и местное население. При общей небольшой численности, официально оцениваемой в Чехии десятками тысяч человек (по нашим оценкам, порядка 100 тыс.), русские и русскоязычное меньшинство рассредоточены по всем крупным и средним агломерациям. Это объясняет, почему невозможно получить о них адекватное представление на основе одних только интервью и выборочных опросов. Чехия отличается от многих европейских стран скрупулезной государственной статистикой, анализ которой дает возможность оценить не только фактическую численность, но и выявить уровень образованности, масштабы вовлеченности в производительные виды труда, понять этнокультурные, языковые и гражданские ориентиры этой группы населения. В самой Чехии проблема русского присутствия остается малоизученной. Анализ итогов новой государственной переписи, проведенной в этой стране, убеждает, что демографические и кадровые утраты России, произошедшие в первые послесоветские десятилетия, должны стать предостережением и послужить гарантией от повторных промахов в деле совершенствования отечественной политики поддержки человеческого потенциала.

Ключевые слова: русские в Чехии, переписи населения, этнокультурная идентичность, языковая идентичность, миграция, демография, социальная структура

Ссылка при цитировании: Степанов В. В. Русские идут? Статистический опыт Чехии: образование и социальный портрет // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 243–262.

Степанов Валерий Владимирович — к. и. н. ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: ewarn@mail.ru

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН по теме «Русский народ: традиции, ценности, образ будущего» (код: FMNU-2026-0006).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/243-262

Original article

© Valery Stepanov

ARE THE RUSSIANS COMING? STATISTICAL EVIDENCE FROM THE CZECH REPUBLIC: EDUCATION AND SOCIAL PROFILE

The Russian and Russian-speaking population in the Czech Republic constitutes a small, relatively recent, and still evolving community. It is composed of migrants from Russia and other former Soviet republics. The influx of Russian settlers to the Czech Republic has never been massive, neither in the post-Soviet decades nor, even less so, now, as the European Union enforces strict anti-Russian sanctions. In recent years, the Russian-speaking population of the Czech Republic has grown primarily through an influx of citizens from other post-Soviet countries. Although the Czech Republic seeks to attract young, highly skilled professionals in the hope of securing a reliable tax base, it remains reluctant to grant them full civil rights. Nevertheless, driven by strong motivation, solid educational and professional credentials, and an aptitude for navigating cultural and linguistic differences, Russians in the country often enjoy a higher economic and social standing than other migrant groups, and in some metrics, even outpace the local population. Despite their relatively small total number—officially estimated at tens of thousands in the Czech Republic (though our own estimates suggest around 100,000)—the Russian and Russian-speaking minority is dispersed across all major and mid-sized urban areas. This makes it impossible to gain an accurate understanding of this group based solely on interviews and selective surveys. The Czech Republic stands out from many European countries with its meticulous state statistics. The analysis of these statistics makes it possible not only to estimate the actual population size, but also to determine educational levels, the extent of involvement in productive labor, and to understand the ethnocultural, linguistic, and civic orientations of this demographic group. Within the Czech Republic itself, the issue of the Russian presence remains understudied. An analysis of the results of the recent national census conducted in the country confirms that the demographic and human capital losses suffered by Russia in the first post-Soviet decades should serve as a warning and a safeguard against repeating past mistakes in refining domestic policies to support human potential.

Keywords: *Russians in the Czech Republic, population censuses, ethnocultural identity, linguistic identity, migration, demography, social structure*

Author Info: Stepanov, Valery V. — Ph.D. in History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: eawarn@mail.ru

For citation: Stepanov, V. V. 2026. Are the Russians Coming? Statistical Evidence from the Czech Republic: Education and Social Profile. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 243–262.

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. Project “The Russian People: Traditions, Values, and the Image of the Future” (code: FMNU-2026-0006).

Образование

Русские в Чехии выделяются высоким уровнем образования. По стране в целом, согласно переписи 2021 г., высшее образование имеется у 19% населения старше 14 лет, и это считается значительным показателем. В свою очередь, у проживающих в Чехии русских высшее образование в той же возрастной категории имеется более чем у половины — 53% (Tab. SLD21SP005x/4). Среди других выходцев из бывшего СССР столь высокий уровень образования зафиксирован в Чехии только у белорусов — 45% (у украинцев 26%, немцев 23%, молдаван 17%). Среднее и старшее поколения переселенцев, а также часть молодежи получили высшее образование у себя на родине — в России, Белоруссии, на Украине, в Казахстане, Молдавии. Но немалое число молодежи получило вузовское обучение в самой Чехии.

Из числа лиц старше 14 лет полное среднее образование имеет четверть русского населения Чехии. Оценивая образовательную структуру в целом, следует обратить внимание, что русские в Чехии отличаются от других выходцев из постсоветских государств почти полным отсутствием лиц без образования. Также в их среде среди взрослого населения гораздо меньше имеющих только начальное образование — 4% (против 10%), либо имеющих неполное среднее образование — 5% (против 24%). По этим параметрам русские выделяются еще больше на фоне всего населения Чехии.

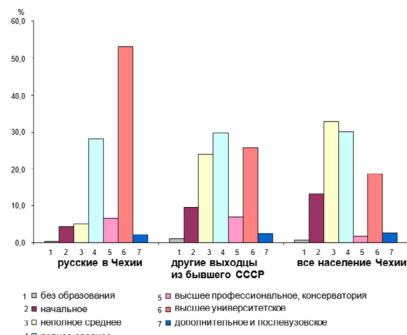


Рис. 1. Образовательный состав русского населения Чехии в сопоставлении с другими группами населения, в % от численности лиц старше 14 лет, перепись 2021 г.

Таблица 4

Уровень образования русского населения Чехии, в % от численности лиц старше 14 лет, перепись 2021 г.

	русские в Чехии			другие выходцы из бывшего СССР	все население Чехии
	все	мужчины	женщины		
без образования	0,4	0,5	0,4	1,2	0,7
начальное	4,3	5,5	3,5	9,7	13,3
неполное среднее	5,2	6,7	4,2	23,9	32,9
полное среднее	28,0	29,3	27,2	29,8	30,0
высшее профессиональное, консерватория	6,8	6,4	7,1	7,0	1,7
высшее университетское	53,0	49,1	55,7	25,8	18,7
дополнительное и послевузовское	2,2	2,5	2,0	2,6	2,8
научная степень	2,3	2,9	2,0	1,7	0,9

Вместе с тем, между собой русские мало различаются по уровню образования в зависимости от пола. В удельном отношении незначительно больше мужчин имеет только начальное или неполное среднее образование. Женщины несколько чаще, чем мужчины получают высшее образование, но те и другие примерно в равной мере добиваются ученой степени, либо уже имеют степень до переезда в Чехию.

Таблица 5

Наличие высшего образования у русского населения Чехии в местах преимущественного проживания, в % от численности лиц старше 14 лет, перепись 2021 г.

	русские	все население (для сравнения)
г. Прага	58,1	35,9
горпоселения р-на Прага-Запад	59,6	29,2
горпоселения р-на Прага-Восток	56,8	26,4
г. Карловы Вары	48,7	12,7
г. Пльзень	36,5	22,5
г. Усти-над-Лабем	37,6	14,4
г. Теплице	44,2	11,1
г. Хомутов	23,7	9,9
г. Ческе-Будеёвице	45,8	21,2
г. Либерец	37,5	16,9
г. Градец-Кралове	43,5	20,3
г. Брно	48,2	33,6
г. Оломоуц	50,0	20,7
г. Острава	46,7	20,0
г. Пардубице	46,1	18,8
г. Йиглава	39,0	14,6
г. Злин	47,5	18,3

Высокий уровень образования русского населения наблюдается не в какой-то одной местности Чехии и не в расположении какого-либо одного университета или крупного промышленного предприятия, а буквально повсеместно. В районах их массового расселения отмечается и наибольший удельный вес лиц с высшим образованием. Соответственно, особенно много высокообразованных в Праге и столичных предместьях (до 60% от числа проживающих там русских), в западной части страны, в частности, в г. Карловы Вары (до 50%), в восточных агломерациях, возглавляемых городами Брно (48%) и Острава (47%). Даже в таких городах, как Злин и Пардубице, которые менее населены русскими, в их среде доля лиц, имеющих высшее образование, остается очень большой (приближается к 50%). Переписная статистика показывает, что практически во всех городах, где русские проживают более-менее массово, их уровень образования в полтора — два раза превосходит уровень местного населения. В городах Усти-над-Лабем, Пардубице, Злин удельный вес с высшим образованием у русских превосходит показатель местного населения в два с половиной раза, а в курортных городах Теплице и Карловых Варах — даже в четыре раза. Повсеместно высокий уровень свидетельствует, что большинство русских прибыло в Чехию с уже полученным образованием. Такая статистка ярко иллюстрирует ситуацию утечки мозгов и специалистов из постсоветских государств, в том числе из России.

Часть молодежи из числа русских проходит обучение в Чехии, получая среднее специальное и высшее образование. За вычетом количества детей младше 15 лет, учащиеся колледжей и студенты вузов составляют среди русского населения 28%. Аналогичный показатель для всего населения Чехии заметно ниже, равняется лишь 16%, а среди остальных выходцев из постсоветских государств показатель еще ниже — 14%.

Занятость и занятия

В условиях чешского рынка труда интенсивная образовательная стратегия скажется на не самых высоких показателях участия русского населения. Хотя параллельно с учебой трудится 28% русских учащихся и студентов, и это один из самых высоких уровней студенческой занятости в Чехии (показатель занятости всех студентов страны составляет лишь 14%, а студентов из числа других выходцев из постсоветских государств — 19%), тем не менее, большинство русских студентов не претендует на рабочие места. Поскольку численность неработающих русских студентов большая, и статистика выводит их за рамки трудовых ресурсов, получается, что уровень участия русского населения в рабочей силе Чехии ниже, чем у других выходцев из постсоветских государств. Из общего числа русских участвуют в рабочей силе, т. е. трудятся или готовы трудиться 62%. У других выходцев из постсоветских государств этот показатель составляет 72%, в т. ч. у проживающих в Чехии молдаван — 71%, белорусов — 73%, украинцев — 78%. Вместе с тем, уровень участия русских оказывается выше в сравнении с большинством местного населения, в т. ч. сравнительно с чехами (54%). Очевидно, что, по мере завершения молодежью своей учебы, вовлеченность русского населения в рынки труда будет повышаться. Другой вопрос, захотят ли молодые специалисты оставаться жить и работать в этой стране.

Имея высокий уровень образования, русские проявляют высокую активность в конкурентных секторах экономики, связанных с инженерными, компьютерными, научно-техническими, медицинскими и другими специальностями. Но они не готовы массово осваивать низкоквалифицированные виды труда, не стремятся занимать вакансии, ориентированные на сельскохозяйственное производство, хотя это и востребовано на рынке рабочей силы. Как известно, готовность к рабочим профессиям основывается на среднем общем (в т. ч. неполном) и среднем профессиональном образовании. Среди русских Чехии лица с этим образованием составляют около трети, а среди местных украинцев таковых две трети, среди молдаван — более половины. Соответственно, русские в Чехии неизбежно сталкиваются с относительно меньшими возможностями занятости.

Во время переписи 2021 г. не по самооценке, а по вспомогательным административным данным осуществлялся подсчет занятого и незанятого населения. К категории безработных (с вынужденным отсутствием занятости) были причислены 5,3% русских Чехии. Эта доля подсчитывается от числа русских, участвующих в рабочей силе (за вычетом численности неработающих пенсионеров, неработающих учащихся и студентов и нек. др. (Scitani lidu 2021: 73)). В то же время в целом по стране показатель вынужденной незанятости находился на уровне 5,0%, а среди других выходцев из постсоветских государств — на уровне 3,9%. Из прочих переселенческих групп характерен пример проживающих в Чехии вьетнамцев — в этой стране они сопоставимы с русскими по численности, но их образовательный уровень намного

ниже, они готовы заниматься неквалифицированным трудом и в итоге характеризуются меньшими показателями безработицы (4,9%) (Tab. SLD21SP005x/4).

Таблица 6

Вынужденное отсутствие занятости у русского населения Чехии, в т. ч. в местах преимущественного проживания, в % среди лиц данной группы, участвующих в рабочей силе, перепись 2021 г.

	русские	другие выходцы из бывшего СССР	все население Чехии
Чехия	5,3	3,9	5,0
г. Прага	4,9	5,0	4,4
горпоселения р-на Прага-Запад	5,0	4,3	3,6
горпоселения р-на Прага-Восток	3,9	3,7	3,3
г. Карловы Вары	12,0	8,8	8,6
г. Пльзень	1,6	2,9	4,2
г. Усти-над-Лабем	7,9	3,7	8,2
г. Теплице	5,9	4,6	7,9
г. Хомутов	4,2	2,8	8,6
г. Ческе-Будеёвице	7,1	3,1	3,7
г. Либерец	6,2	3,8	5,4
г. Градец-Кралове	5,2	3,4	3,9
г. Брно	4,7	3,9	5,2
г. Оломоуц	4,4	4,4	4,6
г. Острава	5,3	3,5	8,3
г. Пардубице	3,3	2,2	3,8
г. Йиглава	9,8	2,5	3,4
г. Злин	8,8	2,2	3,7

Вместе с тем, мужчины из числа русских, чувствуют себя на рынке труда более уверенно, чем женщины. Только 3,7% мужчин во время переписи вынужденно не имели работы, а среди женщин этот показатель оказался заметно выше — 6,6%. При этом у всего населения Чехии среди мужчин вынужденная незанятость в сравнении с русскими составила несколько большую величину 4,7%, а среди женщин — явно меньшую 5,5%. Еще успешнее на рынке труда оказались мужчины из числа других выходцев из постсоветских государств — среди них незанятость составила только 2,4%. Женская безработица в их среде находилась на уровне 5,9%. Наряду с другими причинами, меньшая занятость женщин отчасти связана с высоким уровнем образования.

Учитывая лучшую занятость мужчин, следует полагать, что общая безработица среди русского населения Чехии может быть немного ниже, чем показывают цифры переписи. Напомним, в переписи в отношении части мужчин не учтена этническая принадлежность, и соответствующие сведения о их занятости не включены в официальные итоги применительно к русскому населению.

Высокий уровень образования и соответствующие притязания на рынке труда приводят к тому, что во многих регионах Чехии безработица среди русских оказывается

несколько выше или заметно выше, чем у остального населения. Безработица особенно заметна в западной Чехии в городах Карловы Вары, Либерец и Ческе-Будеёвице, а в восточной Чехии — в городах Йиглава и Злин. Между тем, в наиболее конкурентных условиях, прежде всего, в столичной Праге, где специалисты высшей квалификации как раз востребованы, показатель безработицы среди русских лишь немного выше, чем у местных жителей, и этот показатель лучше, чем у других выходцев из постсоветских государств. Кроме того, в ряде мест массового расселения русских, особенно, где нужны специалисты в компьютерной сфере, промышленной инженерии, медицине, пищевкусовой индустрии, показатели безработицы русских оказываются даже ниже, чем у местного населения. В западной Чехии это можно видеть в городах Усти-над-Лабем, Теплице, Хомутов, Пльзень, а в восточной Чехии — в крупнейших агломерациях Брно и Острава и городах Пардубице и Оломоуц. Правда, в сравнении с другими выходцами из постсоветских государств показатели безработицы у русских оказываются лучше только в Праге и Пльзене. Довольно острая конкуренция на рынке рабочей силы, причем как в центральных, так и периферийных регионах Чехии, очевидно служит стимулом для поиска приложения труда за пределами этой страны, причем не только в государствах Западной Европы или США, но и в России.

Бытует мнение, причем не только в России, но и в самой Чехии, что чуть ли не все, кто перебрался в эту страну из бывших советских республик, особенно из Российской Федерации, — сплошь богачи и предприниматели. Даже организуются «исследования» для выяснения, сколько русских обосновалось на чешских курортах и какова у них недвижимость, см. об этом: (*Pipková, Salačová* 2009: 8–12; *Земанек* 2022–2: 64). Также и чешские ученые усматривают признаки процветания русских в Чехии, указывая на большое количество учрежденных ими коммерческих организаций (в сфере торговли, услуг, операций с недвижимостью) (*Vavrečková, Dobiášová* 2015: 68). Но действительность несколько иная. По официальной статистике, так называемые «лица со своим собственным источником дохода», исчисляются лишь десятками и несколькими сотнями человек: среди русского населения Чехии они составляют 0,9%, среди остальных выходцев из постсоветских государств — 0,2%. Имеется также категория бизнесменов, они в статистике проходят как «работодатели» — таковых среди русских в Чехии насчитывается менее сотни персон, а из прочих соотечественников переписью учтено менее трехсот человек (Tab. SLD-21SP005x/4). Основная же масса людей, прибывших в Чехию, работает по найму. Среди здешних русских, помимо детей, пенсионеров (тех, кто не работает), а также неработающих учащихся, студентов и домохозяек, находящихся в отпуске по уходу за малолетними детьми, все остальные в основном трудятся, зарабатывая на жизнь. Из них работают по найму, т. е. являются сотрудниками предприятий и организаций, 84%. Это такой же вариант занятости, что и у основного населения Чехии. Кроме них, еще 15,8% работающих русских приходится на самозанятых, они фигурируют в чешской статистике, как «лица, работающие за свой счет». По удельному весу этих самозанятых русские тоже практически не отличаются от общего показателя по стране (который составляет 15%). Примечательно, что другие выходцы из постсоветских государств даже более вовлечены в самозанятость: украинцы — на 18%, молдаване — 21%. А что касается так называемых работодателей, они составляют среди русских всего лишь 0,2%, в то время как среди основного населения (чехов) — 1,2%, среди выходцев из постсоветских государств (помимо русских) — 0,4%.

По направлениям экономической деятельности русские в Чехии существенно отличаются от других групп населения. Их очевидные предпочтения — занятость в сфере промышленного производства, научной и научно-технической деятельности, IT-индустрии, торговле, ремонте и техобслуживании автотранспорта. Этими видами труда предпочитает заниматься более половины работающих русских. Еще треть занята транспортными перевозками, работает в сфере медицины, социального обеспечения, образования, гостиничном бизнесе и общественном питании, в строительной индустрии, а также в области менеджмента и логистики. Менее десятой доли занято в финансовом секторе, либо занимается недвижимостью. Несколько процентов зарабатывает на жизнь в креативной индустрии, культурной, развлекательной и рекреационной сферах. В то же время сельское и лесное хозяйство привлекает менее одного процента русских. Также крайне мало желающих работать в жилищно-коммунальном хозяйстве, на электрических и газовых сетях, в теплоснабжении, водообеспечении. Подчеркнем, наиболее заметное отличие от других групп населения проявляется в значительном участии русских в научной и научно-производственной деятельности, а также в области развития и использования компьютерных технологий.

Таблица 7

Структура занятости русского населения Чехии по видам экономической деятельности, в %, перепись 2021 г.

	русские	другие выходцы из бывшего СССР	все население Чехии
Промышленность	14,9	32,8	24,5
IT-индустрии	14,3	3,3	4,0
Торговля, ремонт и техобслуживание автотранспорта	12,0	8,2	11,2
Научная и научно-техническая деятельность	11,2	3,5	5,3
Менеджмент	8,4	7,8	4,3
Транспорт и перевозки	5,8	6,4	6,1
Здравоохранение и социальное обеспечение	4,8	4,7	7,8
Гостиничное хозяйство, общественное питание	4,8	4,0	3,6
Образование	4,2	2,2	6,9
Строительство	4,2	16,5	6,9
Финансы	3,4	1,1	2,2
Недвижимость	3,3	0,6	0,7
Культурно-развлекательная и рекреационная деятельность	2,6	0,9	1,8
Госуправление, оборона	0,8	1,1	6,1
Сельское и лесное хозяйство	0,7	2,7	3,2
Деятельность домохозяйств	0,6	0,9	0,3
Добыча полезных ископаемых	0,4	0,5	0,6
Электро-, газо-, теплоснабжение	0,3	0,6	1,3
Водоснабжение	0,2	0,5	1,1
прочее	3,1	1,7	2,1

В свою очередь, для основного населения Чехии в качестве источника средств к существованию приоритетом является труд на промышленном производстве, в торговле, здравоохранении и строительстве. Кроме того, существенными источниками являются работа на транспорте, в сфере образования, а также деятельность в государственном управлении и обороне. Научная же и IT-деятельность занимает лишь третье место по значению. Культурной сферой занята гораздо меньшая часть населения в сравнении с русскими. То же касается сферы недвижимости и финансового сектора.

Другие выходцы из постсоветских государств сосредоточены на промышленных производствах, в строительстве и торговле. По уровню занятости в промышленной сфере и строительстве они в разы превосходят русских и существенно превосходят местное население. Иные виды деятельности — работа на транспорте, гостиничное дело, общепит и работа в здравоохранении — также весьма распространены в их среде. Однако участие в научных, научно-технических и компьютерных разработках в разы меньше, чем у русских по удельному весу занятых. Также они реже заняты в сфере образования, финансах, операциях с недвижимостью, менее вовлечены в культурную и досуговую деятельность. Гораздо чаще, чем русские, они заняты в сельскохозяйственном производстве.

Уровень образования, профессиональная квалификация и структура занятости русских дают возможность в целом успешно конкурировать за более оплачиваемые рабочие места. Хотя переписные сведения не содержат информации на сей счет, подтверждение можно найти в текущей статистике, например, о заработной плате сотрудников государственных, муниципальных и коммерческих организаций. Такие данные, конечно, не представлены по этнической принадлежности, но имеются сведения о зарплате работников по категориям гражданства. Согласно отчетности за 2024 г., при среднем уровне месячной оплаты труда в Чехии на уровне 49 тыс. чешских крон, работающие в этой стране граждане РФ ежемесячно получали в среднем 56 тыс. крон. При этом как в низкооплачиваемых, так и высокооплачиваемых группах населения они находились в составе лидеров по объему получаемых выплат (Cizinci 2025: tab. 3.14).

Среди русских имеются некоторые различия по направлениям занятости мужчин и женщин. Мужчины чаще трудятся в сфере компьютерных технологий и программирования, в большей мере заняты в промышленном производстве, на транспортных перевозках, в техобслуживании и строительстве. Женщины активнее вовлечены в научную деятельность, торговлю, администрирование, здравоохранение, образование, турбизнес, они более заметны в культурной сфере и финансовом секторе, а в коммерции по операциям с недвижимостью участвуют наравне с мужчинами.

В столичной Праге более половины русских занято в IT-индустрии, научных и технологических разработках, а также в сфере торговли, менеджмента, обслуживания автотранспорта. Пятая часть работает в промышленности, занимается транспортными перевозками и логистикой, гостиничным и ресторанным бизнесом, финансами. Во всех этих секторах не менее активно проявляет себя и местное население, поэтому в Праге наблюдается высокая конкуренция за рабочие места. Тем не менее, проживающие в чешской столице русские оказываются довольно успешными работниками. Они намного опережают другие группы населения по уровню участия в компьютерных разработках — в этой профессиональной нише из них занято 19%, тогда как из числа местных жителей аналогичным трудом охвачено 10%, а среди других приезжих из постсоветских государств — только 6%.

По уровню участия в IT-индустрии русские лидируют не только в Праге, но и во всей столичной агломерации, включая примыкающие районы Прага-Запад и Прага-Восток. Лидируют и почти во всех крупных и средних городах Чехии. Особенно русские выделяются долей занятых в компьютерной индустрии в таких городах как Брно (21%), Острава и даже в небольшом по населению г. Йиглава (адм. центр Высочинского края).

Также опережающее участие русских наблюдается в занятиях научными и научно-техническими разработками. Среди проживающих в Праге русских этими разработками занято 14%, а среди прочих столичных жителей — 12%, из числа других выходцев из постсоветских государств — 6%. Опережающее научное участие русских наблюдается и в районах, прилегающих к столице, а также в городах Ческе-Будеёвице (Южночешский университет), Либереце (исследования в области нанотехнологий), Оломоуце, Остраве, Злине и вообще буквально повсеместно. Лишь в городах Брно, Усти-над-Лабем и Карловых Варах сложился как бы паритет с местным населением, а в Пльзене уровень участия местных жителей остается несколько выше.

Уместно сказать о занятости русских в сфере образования. В основном это высшее образование, которое сближается с наукой и зачастую является ее продолжением. Напомним, среди русского населения Чехии наибольшее участие в сфере образования принимают женщины. Из них педагогической деятельностью занято более 6%. Среди мужчин педагогами являются менее 2%.

В разных регионах Чехии вузовская деятельность русских получила довольно широкое распространение, причем по многим техническим дисциплинам, а также в медицине, лингвистике, страноведении, включая обучение русскому языку, литературе, истории, культуре, политологии, экономике и прочему в русле т. н. Russian Studies. В Чехии изучение русского языка в качестве второго иностранного (наряду с английским) практиковалось на протяжении многих лет, причем в обычных школах его изучали десятки тысяч чешских школьников (*Гранатова, Барышникова* 2012: 123), для этого разрабатывались и совершенствовались учебники (*Розбодова* и др. 2019: 94–98). К 2019 г. русский язык осваивали учащиеся почти всех чешских гимназий, его также преподавали студентам университетов в Праге, Брно, Остраве, Оломоуце, Пльзене, Ческе-Будеёвице, Градце-Кралове (*Чеснокова, Чесноков* 2019: 215–217).

Результаты чешской переписи дают представление о ситуации на 2021 г., т. е. до введения Евросоюзом крайне жестких антироссийских санкций, направленных не только на прекращение экономических отношений с Россией, но и «отмену» (запрет) российской культуры в европейских странах. Но и в условиях «отмены» в чешских университетах продолжается, хотя и не без корректировки, изучение русского языка и дисциплин, связанных со знаниями о России. Чешские педагоги в своих публикациях сообщают, что русскому языку и на русском языке продолжают обучаться студенты из Беларуси, Казахстана, Узбекистана, Украины, причем не только с родным или «унаследованным» русским языком, но и другие (чехи), для кого это иностранный язык (*Пешкова, Джинджолия* 2025: 295).

Согласно указанной переписи, наибольший удельный вес педагогов в составе русских, порядка 6–10%, наблюдается в восточных регионах страны — в городах Оломоуц (13%, где расположен Университет Палацкого, один из старейших университетов Чехии), Острава (Технический университет), Брно (Масариков университет, один из крупнейших в стране), Злин (Университет Томаша Бати), Пардубице. Сход-

ная, немного меньшая доля педагогов в структуре занятых отмечается у русских в западной и центральной Чехии — в городах Градец-Кралове (12%), Усти-над-Лабем (Университет Яна Пуркине), Либерец, Хомутов, Ческе-Будеёвице, а также в соседнем со столицей районе Прага-Запад.

Необходимо упомянуть и о широко известной деятельности русских в Чехии на поприще медицины и здравоохранения. В этой сфере участие женщин в качестве медицинских работников особенно заметно — 7%; среди мужчин доля занятых не превышает 3%. Русские врачи и иной медицинский персонал задействованы на бальнеологических курортах и в городах западной Чехии, таких как Карловы Вары, Теплице, Хомутов, Пльзень, Градец-Кралове, Усти-над-Лабем, причем особенно там, где развиты коммерческие услуги т. н. лечебного туризма (салоны красоты, институты эстетической медицины, бьюти клиники, гастроцентры, курсы лечебной гимнастики и др.). Такого рода деятельность практикуют порядка 7–10% проживающих там русских. Аналогичная доля представлена и в медицинской сфере некоторых восточно-чешских городов — Остраве, Йиглаве, Пардубице. Вместе с тем, в крупнейших городах Праге и Брно получить работу по медицинскому профилю намного сложнее, поэтому в этих мегаполисах мера участия русских врачей и медсестер оказывается заметно ниже.

Что касается промышленного производства, уровень участия русских в этой сфере, хотя и традиционно высокий, но не самый значительный в сравнении с другими выходами из постсоветских государств. Массовая занятость русских в промышленности характерна для рынка рабочей силы городов Пльзень, Либерец, Пардубице, Злин, а также малых городов Хомутов и Йиглава. В каждом из них среди местных русских занято на промышленных объектах по 30–40% и более. Во многих других городах в промышленной сфере трудится около 20% проживающих там русских — в западной и центральной Чехии это города Усти-над-Лабем, Теплице, Градец-Кралове, Ческе-Будеёвице, а в восточной части — города Оломоуц и Острава. Однако в крупнейших агломерациях Праги и Брно, а также в курортном г. Карловы Вары участие русских в промышленном секторе остается на довольно низком уровне, порядка десятой доли и менее.

Законопослушность

Европейский миграционный кризис, которым западные СМИ регулярно пугают местного обывателя, сопряжен с ростом социальной нагрузки на страны приема и риском обострения криминогенной обстановки. Однако подобные проблемы не связаны с мигрантами из России. Уместно привести объективную статистику правонарушений из отчетности Минюста Чехии по сведениям прокуратур и судов. Для получения удельных показателей эти данные, в разбивке по гражданству правонарушителей, можно соотнести с численностью граждан из соответствующих стран, находящихся на территории Чехии. Сопоставление за 2024 г. показывает, что в расчете на каждую тысячу всех иностранных граждан в Чехии в судебном производстве состояло или было завершено 11 судебных дел (начатых следствий, выдвинутых обвинений, вынесенных приговоров). При этом в отношении граждан из постсоветских государств этот показатель был ниже — 8 судебных дел на каждую тысячу. Однако по конкретной гражданской принадлежности статистика фигурантов судебных дел заметно различается. Наибольшее удельное количество правонарушений зафиксировано в указанный период у граждан Грузии (94 с. д. в расчете на 1 тыс. проживающих в Чехии), Литвы

и Латвии (по 39 с. д.), Молдовы (47 с. д.) и Узбекистана (20 с. д.). В то же время минимальные показатели зафиксированы у граждан Украины (7 с. д.), Казахстана (7 с. д.), Беларуси (6 с. д.) и России (5 с. д.) (Cizinci 2025: tab. 5.1).

Законопослушность россиян проявляется и в сравнительно малом количестве административных нарушений, особенно, связанных с режимом пребывания в стране. В этом отношении примечательна статистика административных выдворений из Чехии. По данным Управления службы по делам иностранцев Чешской Республики, за более чем двадцатилетний период с 2012 г. по 2024 г. среди административно выдворенных из страны лиц, имеющих гражданство постсоветских государств, на граждан РФ пришлось менее 3%, в т. ч. за период с 2022 г. по 2024 г. — 2%. В то же время большинство выдворенных — граждане Украины, Молдовы, Узбекистана и Грузии (Cizinci 2025: tab. 7.5). Эксперты отмечали, что в 2000-е и 2010-е гг. граждане этих государств активно участвовали в нелегальной трудовой миграции в Чехию. Особенно указывали на проблему трудовых мигрантов из Украины, посещавших Чехию сезонно в целях нелегального заработка (Четверикова 2015: 54).

Студенческий фактор

Вузовская учеба в Чехии является мощным средством привлечения молодых иностранцев как в саму страну, так и страны Евросоюза. Можно сказать, Чехия этим зарабатывает на европейском рынке труда. Она тратит на привлечение и обучение студентов значительные собственные бюджетные средства, но и получает соответствующую поддержку от ЕС. По сути, за последние десятилетия Чехия стала для европейской экономики поставщиком высококвалифицированных кадров. В стране действует большое количество университетов, многие имеют вековые традиции, но есть вузы совершенно новые. Большинство вузов находится на государственном обеспечении, и поэтому обучение в них бесплатное даже для иностранцев. Единственное условие — нужно обучаться на чешском языке, а при желании проходить обучение на другом языке (как правило, английском) нужно платить. Для лучших студентов из числа иностранных граждан предусмотрена немалая стипендия. Только по определенным специальностям, таким как биология, информационные технологии, банковское дело, конкурс на поступление в вузы высокий. Но на многие технические специальности конкурс низкий, а в некоторые вузы поступление осуществляется вообще без экзаменов. Даже крупнейшие университеты объявляли о приеме без вступительных экзаменов, например, физико-математический факультет Карлова Университета в Праге. То же при поступлении на педагогические и языковые направления. В подобных случаях наряду с документами о получении школьного образования требуется лишь сертификат о знании чешского языка. Русскоязычные абитуриенты обычно достигают нужного уровня владения чешским языком за год или быстрее — для этого предусмотрены подготовительные курсы. Соответствующие услуги обычно требуют оплаты, в ряде случаев осуществляются онлайн, но их стоимость для многих абитуриентов оказывается доступной и не препятствует поступлению в чешский вуз.

В период учебы у иностранных студентов при хорошей учебе имеется возможность обучаться по обмену в других европейских странах и в США. До введения Евросоюзом жестких антироссийских санкций большое количество российских вузов обменивалось студентами с чешскими вузами, действовали специальные

партнерские программы, проводились стажировки, можно было получить двойной диплом о высшем образовании.

Существенным средством привлечения студентов в Чехию являются возможности трудоустройства. В отличие от ряда других европейских государств, в Чехии студенты имеют право работать наряду с учебой, а иностранным студентам разрешено работать по студенческой визе. Кроме того, студент имеет право не платить подоходный налог. По завершении вузовского обучения выпускники получают документы об образовании, которые действуют на всей территории Евросоюза, причем во многих странах этих документов достаточно при устройстве на работу, и не требуется подтверждать свою квалификацию.

Хотя в самой Чехии действует принцип приоритетности трудоустройства собственных граждан, иностранец, получивший диплом чешского университета, на 9 месяцев приравнивается к чешским гражданам и трудоустраивается с ними на равных. Более того, местные и зарубежные компании с большей охотой принимают на работу выпускников-иностранцев, поскольку считается, что у таких специалистов имеются знания иностранных языков, навыки межкультурной коммуникации и высокая мотивация на исполнение обязанностей.

В результате внедрения чешской образовательной политики количество студентов из постсоветских государств в вузах этой страны непрерывно росло в течение десятилетий. В 2015 г. обучение проходило свыше 10 тыс. чел., а по прошествии пяти лет количество увеличилось в 1,5 раза. Рост продолжился даже в годы пандемии ковида. В 2021 г. студентов уже насчитывалось 17 тыс. Из них наибольшую долю составляли студенты из России — 47%. На студентов с гражданством Украины приходилось 26%, Казахстана — 15%, Беларуси — 6%, Азербайджана, Киргизии — по 2%, Узбекистана и Грузии — примерно по 1% (Cizinci 2025: tab. 4.15). В разных вузах Чехии в целях привлечения русскоязычных студентов открывались бакалаврские и магистерские программы на русском языке.

На протяжении двух десятилетий активного притока студентов именно российские студенты были самыми многочисленными. В 2015 г. их насчитывалось в Чехии 5,7 тыс. чел. и доля превышала половину всего потока из постсоветских государств. В последующие годы, хотя возрастали потоки студентов из других стран, особенно из Украины Казахстана, отчасти из Беларуси, Азербайджана и Киргизии, доля российских студентов оставалась на уровне чуть менее половины. В 2021 г. численность российских студентов достигла в Чехии максимальной величины 8,1 тыс. (Cizinci 2025: tab. 4.15). Из них многие имели настрой на получение длительного обучения. В то время три четверти обучалось на уровне бакалавриата, но только несколько процентов собиралось ограничиться этой ступенью, тогда как большинство намеревалось продолжить учебу в магистратуре (Zpráva o situaci 2022: 261).

Однако затем количество российских студентов в вузах Чехии стало сокращаться. В 2022 г. уменьшилось до 7,6 тыс., в 2023 г. — до 6,2 тыс., в 2024 г. в Чехии осталось 5 тыс. российских студентов и теперь их доля составила 28%. Причина разительной перемены очевидна, связана с резким ужесточением антироссийских санкций европейских государств и откровенно недружественной политикой Чехии в отношении России (поводом стало несогласие с проведением российской специальной военной операции на Украине по защите населения Донбасса и Новороссии). С 2023 г. началось и сокращение количества студентов из Беларуси: если годом ранее

в Чехии обучалось более 1 тыс. белорусских студентов, то теперь стало 0,9 тыс., в 2024 г. — 0,8 тыс. В то же время из других постсоветских государств число студентов продолжало увеличиваться. Особенно много было принято студентов с гражданством Украины. В 2021 г. их насчитывалось 4,4 тыс. чел., в 2022 г. — уже 6,2 тыс., в 2023 г. — 6,8 тыс., в 2024 г. — 7,4 тыс. С 2023 г. число студентов с украинским гражданством стало наибольшим среди выходцев из постсоветских государств, составив 37%, затем в 2024 г. их доля достигла 42%. Увеличивалось и количество студентов из Казахстана с 2,6 тыс. в 2021 г. до 3,2 тыс. в 2024 г., при этом их удельный вес достиг 18% (Cizinci 2025: tab. 4.15). Часть российских студентов чешских вузов, не доучившись, вернулась в Россию.

Следует признать, что вузовский фактор привлечения интеллектуальной рабочей силы функционирует в Чехии довольно успешно. Однако переоценивать чешское высшее образование не следует. Россия заметно опережает Чехию по абсолютному количеству вузовских студентов, как и по их удельному весу в расчете на душу населения (Российский статистический 2018: 96). Вместе с тем, Россия затрачивает на вузовское образование меньшую долю своего бюджета (Россия и страны 2021: 91), и это создает конкурентные преимущества со стороны таких стран, как Чехия. В плане обустройства инфраструктуры образования России есть куда стремиться.

* * *

До введения Евросоюзом радикальных антироссийских санкций, направленных на ограничение и прекращение контактов с Россией, немалая часть россиян в Чехии работала в компаниях, ориентированных именно на российский рынок (*Vavrečková, Dobiášová* 2015: 68). Чешские социологи выявляли устойчивую заинтересованность у проживающих там россиян к контактам с соотечественниками, намерение заниматься совместной профессиональной деятельностью, участвовать в общественных организациях, посещать русскоязычные культурные мероприятия. Россияне и выходцы из других постсоветских государств остаются в Чехии наиболее активными пользователями русскоязычных сайтов и соответствующих информационных ресурсов. Согласно социологическим наблюдениям, россияне в повседневной жизни в Чехии склонны поддерживать взаимное общение, посещают «русские» магазины, кафе, рестораны (в одной только Праге имеются десятки «русских» школ, курсов, магазинов, клиник, служб авторемонта, услуг по уходу за детьми, парикмахерских, салонов красоты и т. д.). Исследователи также обращают внимание, что многие респонденты-россияне стремятся поддерживать контакты с родственниками и друзьями в России, совершать туда поездки, участвовать через российское посольство в проводимых на родине выборах (*Vavrečková, Dobiášová* 2015: 70).

На нынешнем этапе российские граждане сталкиваются в Чехии с многими ограничениями, с Россией теперь прекращено прямое авиасообщение, с 2022 г. остановлено действие соглашения об упрощении выдачи виз, на россиян наложены банковские ограничения (на открытие счетов и др.), наложен запрет на ведение бизнеса с российскими компаниями, введены ограничения и запреты на импорт российских товаров и экспорт в Россию (*Земанек* 2022–2: 64; *Земанек* 2025: 84, 86; *Свиридова* 2025: 44). Ограничения возникли не вдруг, они имелись и в прежние годы, особенно после вхождения Крыма в состав Российской Федерации, хотя в то время масштабы

рестрикций были меньшими (Свиридова 2022: 243). Русофобия тоже «начиналась» в Чехии намного раньше. Еще в 2000-е гг. распространялись антирусские плакаты и публикации, целенаправленной была негативная официальная риторика. Как результат, уже в те годы среди местных жителей циркулировали антирусские настроения, и это зафиксировано социологическими исследованиями; тогда уже происходили различные инциденты (вандализм в отношении памятников советским воинам-освободителям и проч.) (Щербакова 2016: 160; Форет 2016: 5, 6; Ильин 2020: 131–136; Карел 2022: 20; Трофимов 2023: 36; Трухачёв 2025: 23; Китаева 2025: 56). Однако накануне и после начала российской специальной военной операции на Украине русофобия обрела черты откровенной враждебности (Ведерников 2021: 20; Свиридова 2024: 34, 41, 43). В 2022 г. чешские исследователи указывали на частые провокации, направленные на российских граждан, сообщали о повреждении их собственности, акциях вандализма, словесных нападениях в общественных местах (магазинах, медучреждениях, гостиницах, ресторанах, на улицах), не говоря уже о массовых инсинуациях в виртуальном пространстве социальных сетей. Нападки происходили и в учебных заведениях, причем как в школах, так и университетах (Земанек 2022–1: 50, 51; Filipec, Przetaková 2026: 173). Искусственные барьеры стали воздвигаться для прекращения контактов в сфере науки и образования, осуществления культурных мероприятий и спортивных соревнований. Если прежде в Чехии регулярно проводились олимпиады по русскому языку, в которых участвовали чешские школьники, то теперь подобные мероприятия реализовывать весьма затруднительно или невозможно. Впрочем, пока продолжают действовать Русский дом в Праге, Чешская ассоциация русистов, Чешско-русское общество и ряд других общественных организаций.

Непродолжительный по историческим меркам этап формирования нынешней русской и русскоязычной диаспоры в Чехии является весьма поучительным. В этой стране обосновалось не такое уж большое количество россиян, но и десятки тысяч уехавших имеют для России немалое значение. Скрупулезная чешская статистика определенно показывает, что все эти люди, убывавшие в послесоветские годы на работу, учебу и проживание в такую европейскую страну, как Чехия, — это по большей части молодое и среднее поколение, многие из них увезли с собой семьи, детей. Если не все, то многие обладают высококачественной образовательной и профессиональной подготовкой, освоили иностранные языки, имеют специальность и квалификацию, крайне востребованную в российских регионах, в том числе в мегаполисах и столице. Вместе с тем, изучение материалов чешской статистики убеждает, что, проживая в той европейской стране, десятки тысяч людей, уехавших из России, не утратили с ней связь, сохраняют российское гражданство. Даже в условиях возрастающего риска политических провокаций в Чехии, а в последние годы и неприкрытой русофобии, эти люди в большинстве не боятся заявить о личной приверженности родному русскому языку и культуре. Современную российскую диаспору в Чехии можно называть собирателем российской и русской идентичности и среди тех, кто переезжает в эту страну из других постсоветских государств.

Очевидно, вне зависимости от преград — межгосударственных, экономических и прочих — русские, российские и русскоязычные жители Чехии были и остаются близкими России соотечественниками. Для Российской Федерации демографические и гуманитарные утраты населения, уехавшего в послесоветские годы за ее рубежи, служат уроком и вместе с тем ориентиром в осознании того, насколько ва-

жен человеческий потенциал. В современной России развитие экономики, культуры, социальной среды и общественной жизни уже не мыслится без целенаправленного улучшения средств образования и системы социальных лифтов, и это стимулирует зарубежных соотечественников к сотрудничеству со своей родиной. В прежние годы сотрудничество выражалось в стремлении «иметь бизнес» с российскими компаниями. Ныне же, как представляется, международный миграционный обмен России будет все более преобразовываться в движение двустороннее и взаимовыгодное.

Что касается Чехии, бесстрастные цифры ее государственных отчетов свидетельствуют: русские, если и «идут» в эту страну, то в очень умеренном количестве. В течение постсоветских десятилетий «приход» русских не становился для чешского общества источником социальных рисков, не таил угроз и криминального напряжения, не было и намека на культурную агрессию или признаки миграционного кризиса. Сама чешская статистика убедительно доказывает, что цели «прихода» русских были исключительно мирными и созидательными.

Источники и материалы

- Закон 273/2001 — Закон Чешской Республики № 273/2001 от 10.07.2001 «О правах лиц, принадлежащих к национальным меньшинствам».
- Российский статистический 2018 — Российский статистический ежегодник. 2018. М.: Росстат, 2018. 694 с.
- Россия и страны 2021 — Россия и страны — члены Европейского союза. Статистический сборник 2021. М.: Росстат, 2021. 267 с.
- Сведения о международной 2023 — Сведения о международной миграции // Росстат: [электронный ресурс]. https://rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Mejdunar_migr_1997-2023.xlsx
- Численность и миграция 2024 — Численность и миграция населения в 2023 г. // Статистический бюллетень. М.: Росстат, 2024. Таб. 2.5. Международная миграция.
- Cizinci v České 2025 — Cizinci v České republice 2025. Foreigners in the Czech Republic 2025. Praha / Prague: Czech Statistical Office, 2025.
- Cizinci v České 2024 — Cizinci v České Republice podle výsledků sčítání lidu 2021. Sčítání lidu, domů a bytů. Odbor statistiky obyvatelstva [Иностранцы в Чешской Республике по результатам переписи населения 2021 года. Перепись населения и жилищного фонда. Департамент статистики населения]. Praha: Český statistický úřad, 2024.
- Number of Foreigners 2026 — Number of Foreigners, Demographic Events // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://csu.gov.cz>
- Obyv. 1 — Obyvatelstvo podle místa bydliště v době narození podle výsledků sčítání lidu. Sčítání lidu domů a bytů 2021 [Численность населения по месту жительства на момент рождения по результатам переписи населения 2021 г]. Praha: Český statistický úřad: [электронный ресурс]. 2024.
- Obyv. 2 — Obyvatelstvo, domy, byty a domácnosti podle výsledků sčítání lidu — 2021 [Население, дома, квартиры и домохозяйства по результатам переписи населения — 2021 год]. Praha: Český statistický úřad: [электронный ресурс]. 2025
- Obyv. 3 — Obyvatelstvo podle národnosti a krajů v roce 2021 (včetně dvou národností) [Население по национальностям и регионам в 2021 году (включая две национальности)] // Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/narodnost>
- Obyv. 4 — Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2011 [Население по возрасту, гражданству и полу, 2011] // Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. <https://vdb.czso.cz>
- Population by Ethnicity 1980–2021 — / Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://data.statistika.cz>
- Scitani lidu 2021 — Scitani lidu, domu a bytu 2021. Pramenné dílo [Перепись населения и жилищного фонда. Работа с источниками]. Praha: Cesky statisticky úřad: [электронный ресурс]. 2024.

- Tab. 2.1 — Tab. 2.1. Population by Citizenship and Sex Between 1991–2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 614e — Tab. 614e. Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2011 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по возрасту, гражданству и полу 2011 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. 8.2 — Tab. 8.2. Population by Selected Ethnicity and Region 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 9.2 — Tab. 9.2. Population by Selected Mother Tongue and Region 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 9.3 — Tab. 9.3. Population by Selected Mother Tongue and Combinations of Mother Tongues 2021 // Czech Statistical Office: [электронный ресурс]. <https://scitani.gov.cz/ethnicity>
- Tab. 152 — Tab. 152. Obyvatelstvo podle národnosti, pohlaví a podle věku 2011 / Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по национальности, полу и возрасту 2011 / База данных, Чешское статистическое управление] <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21010-KR/2 — Tab. SLD21010-KR/2. Obyvatelstvo podle vybraného mateřského jazyka, pohlaví a krajů 2021 / Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по отдельным родным языкам, полу и регионам. 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21051-CR/2 — Tab. SLD21051-CR/2. Obyvatelstvo podle věku, státního občanství a pohlaví 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Численность населения по гражданству, возрастным группам и полу 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21SP004x/4 — Tab. SLD21SP004x/4. Obyvatelstvo podle národnosti a podle mateřského jazyka a pohlaví 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по национальности, родному языку и полу / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Tab. SLD21SP005x/4 — Tab. SLD21SP005x/4. Obyvatelstvo podle národnosti a podle nejvyššího dosaženého vzdělání, ekonomické aktivity, postavení v zaměstnání a odvětví ekonomické činnosti 2021 // Databáze ČSU: [электронный ресурс]. [Население по национальности, уровню образования, экономической активности, занятости и секторам экономики 2021 / База данных, Чешское статистическое управление]. <https://vdb.czso.cz>
- Zpráva o situaci 2022 — Zpráva o situaci v oblasti migrace a integrace cizinců na území České republiky v roce 2021. Parlament České republiky. Poslanecká sněmovna. 9. volební období [Доклад о ситуации в сфере миграции и интеграции иностранцев в Чешской Республике в 2021 г. Парламент Чешской Республики. Палата депутатов. 9-й избирательный созыв]. Praha, 2022.

Научная литература

- Ведерников М. В. Внешние и внутренние вызовы для Чехии // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2021. № 6. С. 15–23. <https://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran620211523>
- Гранатова Я., Барышникова Е. Н. История, современная ситуация и перспективы преподавания русского языка в Чехии // Русистика. 2012. № 3. С. 121–124.
- Гулина О., Позняк А. Между Европой и Россией: география миграционных потоков из Украины после 2014 г. // ЖИСП (Журнал исследований социальной политики). 2018. № 4. С. 561–576.
- Земанек Л. Русофобия и трансформация чешской либеральной демократии в связи с украинским кризисом // Перспективы. 2022. № 1 (28). С. 46–60. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-1-46-60>
- Земанек Л. Чехия и украинский кризис: экономические и внешнеполитические аспекты // Перспективы. 2022. № 2 (29). С. 62–82. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-2-62-82>
- Земанек Л. Чешская либеральная демократия в упадке // Перспективы. 2025. № 2 (41). С. 83–94. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-2-83-94>

- Ильин А. Н. Русофобия в Чехии // Свободная мысль. 2020. № 4 (1682). С. 125–138.
- Карел С. Чешско-российские отношения сквозь призму концепта мягкой силы // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2022. № 1 (13). С. 21–34.
- Китаева Т. С. Тенденции развития политики памяти в странах Центральной Европы (на примере Чехии и Словакии) // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2025. № 1–2. С. 41–61. <https://doi.org/10.24412/2686-9756-2025-1-2-41-61>
- Население России: демографические итоги 2013 года // Демографическое обозрение. Т. 1. № 3. 2014. С. 5–32. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i3.1808>
- Пешикова М., Джинджолия Г. Новейшие методики преподавания русского языка и литературы в Западночешском университете в городе Пльзене // Русский язык и литература в современном мире. 2025. № 1. С. 293–303.
- Розбуйдова Л., Конечны Я., Маркова Е. М. Школьные учебники русского языка в Чехии сегодня: плюсы и минусы // Русистика. 2019. № 1. С. 90–102. <https://doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-1-90-102>
- Свиридова М. В. Товарная торговля России с Чехией и Словакией в 2012–2021 годах // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. 2022. № 6. С. 238–251. <https://doi.org/10.31249/kgf/2022.06.12>
- Свиридова М. В. Торговое взаимодействие Чехии и Словакии с Россией — изменения с 2022 года // ЭТАП: Экономическая Теория, Анализ, Практика. 2025. № 4. С. 27–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2025-4-27-53>
- Свиридова М. В. Экономические отношения Чехии и Словакии с Россией в 2022–2023 годах // ЭТАП: Экономическая Теория, Анализ, Практика. 2024. № 6. С. 34–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2024-6-34-53>
- Трофимов П. А. Внешняя политика Чехии в отношении стран Восточной Европы в 1993–2021 гг.: общее и частное // ВЕЦЖ (Вишеградская Европа. Центральноевропейский журнал). 2023. № 3 (19). С. 35–53.
- Трухачёв В. В. Парламентские выборы 2025 г. в Чехии: исправление антироссийской аномалии // Перспективы. 2025. № 4 (43). С. 23–40. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-4-23-40>
- Форет И. В. Россия как универсальный «Другой» (динамика российских образов в чешских СМИ в 2015 году) // APRIORI. Серия: Гуманитарные науки. 2016. № 2. С. 1–10.
- Чеснокова П., Чесноков И. И. Русский язык в современной Чехии (фрагмент социолингвистического исследования) // Известия ВГПУ. 2019. № 10 (143). С. 214–218.
- Четверикова А. С. Иммиграция в Чехию: притягательность растёт // Современная Европа. 2015. № 3 (63). С. 49–57. <https://doi.org/10.13211/soveurope32154957>
- Четверикова А. С. Чехия как внешнеэкономический партнёр России. М.: ИМЭМО РАН, 2019. 130 с. <https://doi.org/10.20542/978-5-9535-0553-6>
- Щербакова Ю. А. Чехи и словаки: отношения в конце XX — начале XXI в. // Восточная Европа: Межгосударственные и этносоциальные отношения в XXI в. / отв. ред. Игрицкий Ю. И., Шаншиева Л. Н. М.: ИНИОН РАН, 2016. С. 150–166.
- Drbohlav D. Migration Trends in Selected EU Applicant Countries. V. II — The Czech Republic. Vienna: International Organization for Migration (IOM), 2004. 146 p.
- Filipec O., Przetaková N. Navigating Highly Skilled Migration in Czechia: Soft Landing or Chilly Reception? // Český lid. 2026. No 113 (2). P. 153–182. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.2.02>
- Ignatyeva E. Symbolic and Social Boundaries of the Integration of Russian Immigrants in Czechia // AUC Geographica. 2020. No 55 (2). P. 1–12. <https://doi.org/10.14712/23361980.2020.1>
- Jirka L. Extended Kinship and Mobility: The Influence of Non-Nuclear Family Ties on the Migration of Young Ukrainians // Český lid. 2025. No 112. P. 233–251. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.2.04>
- Klvaňová R. ‘The Russians Are Back’: Symbolic Boundaries and Cultural Trauma in Immigration from the Former Soviet Union to the Czech Republic // Ethnicities. 2018. 19 (1). P. 136–155. <https://doi.org/10.1177/1468796817752740>

- Pipková K., Salačová K. Ruská národnostní menšina v Čechách // Hospodářská a kulturní studia PEF ČZU v Praze, 2009. http://www.hks.re/wiki/rusove_v_cechach
- Vavrečková J., Dobiášová K. Začlenění ruské komunity do většinové společnosti (Incorporation of Russian community into majority society) // Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd. Praha: VÚPSV, 2015. 80 p.

References

- Chesnokova, P., and I. I. Chesnokov. 2019. Russkii yazyk v sovremennoi Chekhii (fragment sotsiolingvisticheskogo issledovaniia) [Russian Language in Modern Czechia (The Fragment of Sociolinguistic Research)]. *Izvestiia VGPU* 10(143): 214–218.
- Chetverikova, A. S. 2015. Immigratsiia v Chekhii: pritagatel'nost' rastet [[Immigration to the Czech Republic: Growing Attractiveness]. *Sovremennaiia Evropa* 3(63): 49–57. <https://doi.org/10.13211/soveurope32154957>
- Chetverikova, A. S. 2019. *Chekhii kak vneshneekonomicheskii partner Rossii* [The Czech Republic as a Foreign Economic Partner of Russia]. Moscow: IMEMO. 130 p. <https://doi.org/10.20542/978-5-9535-0553-6>
- Drbohlav, D. 2004. *Migration Trends in Selected EU Applicant Countries*. Vol. II — *The Czech Republic*. Vienna: International Organization for Migration (IOM). 146 p.
- Filipec, O., and N. Przetaková. 2026. Navigating Highly Skilled Migration in Czechia: Soft Landing or Chilly Reception? *Český lid* 113(2): 153–182. <https://doi.org/10.21104/CL.2026.2.02>
- Foret, I. V. 2016. Rossiia kak universal'nyi «Drugoi» (dinamika rossiiskikh obrazov v cheshskikh SMI v 2015 godu) [Russia as Universal «Other» (Dynamics of Russian Images in Czech Media in the 2015)]. *APRIORI. Serii: Gumanitarnye nauki* 2: 1–10.
- Granatova, Ya., and E. N. Baryshnikova. 2012. Istoriia, sovremennaiia situatsiia i perspektivy prepodavaniia russkogo iazyka v Chekhii [Teaching Russian in Czech Republic: History, Modern State and Perspectives]. *Rusistika* 3: 121–124.
- Gulina, O., and A. Pozniak. 2018. Mezhdú Evropoi i Rossiei: geografiia migratsionnykh potokov iz Ukrainy posle 2014 g. [Ukrainian Migration to Russia and Europe: New Trends and its Consequences]. *Zhurnal issledovanií sotsial'noi politiki* 4: 561–576.
- Ignatyeva, E. 2020. Symbolic and Social Boundaries of the Integration of Russian Immigrants in Czechia. *AUC Geographica* 55(2): 1–12. <https://doi.org/10.14712/23361980.2020.1>
- Iliin, A. N. 2020. Rusofobia v Chekhii [Russophobia in the Czech Republic]. *Svobodnaia mysl'* 4 (1682): 125–138.
- Jirka, L. 2025. Extended Kinship and Mobility: The Influence of Non-Nuclear Family Ties on the Migration of Young Ukrainians. *Český lid* 112: 233–251. <https://doi.org/10.21104/CL.2025.2.04>
- Institut demografii NIU VShE. 2014. Naselenie Rossii: demograficheskie itogi 2013 goda [Population of Russia: Demographic Results 2013. A Brief Report]. *Demograficheskoe obozrenie* 1(3): 5–32. <https://doi.org/10.17323/demreview.v1i3.1808>
- Karel, S. 2022. Cheshsko-rossiiskie otnosheniia skvoz' prizmu kontsepta miagkoi sily [Czech-Russian Relations through the Prism of the Soft Power Concept]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 1(13): 21–34.
- Kitaieva, T. S. 2025. Tendentsii razvitiia politiki pamiati v stranakh Tsentral'noi Evropy (na primere Chekhii i Slovakii) [Trends in the Development of Memory Politics in Central European Countries (on the Example of Czechia and Slovakia)]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 1–2: 41–61. <https://doi.org/10.24412/2686-9756-2025-1-2-41-61>
- Klvaňová, R. 2018. 'The Russians Are Back': Symbolic Boundaries and Cultural Trauma in Immigration from the Former Soviet Union to the Czech Republic. *Ethnicities* 19(1): 136–155. <https://doi.org/10.1177/1468796817752740>
- Peshkova M., and G. Gingolija. 2025. Noveishie metodiki prepodavaniia russkogo iazyka i literatury v Zapadnocheshskom universitete v gorode Pl'zene [Modern Teaching Methodologies

- for Russian Language and Literature at the University of West Bohemia in Pilsen]. *Russkii yazyk i literatura v sovremennom mire* 1: 293–303.
- Pipková, K., and K. Salačová. 2009. Ruská národnostní menšina v Čechách [Russian National Minority in Bohemia]. *Hospodářská a kulturní studia PEF ČZU v Praze*. http://www.hks.re/wiki/rusove_v_cekach
- Rozboudova, L., J. Konecny, and E. M. Markova. 2019. Shkol'nye učebniki ruskogo yazyka v Chekhii segodnia: pliusy i minusy [Modern Russian Textbooks for Schools in Czech Republic: Advantages and Disadvantages]. *Rusistika* 1: 90–102. <https://doi.org/10.22363/2618-8163-2019-17-1-90-102>
- Shcherbakova, Yu. A. (2016). Chekhi i slovaki: otnosheniia v kontse XX — nachale XXI v. [Czechs and Slovaks: Relations in the Late 20th — Early 21st Century]. In *Vostochnaia Evropa: Mezghosudarstvennye i etnosotsial'nye otnosheniia v XXI v.* [Eastern Europe: Interstate and Ethnosocial Relations in the 21st Century], ed. by Yu. I. Igritskii and L. N. Shanshieva. Moscow: INION RAN. 150–166.
- Sviridova, M. V. 2022. Tovarnaia trgovlia Rossii s Chekhiei i Slovakiei v 2012–2021 godakh [Commodity Trade of Russia with the Czech Republic and Slovakia in 2012–2021]. *Kontury global'nykh transformatsii: politika, ekonomika, pravo* 6: 238–251. <https://doi.org/10.31249/kgt/2022.06.12>
- Sviridova, M. V. 2024. Ekonomicheskie otnosheniia Chekhii i Slovakii s Rossiei v 2022–2023 godakh [Economic Relations of the Czech Republic and Slovakia with Russia in 2022–2023]. *ETAP: Ekonomicheskaiia Teoriia, Analiz, Praktika* 6: 34–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2024-6-34-53>
- Sviridova, M. V. 2025. Torgovoe vzaimodeistvie Chekhii i Slovakii s Rossiei — izmeneniia s 2022 goda [Trade Relations Between the Czech Republic, Slovakia, and Russia: Changes Since 2022]. *ETAP: Ekonomicheskaiia Teoriia, Analiz, Praktika* 4: 27–53. <https://doi.org/10.24412/2071-6435-2025-4-27-53>
- Trofimov, P. A. 2023. Vneshniaia politika Chekhii v otnoshenii stran Vostochnoi Evropy v 1993–2021 gg.: obshchee i chastnoe [Czech Foreign Policy Towards Eastern European Countries in 1993–2021: General Trends and Specificities]. *Visegradskaia Evropa. Tsentral'noevropeiskii zhurnal* 3(19): 35–53.
- Trukhachev, V. V. 2025. Parlamentskie vybory 2025 g. v Chekhii: ispravlenie antirossiiskoi anomalii [The 2025 Czech Parliamentary Elections: Rectifying the Anti-Russian Anomaly]. *Perspektivi* 4(43): 23–40. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-4-23-40>
- Vavrečková J., and K. Dobiášová. 2015. *Začlenění ruské komunity do většinové společnosti* [Incorporation of Russian Community into Majority Society]. Praha: VÚPSV (Výzkumný ústav práce a sociálních věcí, v.v.i., Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd). 80 p.
- Vedernikov, M. V. 2021. Vneshnie i vnutrennie vyzovy dlia Chekhii [External and Domestic Challenges for Czech Republic]. *Nauchno-analiticheskij vestnik Instituta Evropy RAN* 6: 15–23. <https://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran620211523>
- Zemanek, L. 2022a. Rusofobia i transformatsiia cheshskoi liberal'noi demokratii v sviazi s ukrainskim krizisom [Russophobia and the Transformation of Czech Liberal Democracy in the Context of the Ukrainian Crisis]. *Perspektivi* 1(28): 46–60. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-1-46-60>
- Zemanek, L. 2022b. Chekhiia i ukrainskii krizis: ekonomicheskie i vneshnepoliticheskie aspekty [Czechia and the Ukrainian Crisis: Economic and Foreign Policy Aspects]. *Perspektivi* 2(29): 62–82. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2022-2-62-82>
- Zemanek, L. 2025. Cheshskaia liberal'naia demokratsiia v upadke [The Decline of Czech Liberal Democracy]. *Perspektivi* 2(41): 83–94. <https://doi.org/10.32726/2411-3417-2025-2-83-94>

ТРАДИЦИИ И ВЕРОВАНИЯ

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/263-274

Научная статья

© Е. С. Бастрикина

ВЛИЯНИЕ ЭПИДЕМИЙ И ПАНДЕМИЙ НА ВИЗУАЛЬНУЮ КУЛЬТУРУ ХРИСТИАНСТВА: ОБРАЗЫ СВ. ХРИСТОФОРА И ЧЕТЫРНАДЦАТИ СВЯТЫХ ПОМОЩНИКОВ

В статье исследуется влияние эпидемий и пандемий, в особенности пандемии бубонной чумы («Черной смерти») XIV века, на визуальную культуру западного христианства. На примере двух взаимосвязанных культов — святого Христофора и группы Четырнадцати святых помощников — автор показывает, как угрозы здоровью и жизни трансформировали религиозное сознание и его материальное воплощение. Анализ эволюции образа св. Христофора демонстрирует закрепление за ним новых функций: от защиты от внезапной смерти до покровительства путешественникам и защиты от чумы. Рост популярности святого привел к появлению монументальных фресок на фасадах церквей вдоль паломнических путей, особенно в Альпах, чтобы каждый путник мог увидеть его ежедневно и обрести спасение. На примере Четырнадцати святых помощников прослеживается формирование нового группового культа как прямого ответа на запрос о защите от болезней. Возникнув в Германии, это объединение святых мучеников получило широкое распространение именно в эпоху чумы, а позднее было усилено появлением крупного паломнического центра Фирценхайлиген. Таким образом, оба примера иллюстрируют, как демографические катастрофы стимулировали развитие новых форм почитания, иконографии и сакральной географии.

Ключевые слова: эпидемии и пандемии, визуальная культура христианства, средневековая Европа, святой Христофор, культ святых, Четырнадцать святых помощников

Ссылка при цитировании: Бастрикина Е. С. Влияние эпидемий и пандемий на визуальную культуру христианства: образы св. Христофора и Четырнадцати святых помощников // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 263–274.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/263-274

Original article

© Elizaveta Bastrikina

THE IMPACT OF EPIDEMICS AND PANDEMICS ON THE CHRISTIAN VISUAL CULTURE: ST. CHRISTOPHER AND THE FOURTEEN HOLY HELPERS

This article examines the impact of epidemics and pandemics, particularly the bubonic plague (“Black Death”) pandemic of the 14th century, on the visual culture of Western Christianity. Using the example of two interrelated cults — St. Christopher and the group of Fourteen Holy Helpers — the author demonstrates how threats to health and life transformed religious consciousness and its material embodiment. An analysis of the evolution of the image of St. Christopher demonstrates the acquisition of new functions: from the protection from sudden death to patronage of travelers and protection from the plague. The saint’s growing popularity led to the creation of monumental frescoes on church facades along pilgrimage routes, especially in the Alps, so that every traveler could see him daily and find salvation. The example of the Fourteen Holy Helpers illustrates the formation of a new group cult as a direct response to the demand for protection from disease. Originating in Germany, this association of holy martyrs became widespread during the Black Death and was later strengthened by the emergence of a major pilgrimage center Vierzeh-nheiligen. Thus, both examples illustrate how demographic catastrophes stimulated the development of new forms of veneration, iconography, and sacred geography.

Keywords: *epidemics and pandemics, Christian visual culture, medieval Europe, Saint Christopher, cult of saints, Fourteen Holy Helpers*

Author Info: Bastrikina, Elizaveta S. — Intern Researcher and Ph.D. student of the Center for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: bastrikinaelizavetawork@gmail.com

For citation: Bastrikina, E. S. 2026. The Impact of Epidemics and Pandemics on the Christian Visual Culture: St. Christopher and the Fourteen Holy Helpers. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 263–274.

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

Эпидемии, пандемии и вспышки болезней в течение всей человеческой истории оказывали большое влияние на общество, напрямую отражаясь как в исторических источниках, так и в культуре человеческого общества в целом. Сосредоточиваясь на визуальных его проявлениях на религиозную культуру, можно выделить два основных типа источников: вербальные и визуальные. Визуальные представляют из себя фрагменты храмовой декорации, алтарные композиции, картины, скульптуру

и мелкую пластику, также предметы декоративно-прикладного искусства и книжные миниатюры богословских текстов. К вербальным источникам относятся житийные тексты, религиозные тексты, стихотворные и иллюминированные манускрипты (например, манускрипты из Британской библиотеки «A collection of poems by John Lydgate» (Harley MS), «The Mostyn Psalter-Hours» (Add MS) и «Book of Hours, use of Sarum (The 'Neville of Hornby Hours')» (Egerton MS), в которых содержатся стихотворные упоминания св. Христофора и Четырнадцати святых помощников, являющихся одними из основных покровителей от различных болезней).

Одними из наиболее ярких примеров изменения визуальной христианской культуры в обстоятельствах крупных вспышек болезни являются перемены, касавшиеся отображений образов святых. Смертность от болезней в средневековом европейском обществе была велика из-за неумения правильно хранить продукты, недоедания и примитивного состояния медицины. Болезни воспринимались как «божье наказание», и чума не стала исключением в этом понимании. Более того, о первой пандемии бубонной чумы осталось мало письменных источников, четко документирующих события, и связано это именно с пониманием мора как «божьей кары» (Делюмо 2003: 156). Раз новая смертельная болезнь — это наказание за грехи, то она не нуждается в четком описании симптомов и создании схем лечения (несмотря на то, что клиническое описание болезни уже было в ходу к тому времени), так как кара божья неотвратима (Делюмо 2003: 157). Это также неразрывно связано с распространением своеобразного религиозного настроения, построенного на самобичевании: страдания во имя покаяния за грехи свои и чужие популяризовались и поощрялись как в простом народе, так и среди привилегированных слоев населения и монархов. Набиравший популярность францисканский орден с начала XIII в. нес в массы житие св. Франциска Ассизского, который с помощью самобичевания стремился познать боль самого Христа, множество рассказов о праведниках, умерщвлявших свою плоть, становились примером, но и моральное самобичевание также приветствовалось и культивировалось (Гуревич 1990: 154). Это только помогало развитию понимания Черной смерти как кары за грехи, от которой следовало искать не лечения, а божественного прощения и спасения (Гуревич 1990: 154).

Божественным спасением для народных масс становился культ святых, пришедший на смену не одобряемым церковью магическим обрядам, активно искоренявшимся (Гуревич 1990: 154–156). Святые вызывали доверие, так как были людьми при жизни, и не считались мертвыми, так как погибнув, они вознеслись (существовало даже поверье, что они заняли десятый ангельский чин, опустевший после поражения Люцифера) (Гуревич 2007: 66–67). Вера в способность святых помочь как от бытовых проблем, так и от любого проявления божьего гнева, была весьма велика. Буквально каждый святой был защитником от какой-то определенной проблемы, и часто его роль определялась либо по этимологии имени (находился термин, похожий по звучанию или смыслу, из-за чего роли святых на разных территориях с разными языками могли варьироваться), либо по прямым цитатам из житий. Большая часть функций святых касалась различных болезней и недугов, так как они были основными и самыми частыми проблемами населения (Гуревич 2007: 71–78).

В качестве показательного примера данного явления можно рассмотреть развитие образов св. Христофора и группы Четырнадцати святых помощников. Они взаимосвязаны, так как св. Христофор входит в состав вышеупомянутой группы, представители которой являются защитниками от различных болезней.

Св. Христофор являлся крайне популярным святым на территории средневековой Европы, особенно в альпийском регионе, и исполнял функции защитника от чумы, внезапной смерти и несчастных случаев в паломнических путешествиях. Его изображения в храмовой декорации были очень распространены, что позволяет считать его выразительным примером постепенного изменения культа святых в визуальной христианской культуре средневековья и обретения святыми новых функций. Группа Четырнадцати святых помощников же является отображением ситуации, когда отдельные святые группировались в ответ на запрос о защите от болезней, тем самым показывая развитие религиозной культуры под влиянием угроз жизни и здоровью людей.

Развитие новых функций образа святых в связи с болезнями и высокой смертностью на примере св. Христофора

Одними из ярчайших образцов попыток западной христианской культуры ответить на запросы пораженного болезнями и эпидемиями населения являются изменения, которые претерпел образ святого Христофора в средневековой Европе. На его примере можно проследить эволюцию, которую претерпевал образ святого в ситуации экстремальных угроз жизни и здоровью, наглядно показывая, как религиозная культура приносила облегчение и комфорт верующим. Святой Христофор — это христианский мученик, почитание которого возникло в Малой Азии в середине V в., а к VII в. появилось и на территориях Европы, о чем свидетельствуют письменные источники о церквях и монастырях, названных его именем в этот период (De S. Christophoro Martyre 1729). Святой, в восточной иконографической традиции и житийных текстах имеющий облик собакоголового человека (De S. Christophoro Martyre 1729), на европейских территориях с течением времени и ростом популярности приобретал другие черты в изображениях и жизнеописаниях.

Первая и основная роль св. Христофора в сознании средневекового человека как защитника от внезапной смерти в течение дня вызывает закономерный вопрос о ее происхождении. Существует несколько гипотез, отвечающих на него.

Первая гипотеза касается ранних житий св. Христофора. Как было упомянуто выше, он считался одним из Четырнадцати помощников — группы святых, которые на грани смерти молились Богу, чтобы Он даровал им возможность помогать людям и после смерти (De S. Christophoro Martyre 1729). Св. Христофор также являлся святым, молившим о помощи людям после смерти, что отражено в ранних его житиях, относящихся к VIII–X вв.: «...Куда бы они ни положили мою плоть, пусть град не бьет там, ни гнев огня, ни голод, ни смерть, и если есть злоумышленники или язычники в этом городе, и они приходят и молятся всем своим сердцем и призывают меня в своих молитвах, пусть они будут спасены» (De S. Christophoro Martyre 1729); «Господи, даруй моему телу такое чудо: чтобы все, кто владеет частью моих мощей, заслужили такую благодать, что ни злой дух, ни телесная болезнь не сломят их. Боже, будь то город, большая территория или маленькая деревня, где лежат некоторые из моих мощей, пусть там не появятся град, лихорадка или неурожай, и куда бы ни перевозились мои мощи, если этим регионам был нанесен ущерб, даруй им благодать моего присутствия...» (Passio 1882). Изначально образ св. Христофора, как и других Четырнадцати помощников, защищал от различных угроз жизни, травм и болезней, но со временем его влияние сузилось до защиты от внезапной смерти в течение дня (Rosenfeld 1938: 418–420).

Вторая гипотеза касается образа не самого св. Христофора, а младенца Христа. В XII–XIII вв. в Европе происходили усиление почитания таинства евхаристии и популяризация убеждения что в момент преломления хлеба можно увидеть сошествие самого Христа воплоти (Mayer 1938: 237). В связи с этим сложилось поверье, что увиденный образ Христа может защитить от голода, жажды и смерти, но даже в случае кончины, это была смерть благодатная: взгляд на образ Христа подразумевал, что смотревший тем самым уже причастился (Mayer 1938: 237). Позднее подобные представления распространились на фресковые изображения Христа и алтарные образы, потому как такое изображение было более понятно для простого прихожанина и не ограничивало количество возможных взглядов на него (Mayer 1938: 253). Св. Христофор же всегда изображался с младенцем Спасителем, оправдывая свое имя — «несущий Христа», что могло дать толчок к переносу функции защиты от смерти на его образ (Mayer 1938: 253).

Другой вопрос, касающийся этой основной функции святого — почему он защищает именно от внезапной смерти? Важность фактора неожиданности смерти всегда подчеркивается в любых его описаниях. Эта деталь обусловлена пониманием о благой смерти, существовавшем в средневековом обществе. Смерть благая должна была происходить по определенным правилам, включавшим в себя прощание с родными, причастие, исповедь и некоторые другие обряды, позволяющие человеку уйти из жизни праведным и освобожденным от грехов (Арбес 1992: 42). Согласно сочинениям французского епископа Гийома Дюрана, датированным XIII в., на смертном одре происходила борьба дьявола с ангелами, и если человек успел незадолго до смерти совершить все необходимые обряды, то дьявол не мог схватить его душу, и человеку было уготовано место в Раю (Fuhrmann 1997: 9). Смерть неожиданная же считалась низменной и греховной, практически проклятой, потому что человек не смог к ней подготовиться. Таких умерших хоронили без отпевания и вдали от тех, кто умер благой смертью (Арбес 1992: 43–45). Таким образом, смерть внезапная считалась ужасной судьбой, ведь ушедший неожиданно мог попасть только в Ад. Св. Христофор же предоставлял возможность с помощью одного взгляда на свой образ спастись от этой ужасной участи: с течением веков сложилось поверье, что для спасения от внезапной смерти достаточно только одного взгляда за день на изображение святого (Rigaux 1996: 241). Согласно вышеупомянутым гипотезам, в первом случае это обусловлено отношением средневекового человека к культу святых, согласно которому святые обязаны были помогать верующим по их молитвам. В наибольшей степени эта обязанность закреплялась за Четырнадцатью помощниками, одним из которых и был св. Христофор, а потому он был обязан помогать молящимся с помощью одного взгляда на его изображение (Rosenfeld 1938: 418–420). Вторая гипотеза, связанная с популяризацией евхаристии, утверждает, что спасительное действие взгляда на образ Христа было перенесено на образ св. Христофора, также как и поверье, что одного взгляда достаточно для спасения, а повторный взгляд лишь усиливает защиту (Mayer 1938: 253).

Благодаря изучению существующих гипотез о происхождении роли св. Христофора как защитника от внезапной смерти, можно заключить, что с постепенным увеличением популярности образа святого благодаря появлению переработанной и более понятной версии его жития в «Золотой легенде» Иакова Ворегинского (Ворегинский 2018) и увеличению темпов торговли и путешествий в Европе в течение XIII–XVI вв. (Ле Гофф 1992: 77–78) увеличивалось и количество изображений с его образом.

Как уже было сказано ранее, популярность образа св. Христофора постепенно росла, что способствовало увеличению количества его изображений. Нужда в защите от внезапной смерти доходила до такой степени, что образ святого надо было видеть каждый день, что оказывалось тяжело выполнимым в долгих путешествиях и паломнических походах. В связи с этим на фасадах церквей, расположенных на паломнических и торговых путях, стало появляться большое количество фресковых изображений святого, а в помещениях — алтари с изображением св. Христофора или Четырнадцати святых помощников, что постепенно привело к появлению его новых функций как защитника (*Hahn-Woernle* 1972: 10).

В основном на подобных путях фресковые изображения располагались на фасадах паломнических церквей, внутри которых они встречались редко. Лишь крупные и популярные у паломников церкви, куда часто заходили для молитвы, имели фреску со св. Христофором внутри помещения, но это являлось скорее исключением из общей картины (*Hahn-Woernle* 1972: 10). Общей чертой фресок на паломнических и торговых путях также было их расположение — они должны были быть расположены в непосредственной близости от дороги, чтобы не приходилось ходить вглубь деревни или города, и видны путешественникам, идущим в определенном направлении (например, спускающимся с холма). Это подтверждается при изучении наиболее популярных паломнических путей XIII–XVI вв.: горных перевалов в Южном Тироле, швейцарских кантонах Граубюнден, Тичино и Бернский Оберланд, а также австрийского района Каринтия (*Rosenfeld* 1938: 421). Помимо этого, перевал Сен-Готард, после XIII в. обошедший по популярности другие швейцарские пути в Рим (такие как Крузли и Лукманиер) также богат фресковыми изображениями св. Христофора близ дорог, что лишь подтверждает утверждение о важности именно такого расположения изображений с образом святого (*Poeschel* 1942: 2–3). Как мы можем заметить, популярность образа касается в первую очередь альпийского региона, что объясняется большим количеством вышеперечисленных путей там: через Альпы совершался паломнический переход в Рим, потому именно в этом районе возникала наибольшая потребность в ежедневной защите свыше. В горах было чрезвычайно опасно путешествовать: паломников подстерегали разбитые мосты через ручьи, сильные штормы, снег, лавины (*Rosenfeld* 1938: 422).

Представление о необходимости в ежедневной защите от внезапной смерти, распространенное в течение XII–XIII вв., а позднее (XIV–XV вв.) от болезней и непогоды, способствовало появлению определенных традиций, соблюдаемых на альпийских дорогах. Изображения св. Христофора на фасадах церквей начиная с XIV в. располагались, как правило, через равные промежутки пути. Эти промежутки высчитывались так, чтобы человек, идущий по дороге пешком, мог видеть изображение святого как минимум один раз в день, получая спасение от напастей и одновременно тем самым отмеряя расстояние, которое он уже прошел (*Hahn-Woernle* 1972: 28).

В качестве исключения из всех вышеперечисленных закономерностей и традиций, встречаются в альпийском регионе также фасадные фрески с образом св. Христофора, расположенные не около дорог, а так, что увидеть их можно было только на входе или выходе из населенного пункта, а также на подъеме из долины. Эти изображения создавались уже не для паломников, а для земледельцев и рабочих, уходивших на работу слишком рано и возвращавшихся слишком поздно, чтобы посетить службу (*Poeschel* 1942: 201–202).

Также стоит отметить символические предпосылки к появлению данной функции образа св. Христофора, содержащиеся в его фресковых изображениях. Начавшие появляться с XIV в. изображения святого, пересекающего реку с младенцем Христом на плечах (согласно житийному тексту из «Золотой легенды» Иакова Ворагинского (*Ворагинский* 2018) содержали в себе символическое отображение избавления от грехов язычества, переход в христианскую веру. Это поступок, приводящий к бессмертию души, ее своеобразное путешествие в жизнь безгрешную. Это делает самого св. Христофора как путешественником, так и их покровителем (*Rigaux* 1996: 249–251).

Если говорить о скульптурных изображениях святого, то в этом случае также прослеживается зависимость их распространения от паломнических путей. Наиболее часто они встречаются в паломнических церквях в регионах Австрии, некогда бывших территориями Тироля и рядом с ними (Верхняя Австрия, Зальцбург, Каринтия и др.) (*Rigaux* 1996: 249–251). В большинстве своем эти композиции содержат в себе изображения св. Христофора и других святых, несущих схожие функции защиты паломников или защиты от болезней. Часто встречаются изображения святого в группе Четырнадцати святых помощников или с некоторыми представителями этой группы.

Все вышеописанное приводило к тому, что к XV в. св. Христофор получил роль покровителя путешественников и паломников (*Rigaux* 1996: 246). Эта роль долгое время (примерно до XVII в.) популяризировалась исключительно в альпийском регионе, где находилось самое большое количество паломнических путей и изображений святого соответственно. При такой большой популярности его образа, расположенного буквально на каждом горном перевале, в специальном паломничестве к самому св. Христофору не было нужды, так как Святой всегда был на виду (*Rosenfeld* 1938: 442). Тем не менее, все в том же альпийском регионе основывались монашеские братства и госпитали, называемые именем святого и помогавшие паломникам — например, братство св. Христофора в Арльберге, важном дорожном узле между Северным и Южным Тиролем, или подобное братство в Тауферсе (*Rosenfeld* 1938: 443).

Начиная с конца XIII века, образ св. Христофора начинает получать большое распространение на новых территориях, связанных с паломническими и торговыми путешествиями, что можно объяснить существенным усилением торговли и общей миграции в Европе в этот период (*Ле Гофф* 1992: 77–78). Это привело к появлению в XV в. у святого новой роли защитника набирающей силу социальной группы путешествующих паломников, а также стало одним из социокультурных факторов, способствующих популяризации образа и появлению новых иконографических схем.

В середине XIV в. произошло событие, ставшее одним из факторов популярности образа св. Христофора, активного роста числа его фресковых изображений и разработки новых иконографических типов. Этим событием была эпидемия бубонной чумы в 1347–1352 гг., также известная как «Черная смерть».

Начало эпидемии принято связывать с территорией Крымского полуострова, откуда болезнь перешла на все Средиземноморское побережье, и уже к 1349 г. распространилась по всей Европе и дошла до стран Скандинавии. Пандемия уничтожила от трети до половины населения Европы, а повторные вспышки продолжались до начала XV в., и население к этому времени сократилось вдвое по сравнению с 1346 годом. Вторая же вспышка болезни произошла в 60-е годы XIV в., и к тому времени стало понятно, что чума — не единовременное событие (*Уикхем* 2020: 333–334).

Св. Христофор не стал исключением. Основной его ролью уже с XII в. считалась защита от внезапной смерти, но роль защитника от болезни в целом также была известна, пусть и не настолько популярна. Она отражена практически во всех известных на данный момент житиях святого. В житии «*Passio Sancti Christophori Martyris*», относящемся к X в., св. Христофор перед казнью просит Бога о праве быть защитником христиан от бедствий: «Господи, даруй моему телу такое чудо: чтобы все, кто владеет частью моих мошей, заслужили такую благодать, что ни злой дух, ни телесная болезнь не сломят их» (*Passio* 1882). В самом раннем житии VIII–X вв., «*De S. Christophoro Martyre*» и в житии из «Золотой легенды» Иакова Ворагинского прямого указания на это не дается, но есть указание на то, что кровь святого исцеляет от тяжелых недугов: «И он взял немного земли с того места, где он страдал, вместе с небольшим количеством его крови, и положил ее на глаз во имя Бога Христофора, и его глаза были открыты в тот самый час...» (*De S. Christophoro Martyre* 1729); «Царь взял его кровь и протер себе глаза со словами: «Во имя Бога и святого Христофора!», и зрение немедленно вернулось к нему» (*Ворагинский* 2018).

Тем не менее, после эпидемии середины XIV в. эта функция святого стала еще более популярна. Количество его изображений к концу века серьезно сократилось, что может быть объяснено большим количеством смертей, связанных с эпидемией (некому и некогда было расписывать церкви), но к концу XIV — началу XV в. возросло вновь, и очень значительно. Образ св. Христофора стал восприниматься как защитник от чумы, не только от внезапной смерти. Доказательством этого может служить письменное свидетельство конца XIV — начала XV в., затронутое в работе Риго, где упоминается церковь в швейцарском кантоне Тичино (на данный момент не сохранившейся), которая была посвящена св. Христофору и имела несколько фресок с его изображением. Все эти фрески были написаны по заказам донаторов во имя защиты от Черной смерти (*Rigaux* 1996: 247).

Таким образом, эпидемия бубонной чумы в середине XIV в. стала одним из факторов популяризации поклонения св. Христофору. Она не была единственным фактором, но стала одним из решающих, так как дала святому еще одну защитную функцию, что способствовало распространению его образа.

Появление новых покровителей от болезней и эпидемий на примере Четырнадцати святых помощников

Четырнадцать святых помощников (*Vierzehn Nothelfer*) представляют собой группу из четырнадцати святых мучеников и мучениц, почитаемых в западной христианской традиции в качестве заступников от болезней и смерти. Это почитание служит характерным примером адаптации религиозной культуры к запросам народа, ищущего покровительства и защиты. Культ данной группы зародился в Регенсбургском регионе Германии. Формирование круга Четырнадцати святых помощников началось в раннем XIV столетии с выделения тройки мучениц — святой Марины Антиохийской, святой Екатерины Александрийской и святой Варвары Илиопольской. Их совместное почитание приобрело такую популярность, что уже в 1377 г. регенсбургский епископ Конрад фон Хаймбург официально предписал чествовать их вместе (*Leichenring* 2004: 5). Именно эти святые стали ядром для формирования более широкой группы: к ним постепенно присоединились сначала одиннадцать (к 1320-м годам), а затем четырнадцать святых. Данный процесс находит подтверждение как в записях молитв из

монастырей в окрестностях Регенсбурга (*Leichsenring* 2004: 4), так и в первом задокументированном совместном изображении святых помощников — фреске 1320-х гг. в церкви св. Власия, где представлены одиннадцать мучеников, позднее вошедших в окончательный состав Четырнадцати святых помощников.

Первоначальный список, утверждённый Регенсбургской епархией, включал десять мучеников, три мученицы, а также одного святого, не являвшегося мучеником: вышеупомянутые св. Варвара Илиопольская, св. Екатерина Александрийская, св. Марина Антиохийская; св. Акакий Каппадокийянин, св. Власий Севастийский, св. Христофор, св. Кириак, св. Эразм, св. Юстас, св. Георгий, св. Пантелеимон, св. Вит и св. Эгидий (единственный не-мученик). Народная молва наделила всех членов группы способностью защищать не только от болезней и смерти, но и от падежа скота, а многих — и от одержимости злыми духами. В дальнейшем состав группы варьировался в зависимости от региона: на различных территориях к первоначальному списку добавляли местночтимых святых, иногда заменяя ими исходных заступников. Примечательно, что большинство святых помощников имеют восточное, греко-византийское происхождение, а их проникновение в Германию, вероятно, связано с ранними культурными контактами Регенсбурга с Юго-Восточной Европой, куда культы определенных святых приходили вследствие постоянных контактов с Византией. Примерно в середине XIV в. культ начал распространяться в другие германские земли — Бамберг, Вюрцбург, Нюрнберг, а также в Эльзас, в тот период бывший немецкой территорией (*Моруа* 2021: 106). Причиной этому можно предположительно назвать эпидемию чумы в 1347–1352 гг. В условиях средневекового общества с его высокой смертностью, примитивной медициной и восприятием болезней как «Божьей кары», чума лишь укрепила это представление. Страшная пандемия, воспринятая как неотвратимое наказание за грехи, не способствовала развитию медицинского описания или поиска лечения (несмотря на то, что клиническое описание болезни уже было в ходу к тому времени), но питала религиозные настроения, основанные на идеях покаяния и самобичевания, которые популяризировались, в том числе, францисканским орденом (*Моруа* 2021: 157). Набиравший популярность францисканский орден с начала XIII в. нес в массы житие св. Франциска Ассизского, который с помощью самобичевания стремился познать боль самого Христа, множество рассказов о праведниках, умерщвлявших свою плоть, становились примером, но и моральное самобичевание также приветствовалось и культивировалось (*Гуревич* 1990: 154). В этой атмосфере культ святых, способных, по мнению верующих, заступиться перед Богом, стал духовной альтернативой искореняемым церковью магическим практикам (*Гуревич* 1990: 154–156). Большая часть функций святых касалась различных болезней и недугов, так как они были основными и самыми частыми проблемами населения (*Гуревич* 1990: 71–78).

Поскольку все святые помощники изначально рассматривались как защитники от недугов и внезапной смерти, их объединение оказалось крайне востребованным в эпоху Чёрной смерти. Анализ их традиционных функций показывает, что многие из них покровительствовали именно против симптомов, ассоциировавшихся с чумой, что и обусловило стремительный рост их популярности в этот тяжёлый период.

В процессе распространения культа его состав продолжал меняться. Так, в Бернском регионе святого Эгидия часто замещал более почитаемый местно святой Леонард (*Campana* 2008: 166). В Италии в список часто включали святого Роха, также защитника от чумы, а святого Эразма могли заменять святым Николаем; встречались и такие фигуры, как святые Себастьян, Аполлония или Антоний Великий. В

германо-австрийских землях в ряд помощников иногда входили святой Вольфганг Регенсбургский, папа Корнелий или святой Альберт Великий. К XV в. от основного культа ответвилась ещё одна группа — Четыре святых маршала (святые Губерт, Антоний Великий, Квирин Нойский и папа Корнелий), почитаемая в регионах Кёльна, Аахена и Льежа. Это объединение представляет собой группу из наиболее приближенных к Престолу Божьему святых. В записях 1478 г. упоминается, что известны они, как часть святых помощников, еще с XIV в. (*Leichsenring* 2004: 5).

Новый мощный импульс для популяризации культа Четырнадцати святых помощников момент возник в 1445 г., когда пастуху Герману Лейхту близ цистерцианского монастыря в Лангхейме явилось видение плачущего ребенка. На следующий день пастух увидел того же ребенка в сопровождении двух огней, на третий день — вместе с четырнадцатью детьми, назвавшимися святыми помощниками и повелевшими построить на этом месте часовню (*Leichsenring* 2004: 7). По инициативе цистерцианских монахов близ Бамберга в окрестностях Бад-Штаффельштайна была построена часовня Четырнадцати святых помощников Фирценхайлиген, алтарь которой освятили в 1448 г. Весть о чудесном явлении и о часовне на его месте быстро разошлась по другим регионам Германии и за ее пределы, сделав Фирценхайлиген крупным центром паломничества (*Campana* 2008: 35), который посещали даже курфюрсты, императоры Священной Римской империи Фридрих III и Фердинанд I, а также, согласно некоторым данным, Альбрехт Дюрер (*Campana* 2008: 36).

Столь значительное паломническое движение способствовало проникновению культа в Австрию, куда полный образ всех четырнадцати святых пришёл именно во второй половине XV в. Возросший авторитет группы был официально закреплён в середине XV в., когда папа Николай V утвердил для неё индульгенции (*Leichsenring* 2004: 6).

Четырнадцать святых помощников, появившись в первой половине XIV в. в районе Регенсбурга, до середины XV в. распространялись сугубо по немецким территориям — в Нюрнберг, Бамберг, Вюрцбург и далее по всей стране. Распространение культа Четырнадцати святых помощников прошло две основные волны. Первая была непосредственно связана с эпидемией чумы, создавшей острую потребность в сверхъестественных защитниках от болезней и смерти, что обеспечило группе широкую известность в пределах Германии. Вторая волна была вызвана созданием крупного паломнического центра в Фирценхайлигене, чему способствовала легенда о чудесном явлении. Это паломничество высшего уровня способствовало выходу культа за пределы Германии, в частности, в Австрию, а также закрепило его высокий статус в церковной иерархии. Еще в 1377 г. его основа — объединение трех мучениц, — было документально утверждено в регенсбургской епархии, и в первой половине XV в. это объединение уже существовало на территориях Австрии, но образы всех четырнадцати святых пришли в страну в полном составе именно в середине — во второй половине XV в.

Выводы

Рассмотренные примеры св. Христофора и Четырнадцати святых помощников могут позволить утверждать, что влияние вспышек болезней, эпидемий и пандемий ярко просматривается в изменениях, происходивших в христианском культе святых. На примере отдельно взятого святого можно проследить появление в его образе новых функций, таких как защитника от внезапной смерти и от чумы — что напрямую связано с крупной эпидемией и повышением смертности в связи с ней. Изменения в

почитании святого происходят именно в периоды наибольшего запроса на защиту от болезни, и затрагивают не только само поклонение, но и его визуальное отражение. Новые функции св. Христофора вызвали появление большего количества его изображений, а также появление новых признаков этих изображений: увеличенный размер и перенос на фасады храмов, чтобы защита была доступна большему количеству людей.

На примере группы Четырнадцати святых помощников удалось проследить создание нового объединения внутри культа святых в связи с запросом на защиту от болезней. Группа появилась еще в XIII в., но популярность и широкое распространение получила именно в периоды эпидемии чумы XIV в. и после нее. Именно в этот период группа начала дополняться новыми святыми, а также происходили замены на месточтимых святых на новых для объединения территориях.

Таким образом, на этих двух примерах можно проследить серьезное влияние вспышек болезней, эпидемий и пандемий на христианскую религиозную культуру. В связи с этими событиями возникал новый спрос на защиту от угроз здоровью, и в попытке удовлетворить этот спрос внутри христианской религии, являвшейся одной из основных частей жизненного уклада человека в течение многих веков, возникали новые части культа святых, молитвенные тексты и визуальные отображения.

Источники и материалы

De S. Christophoro Martyre 1729 — De S. Christophoro Martyre, Jul. VI. Acta Sanctorum. 1729. P. 146–149.

Passio 1882 — Passio Sancti Christophori Martyris. Analecta Bollandiana. 1882. P. 394–405.

Ворагинский 2018 — Ворагинский И. Золотая легенда. Жития святых. М.: Пальмира, 2018. С. 331–338.

Harley MS — Harley MS 2255 A Collection of Poems by John Lydgate. 1460–1470. British Library. Add MS — Add MS 89250 The Mostyn Psalter-Hours. 1275–1325. British Library.

Egerton MS — Egerton MS 2781 Book of Hours, Use of Sarum (The ‘Neville of Hornby Hours’). British Library.

Научная литература

Аръес Ф. Человек перед лицом смерти. М.: Прогресс-Академия, 1992. С. 42–45.

Гуревич А. Я. Избранные труды. Культура средневековой Европы. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2007. 544 с.

Гуревич А. Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М.: Искусство, 1990. 396 с.

Делюмо Ж. Грех и страх. Формирование чувства вины в цивилизации Запада (XIII–XVIII века). Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2003. 750 с.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М.: Издательская группа Прогресс, Прогресс-Академия, 1992. 376 с.

Моруа А. История Германии. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2021. 320 с.

Уикхем К. Средневековая Европа: От падения Рима до Реформации. М.: Альпина нон-фикшн, 2020. 446 с.

Campana L. Die 14 Heiligen Nothelfer: Herkunft und Verehrung; Konkurrenz zur Medizin; Leben und Legenden; Reichweite und Bildnisse; Schwerpunkt Schweiz. Lauerz: Theresia-Verl, 2008. 384 p.

Fuhrmann H. Bilder für einen guten Tod. München, 1997. 54 p.

Hahn-Woernle B. Christophorus in der Schweiz, Seine Verehrung in bildlichen und kultischen Zeugnissen. Basel, 1972. 204 p.

Leichsenring J. Die Vierzehn Nothelfer in ihrer mittelalterlichen Darstellung. München: GRIN Verlag, 2004. 16 p.

- Mayer A. L. Die heilbringende Schau in Sitte und Kult // Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kults. Münster: Aschendorff, 1938. P. 234–262.
- Poeschel E. Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden. Die Täler am Vorderrhein. Das Gebiet von Tamins bis Somvio. Basel, 1942. 465 p.
- Rigaux D. Une image pour la route: L'iconographie de saint Christophe dans les régions alpines // Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public. Aubazine, 1996. P. 235–266.
- Rosenfeld H. F. Der hl. Christophorus, Seine Verehrung und seine Legende. Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters. 1938. Vol. 37. P. 3–552.

References

- Ariès, Ph. 1992. *Chelovek pered litsom smerti* [The Hour of Our Death]. Moscow: Progress-Akademiya. 526 p.
- Campana, L. 2008. *Die 14 Heiligen Nothelfer: Herkunft und Verehrung; Konkurrenz zur Medizin; Leben und Legenden; Reichweite und Bildnisse; Schwerpunkt Schweiz* [The 14 Holy Helpers: Origin and Veneration; Competition with Medicine; Lives and Legends; Reach and Depictions; Focus on Switzerland]. Lauerz: Theresia-Verl. 384 p.
- Delumeau, J. 2003. *Grekh i strakh. Formirovanie chuvstva viny v tsivilizatsii Zapada (XIII–XVIII veka)* [Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th–18th Centuries]. Ekaterinburg: Izdatel'stvo Ural'skogo universiteta. 750 p.
- Fuhrmann, H. 1997. *Bilder für Einen Guten Tod* [Images for a Good Death]. München. 54 p.
- Gurevich, A. Ya. 1990. *Srednekovyi mir: kul'tura bezmolstvuiushchego bol'shinstva* [The Medieval World: Culture of the Silent Majority]. Moscow: Iskusstvo. 396 p.
- Gurevich, A. Ya. 2007. *Izbrannye trudy. Kul'tura srednekovoi Evropy* [Selected Works. The Culture of Medieval Europe]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 544 p.
- Hahn-Woernle, B. 1972. *Christophorus in der Schweiz, Seine Verehrung in Bildlichen und Kultischen Zeugnissen* [Christopher in Switzerland, His Veneration in Pictorial and Cultic Evidence]. Basel. 204 p.
- Le Goff, J. 1992. *Tsivilizatsiia srednekovogo Zapada* [Medieval Civilization 400–1500]. Moscow: Izdatel'skaia gruppa Progress, Progress-Akademiia. 376 p.
- Leichsenring, J. 2004. *Die Vierzehn Nothelfer in Ihrer Mittelalterlichen Darstellung* [The Fourteen Holy Helpers in Their Medieval Depiction]. München: GRIN Verlag. 16 p.
- Mayer, A. L. 1938. Die heilbringende Schau in Sitte und Kult [The Saving Spectacle in Custom and Cult]. In *Heilige Überlieferung. Ausschnitte aus der Geschichte des Mönchtums und des heiligen Kults* [Sacred Tradition. Excerpts from the History of Monasticism and Sacred Worship]. Münster: Aschendorff. 234–262.
- Maurois, A. 2021. *Istoriia Germanii* [Illustrated History of Germany]. Moscow: KoLibri, Azbuka-Attikus. 320 p.
- Poeschel, E. 1942. *Die Kunstdenkmäler des Kantons Graubünden. Die Täler am Vorderrhein. Das Gebiet von Tamins bis Somvio* [The Art Monuments of the Canton of Graubünden. The Valleys on the Vorderrhein. The Area from Tamins to Somvio]. Basel. 465 p.
- Rigaux, D. 1996. Une Image Pour la Route: L'iconographie de Saint Christophe dans les Régions Alpines [An Image for the Road: The Iconography of Saint Christopher in the Alpine Regions]. In *Actes des Congrès de la Société des Historiens Médiévistes de L'enseignement supérieur Public* [Proceedings of the Congresses of the Society of Medieval Historians of Public Higher Education]. Aubazine. 235–266.
- Rosenfeld, H. F. 1938. Der hl. Christophorus, Seine Verehrung und seine Legende [St. Christopher, His Veneration and His Legend]. *Eine Untersuchung zur Kultgeographie und Legendenbildung des Mittelalters* 37: 3–552.
- Wickham, C. 2020. *Srednekovaya Evropa: Ot padeniia Rima do Reformatsii* [Medieval Europe: From the Fall of Rome to the Reformation]. Moscow: Al'pina non-fikshn. 446 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/275-292

Научная статья

© В. И. Макеева

АНТИЧНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ЗАЩИТЕ МАТЕРИ И РЕБЁНКА ОТ ЗЛЫХ СИЛ

Статья посвящена античным представлениям о защите матери и ребёнка от воздействия злых сил: демонов, колдовства, сглаза. На материале греческих и римских источников выделены основные способы защиты детей: магические заклинания, общие меры по защите пространства, жесты и действия, амулеты, предметы, издающие шум. Делается вывод, что античные магические средства, направленные на защиту детей и их матерей от вредоносных сил, не отличались от общих апотропеических практик. Особенностью используемых способов, является то, что в отношении детей и их матерей мы встречаем применение некоторых средств в больших количествах. Так амулеты с распространёнными охранными символами в случае с детьми становятся полноценным набором защитных средств, призванным усилить эффективность мер за счёт их сочетания: дети обычно носят целые цепочки амулетов, тогда как женщины — один или два, а мужчины вообще пренебрегают подобного рода защитой. Это можно объяснить сложившимися в античном мире представлениями об особой уязвимости маленьких детей и рождении, чьи преждевременные смерти обычно связывали с действиями злых сил. Отмечаются специфические черты, связанные с защитой детей: такие амулеты как греческая лента с оберегами, повязанная на ребёнка, и римская булла имели не только защитные свойства, но и отражали социальный статус владельца; некоторые предметы, предназначенные для апотропеической защиты, имели также бытовую функцию — например, использовались как игрушка и погремушка.

Ключевые слова: античная мифология; демоны, убивающие детей; Гелло; стриги; апотропеическая магия; амулеты; история детства

Ссылка при цитировании: Макеева В. И. Античные представления о защите матери и ребёнка от злых сил // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 275–292.

Макеева Владислава Игоревна — младший научный сотрудник, кафедра всеобщей истории, Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена (Российская Федерация, 191186 Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, д. 48); старший преподаватель, кафедра гуманитарных дисциплин и биоэтики, Санкт-Петербургский государственный педиатрический медицинский университет (Российская Федерация, 194100 Санкт-Петербург, ул. Литовская, д. 2). Эл. почта: makeeva.vladislava@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8839-6080>

*Статья подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда: проект № 24-28-00515 Материнство и детство в античном мире: семья, религия и право (<https://rscf.ru/project/24-28-00515/>).

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/275-292

Original article

© *Vladislava Makeeva*

GRECO-ROMAN CONCEPTIONS OF MOTHER AND CHILD PROTECTION AGAINST EVIL FORCES

This article is devoted to ancient Greco-Roman beliefs concerning the protection of mothers and children from evil influences, such as demons, witchcraft and the evil eye. Drawing on Greek and Roman sources, the article highlights the main ways of protecting children: magical incantations, general measures to protect space, gestures and actions, amulets, objects emitting noise. The author concludes that ancient magical means of mother and child protection did not differ from those used in general apotropaic practices, but in relation to children and their mothers they are used in larger quantities. For instance, amulets with common protective symbols in the case of children become a full-fledged set of protective means, designed to enhance the effectiveness of measures by combining them: children usually wore whole chains of amulets, while women — one or two, and men in general neglected this kind of protection. This can be explained by the ancient world's perception of the special vulnerability of young children and women in labour, whose premature deaths were usually attributed to the actions of evil forces. There are specific features associated with the protection of children: amulets such as the Greek ribbon with amulets tied on the child and the Roman bulla not only had protective properties, but also reflected the social status of the owner. Some objects intended for apotropaic protection also had a domestic function — for example, they could be used as toys and rattles.

Keywords: *ancient mythology, child-killing demons, Gello, strix, apotropaic magic, amulets, history of childhood*

Author Info: **Makeeva, Vladislava I.** — Junior Researcher, Department of General History, Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint Petersburg, Russian Federation); Senior Lecturer, Department of Humanities and Bioethics, Saint Petersburg State Pediatric Medical University (Saint Petersburg, Russian). E-mail: makeeva.vladislava@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-8839-6080>

For citation: Makeeva, V. I. 2026. Greco-Roman Conceptions of Mother and Child Protection Against Evil Forces. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 275–292.

Funding: The paper was created within the project financed by Russian Science Foundation No. 24-28-00515 “Motherhood and Childhood in the Ancient World: Family, Religion and Law” (<https://rscf.ru/project/24-28-00515/>).

В греческих и римских источниках встречаются упоминания о потусторонних силах, которые могут навредить ребёнку. В античном мире существовал ряд мифологических персонажей, которым приписывали склонность к причинению вреда и даже убийству детей и рожениц. К числу таких героинь относят демониц Ламию (Λάμια), Мормо (Μορμό, иногда её называют также Мормолика — Μορμολυκεῖον), Гелло (Γέλλω) и стриг (στρίξ, strix) — ведьм, превращающихся в птиц. Злонамеренными действиями этих существ объясняли детскую и материнскую смертности (Makeeva 2021).

Считалось, что злые духи завидуют лучшему, поэтому всячески препятствуют людям и пугают их (Plut. Dion. 2). Маленькие дети были особо уязвимыми — их хрупкое физическое состояние, а также красота юности и жизненная сила молодости являлись именно тем, что привлекало злые силы. Надписи на могилах иногда возлагали ответственность за смерть на φθονεοὶ δαίμονες — завистливых демонов¹. Кроме попусторонних сил ребёнку мог угрожать сглаз злых людей и колдунов. Существовало представление, что обладатели дурного глаза способны непреднамеренно причинить много вреда даже близким, особенно малышам, просто посмотрев на них, поэтому матери не оставляли надолго детей на виду у отцов (Plut. Qu. conv. V, 682a–f).

Рождение ребёнка и в других культурах считалось опасным периодом для роженицы и её детей. Например, у славянских народов источником угрозы для матери и новорожденного считались специальные мифологические персонажи, насылающие болезни на детей и обменивающие их (*серб.* бабицы, *пол.* boginka, *карпат.* поветруля, *бел.* мара, *рус. сибир.* вештица и др.), и обыкновенные люди, обладающие «злым» глазом (Левкиевская 2002: 18).

В данной статье на материале греческих и римских источников мы попытаемся выделить основные способы защиты детей от злых сил, которые использовались в античном мире.

Следует отметить, что источники по этой теме достаточно разрознены. В нашем распоряжении нет произведений, полностью посвящённых средствам защиты матери и ребёнка. Поскольку упоминания о подобных практиках носят эпизодический характер, в нашем исследовании мы будем обращаться к источникам разных периодов. В основном примеры будут рассмотрены на греческом материале, но для того, чтобы проследить эволюцию некоторых практик, мы также обращаемся к римским и ранневизантийским текстам.

Информацию о магических и защитных свойствах лекарственных средств мы находим в естественнонаучных трудах древнегреческих философов Аристотеля (IV в. до н. э.) и Феофраста (IV–III вв. до н. э.), зоологических сочинениях Никандра (II в. до н. э.) и Клавдия Элиана (II–III вв.), медицинском труде древнегреческого врача и фармаколога Педания Диоскорида «О лекарственных веществах» (I в.), энциклопедическом труде Плиния Старшего «Естественная история» (I в.) и в позднеантичных сборниках — «Орфической поэме о камнях», или «Литике» (II–IV вв.), сочинении «О камнях», приписываемом магу Дамигерону (II в.), «Травнике» Псевдо-Апулея (II–III вв.), сборнике «Кираниды» (IV в.).

Примеры использования некоторых защитных практик можно найти в пьесах греческих драматургов Эсхила (VI–V вв. до н. э.), Еврипида (V в. до н. э.), Аристофана (V–IV вв. до н. э.), сочинениях поэтов Феокрита (III в. до н. э.), Тибулла (I в. до н. э.), Персия (I в.), Марциала (I в.). Представления о греческой и римской жизни также передают «Моралии» Плутарха (I–II вв.), сатирические сочинения Лукиана (II в.). Большую ценность имеют пояснения, находимые в схолиях и лексиконах. Помогают дополнить представление об использовании некоторых защитных

¹ Несколько могильных надписей, посвящённых оплакиванию безвременного ухода детей или обвинениям в их смерти завистливых высших сил, можно найти в сборнике эпитафий Р. Латтимора (Lattimore 1942: 148–149, 187–191). Приведём здесь лишь один пример: Ὁ φθονεὺς ζωῆς με τὸν ἄθλιον ἔφθασε δαίμων, ἀρτιθαλεῖς κ[λ]ά[σ]ας ἐλπίδας ἡλικίης (Киос, II в. до н. э.) «Завидующий жизни демон настиг несчастного меня, сломав только зародившиеся надежды юности» (EG 348, 1–2; перевод автора).

средств эпиграфика, изобразительные источники и предметы, обнаруженные в ходе археологических раскопок.

Историография, посвящённая защите детей от действий сверхъестественных существ, не так обширна. С. Джонстон исследовала магические средства для защиты детей, преимущественно заклинания и камни, наделённые магическими свойствами, прослеживая влияние египетских и ближневосточных практик (*Johnston 1995*). Х. Бьёрклунд изучала лечебно-магические амулеты поздней античности и средне-византийского периода, связанные с маткой, рассматривая их как часть традиции амулетов и повествовательных заклинаний против демонов (историй, которые сами по себе действовали как магическая защита) (*Björklund 2017*). Исследованием детских амулетов занимались В. Дасен (*Dasen 2015*) и К. Фараоне (*Faraone 2018*), особо выделяя те из них, которые относятся к переходным этапам, связанными с конкретными биологическими изменениями, такими как прорезывание зубов у младенцев и начало менструации у девочек.

Таким образом, основное внимание в историографии уделялось использованию амулетов. В данной статье мы хотим обобщить материал, посвящённый амулетам, защищающим детей от злых сил, и уделить внимание примерам использования других магических средств, учесть практику применения некоторых предметов повседневной жизни; также мы проследим сходство защитных практик, использовавшихся в разное время, и выделим их специфику.

Самое раннее упоминание, ассоциируемое с магической защитой ребёнка, мы находим в гомеровом гимне «К Деметре». Богиня говорит матери Демофонта, что защитит мальчика от разных напастей:

παῖδα δέ τοι πρόφρων ὑποδέξομαι, ὥς με κελεύεις,
θρέψω κοῦ μιν, ἔολπα, κακοφραδίῃσι τιθήνης
οὐτ' ἄρ' ἐπ' ἡλυσίῃ δηλήσεται οὐθ' ὑποτάμνον:
οἶδα γάρ ἀντίτομον μέγα φέρτερον ὑλοτόμοιο,
οἶδα δ' ἐπ' ἡλυσίῃ πολυπήμονος ἐσθλὸν ἐρυσμόν.
«Сына с великим стараньем вскормить я тебе обещаюсь,
Как ты велишь. Никакие, надеюсь, по глупости няньки,
Чары иль зелья вреда принести не смогут ребенку:
Противоядье я знаю сильнее, чем всякие травы,
Знаю и против вредных чар превосходное средство»
(Hom. hymn. in Demetrem, 226–230; перевод В. В. Вересаева).

Деметра известна как куротрофос¹, защищающая детей и подростков, отмечается также её связь с медициной (*Rubensohn 1895*). В данном примере она готова обеспечить защиту с помощью магии. Язык в этих строках «заклинательный» — похож на язык магических формул. Так, П. Маас связывал с Деметровым гимном текст свинцовой таблички IV в. до н. э. из Фаласарны на западе Крита из-за сходства в содержании и идентичном расположении некоторых слов (*Maas 1944*: 36–37).

Исследователи согласны в том, что слова ὑποτάμνον («растение, срезанное у основания для магических целей» или «подрезчик») и ὑλοτόμος («растение, срезанное в лесу» или «лесоруб»), соединённые хиазмом (ἐπ' ἡλυσίῃ ... ὑποτάμνον ... ὑλοτόμοιο ... ἐπ' ἡλυσίῃς), должны иметь схожие значения и оба относятся к кому-то, кто разрезает

¹ Куротрофос (др.-греч. Κουροτρόφος — вскармливающий молодёжь, возвращающий юношей) — эпитет богов и богинь, которые защищали детей и подростков.

или подрезает, подрубает что-то, то есть подразумеваются не растения, а некие «подрезчик» и «лесоруб». Однако, кто именно исполняет эту роль, не определено. Т. Аллен предположил, что оба эти слова являются эвфемистическими названиями червей, которые вызывают зубную боль у взрослых и боли при прорезывании зубов у детей (*Hill, Allen* 1895: 12–13). Н. Ричардсон предположил, что все термины должны относиться к одному и тому же — к срезанию трав для магических целей. Поэтому ὑλοτάμνον и ὑλοτόμος подразумевают человека, обладающего этими знаниями, которые могут помочь отравить ребёнка ядовитыми травами. Деметра же в своей речи противопоставляет знания кормилиц о защитных свойствах трав знаниям этих профессиональных травников (*Richardson* 1974: 229–230). К. Фараоне считает, что имена, заканчивающиеся на -τομος, обозначали обозлённых богов или демонов, которые причиняли человеку боль. Он предполагает, что в тексте речь идёт о сверхъестественных силах, атакующих дёсны младенца с режущимися зубами. В таком случае слова Деметры показывают, что она не только знает защитные растения и правильную форму гекзаметрического заклинания, но и имена демонов, которые должны быть упомянуты в магическом заклинании для того, чтобы изгнать их (*Faraone* 2001: 8–9).

Другую заклинательную формулу мы встречаем в строках народной песни, которая известна по фрагменту сочинения грамматика I в. до н. э. Веррия Флакка, сохранившемуся в труде грамматика II в. н. э. Феста:

Στρίγγ' ἀποπομπεῖν νυκτιβόαν, στρίγγ' ἀπὸ λαῶν,
ὄρνιν ἀνωνυμίαν ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας

«Стрига, кричащая в ночи, уходи от людей на быстроходные корабли, птица бесславная» (*Carmina Popularia* 859 LCL = *Festus* p. 414 Lindsay; перевод автора).

Так как стриги нечасто упоминаются в греческих текстах, наличие заклинания, направленного против них, очень любопытно. Как отмечает С. Джонстон, этот отрывок необычен тем, что демону велено уйти на корабль. По её мнению, это показывает знакомство греков с защитными табличками и заклинаниями против месопотамской Ламашту, ассоциируемой с Ламией, поскольку некоторые ритуалы изгоняли её с помощью корабля или осла (*Johnston* 1995: 384). Исследователи действительно соотносят Гелло и Ламию с месопотамскими Галлу и Ламашту — демонами, которые представляли потенциальную опасность для беременных женщин и новорождённых детей (*West* 1990: 377–378, 398–399; *Burkert* 1992: 82–83). Амулеты, защищающие от Ламашту, обычно изображают её в окружении предметов, необходимых для совершения путешествия: провиант, обувь, дорожное одеяло, предметы личной гигиены и средства передвижения — осёл для пересечения пустыни и небольшое судно для реки. Этот своеобразный дорожный набор, как бы даруемый во время ритуала изгнания, должен был убедить её покинуть жертву (*Götting* 2020: 185–187). Более правдоподобной, однако, кажется версия, что форма использовавшегося против стриг заклинания относится к старой и широко распространённой греческой заклинательной традиции, которую отметил К. Фараоне (*Faraone* 2004): демонов заставляют «бежать» или «уходить» из людей, домов или городов обратно к себе — в бесплодное море или пустыню.

Демоны и другие потусторонние сущности, как считалось, предпочитают обитать в переходных пространствах, таких как перекрёстки или вход в дом. Это связано с тем, что подобные места формально не относятся ни к одной из реальностей. Весьма подробный перечень примеров использования порога как места, приспособленного для совершения магических обрядов, и источника пророческого вдохновения, пред-

ставлен у М. Огла (*Ogle* 1911). Очевидно, для защиты от злых сил значение имели и общие меры для охраны пространства.

Для защиты дома использовались растения, размещавшиеся в дверном или оконном проёме. От неприятностей и проникновения злых чар должен был помочь σκίλλα — морской лук (*Theophr. Hist. plant. VII, 13, 4; Plin. NH. XX, 39*). Диоскорид рекомендует подвешивать его как противоядие (*Diosc. II, 202*). Крушина отгоняет чары ведьм (*Diosc. I, 119*) и защищает от духов (*Schol. ad Nicander Ther. 861*). Напрямую к охране ребёнка и матери относится лишь указание в «Лексиконе» Фотия о том, что во время родов дом обмазывали смолой, чтобы отгонять демонов (*Phot. s. v. Ράμνος*).

Также пространство дома можно было защитить при помощи установки статуи божества или героя. Защитницей дома была Геката. У Аристофана в «Осах» есть упоминание гекатея — символического изображения Гекаты, стоящего перед дверью (*Aristoph. Vesp. 804*). Схолиаст поясняет, что афиняне везде воздвигали его в честь богини как защитницы (*Schol. ad Aristoph. Vesp. 804*). Эффективность Гекаты как заступницы, с одной стороны, объясняется её статусом куротрофос, которая заботится о рождении и воспитании детей (*Hesiod. Theog. 450–452; Orph. Hymn. I, 8*), с другой — её ролью покровительницы духов. Как их повелительница и руководительница она могла направить их злые чары против кого-нибудь, но могла также и сдерживать их. Ещё одним хранителем лиминальных пространств являлся Гермес. Στροφαῖος — охраняющий дверные запоры — один из его эпитетов (*Schol. ad Aristoph. Plut. 1153.6, Suida. s. v. στροφαῖον*). Известно, что в Афинах V в. до н. э. гермы устанавливали у порога домов (*Thuc. VI, 27, 1*).

Спальня, где проходили роды, тоже была местом, требовавшим особой защиты. Многочисленные апотропные статуэтки, изображения, нанесённые на масляные лампы и другие предметы личного пользования, позволяют предположить, что таким образом защищалось внутреннее пространство дома, его комнаты. Древнегреческий грамматик II в. до н. э. Аполлодор Афинский сообщает о столбиках кроватей в виде герм, которые должны были обращать в бегство страхи (*FGrHist 244, fr. 129*). Сборник «Кираниды» предлагает средство защиты пространства сна. Примечательно, что это один из двух примеров, когда мы встречаем в защитных рекомендациях прямое указание на имя одной из демониц, угрожающих детям: Ἐὰν δὲ τις καθεύδῃ ἐπὶ δорᾶς ὄνου, παντοίους δαίμονας οὐ φοβεῖται, οὐδὲ τὴν Γελλῶ καὶ νυκτερινὰ συναντήματα — «Если кто-либо будет спать на шкуре осла, не будет бояться ни всевозможных демонов, ни Гелло, ни ночных кошмаров» (*Суг. II, 31, 20–21*; перевод автора). На способность ослиной шкуры охранять младенцев от страхов указывает также Плиний (*Plin. NH. XXVIII, 78*). Осёл — животное, часто использовавшееся в магических действиях. Популярность ингредиентов, изготовленных из частей его тела, объясняется их доступностью. Ослы были популярными домашними животными у всех средиземноморских народов в древности, считаясь эквивалентом лошади для бедных, так как были намного дешевле неё.

Для отвращения потенциальной угрозы при встрече с чем-то неприятным использовались жесты. В «Сатирах» Персий высмеивает женщин, пытающихся защитить младенца подобными действиями:

«Вот вынимают, смотри, богомольные тётки и бабки
Из колыбели дитя и лобик и влажные губки
Мажут сначала слюной, поплевав на перст непристойный,
Чтобы дитя освятить и от глаза дурного избавить»
(*Pers. II, 31–34*; перевод Ф. А. Петровского).

Здесь мы видим сочетание сразу двух средств: непристойного перста и сплёвывания. «Непристойный перст» схолии идентифицируют как средний палец (Schol. ad Pers. II, 31–40). Этот жест считался достаточно оскорбительным. Многие авторы объясняют его как символическую замену эрегированного фаллоса, использовавшегося обычно для защиты от сглаза (*Seligmann* 1910 Bd. 2: 183–184; *Dasen* 2015: 185–187; *Elliott* 2016: 206). Тем не менее стоит согласиться с М. Нельсоном, который справедливо отмечает, что у нас нет достаточных свидетельств, указывающих на то, что этот жест использовался в качестве апотропея, как способ отогнать злых духов или завистливого человека (*Nelson* 2017: 77).

И греческие, и римские источники солидарны относительно применения слюны в качестве защитного средства. Плиний сообщает, что при входе незнакомца или когда какой-то человек смотрит на спящего младенца, кормилица должна плюнуть на землю (Plin. NH. XXVIII, 7). Похожим способом пользуются и животные для защиты детёнышей. Аристотель и Элиан передают, что у голубей самец плюёт на выплывшихся птенцов, чтобы избежать сглаза (Arist. fr. 347 Rose; Ael. VH. I, 15).

Символическое сплёвывание могло использоваться не только для защиты детей, но в различных ситуациях служило защитой от всех бед. Так у Феокрита пастух, отвергнутый девушкой, нахваливает себя, но вспоминает, что его научили плюнуть за пазуху, чтобы не сглазить себя самого (Theocr. Idyll. VI, 39). Жест должен был отвратить от себя дурное предзнаменование при столкновении с чем-то, что вызывало мысли о возможном несчастье, беде. Например, в «Характерах» Феофраста суеверный человек плюёт при встрече с помешанным (Theophr. Charact. XVI, 14); в идиллии Феокрита девушка, отвергая пастуха, трижды плюёт за пазуху в знак отворачивания и отгоняя мысли о возможном неприятном поцелуе (Theocr. Idyll. XX, 11); у Тибулла молодые люди плюют себе за пазуху, когда видят влюблённого старика, ухаживающего за своей любовницей, считая это нелепым (Tibul. I, 2, 96). Также это действие использовалось, чтобы избежать наказания богов за излишнюю гордость, чрезмерные надежды и хвастовство (Luc. Apol. 6; Luc. Nav. 15; Strato. Anth. Gr. XII, 229), в лечебных целях (Plin. NH. XXVIII, 7; XXVIII, 22) и для повышения эффективности заклинаний (Theocr. Idyll. II, 61; Tibul. I, 2, 54; Petr. Satyr. 131).

Есть два основных объяснения принципа действия слюны. Слюна выполняет запретительную роль — отгоняет какую-то неприятную вещь. Это убеждение происходит из первоначальной веры в смертельную силу человеческой слюны, способной убить или отогнать различных животных: змею, жабу, скорпиона, сколопендру (Arist. Hist. anim. VIII, 29, 171; Nicander Ther. 86; Plin. NH. XXVIII, 7; Ael. NA. II, 24; VII, 26; IX, 4). Так же, как плевали в сторону этих животных, чтобы убить их или удержать на расстоянии, символически плевали, чтобы отразить приближение болезни или какого-то неопределённого зла (*Nicolson* 1897: 23–27).

Второе объяснение связано со сходством в концепциях сглаза у разных народов, отмеченным А. Дандесом. Похожим в них является зависимость жизни от жидкости. Потеря жидкости, усыхание означает смерть. А. Дандес указывает на то, что все апотропные амулеты и жесты, по сути, означают производство какой-либо жидкости, которая демонстрирует, что запас жизненной силы у жертвы не уменьшается (*Dundes* 1992: 267, 278). Таким образом слюна как жидкий символ жизни призвана противодействовать причине высыхания и смерти.

Популярной формой защиты от действия злых сил в античном мире всегда были амулеты. Считалось, что они действуют в соответствии с принципом, выраженным во фразе *similia similibus* — подобное лечится подобным. Плутарх даёт ещё одно объяснение: необычный вид предмета притягивает взгляд злого человека и уменьшает таким образом силу его воздействия (Plut. Qu. conv. V, 681f).

Часто в качестве амулетов использовались различные камни. Одним из популярных средств был азтит — так называемый орлиный камень (орловик, орлиный щипец); ещё одно его название — гагит (Plin. NH. X, 4). Разные авторы сообщают, что, носимый в качестве амулета, он предохраняет беременных женщин от выкидыша (Diosc. V, 160; Plin. NH. XXX, 44; XXXVI, 39; Ael. NA. I, 35; Dam. 1; Cyr. III, 1, 91–93). Диоскорид рекомендует привязать его к левой руке (Diosc. V, 160), Плиний — носить завёрнутыми в шкуру животного (Plin. NH. XXXVI, 39). Во время родов Диоскорид советует переместить камень в область бедра, чтобы облегчить их (Diosc. V, 160), Псевдо-Плутарх — приложить к животу (Ps.-Plut. De Fluv. 20, 2), а Плиний указывает, что если камень не снять, то они вообще не состоятся (Plin. NH. XXXVI, 39).

Азтит связывали с орлами, которые будто бы используют его при строительстве гнёзд (Plin. NH. X, 4), защищаясь от змей и кражи яиц (Dam. 1), а также от сглаза и колдовства (Ael. NA. I, 35). Из-за строения камень считали «беременным» — его содержимое похоже на зародыш, заключённый в матку, о чём можно узнать по дребезжанию внутри, раздающемуся при встряхивании (Theophr. De lap. I, 5; Plin. NH. X, 4).

С. Бромхед определил азтит как любой полый камень, содержащий рыхлый материал, маленький камень или песок, который гремит при встряхивании (Bromehead 1947: 16). Плиний упоминает ещё несколько камней, похожих по своим свойствам на азтит — имеющим внутри себя «плод»: земляной камень — *paeanis* или *gaeanis* (Plin. NH. XXXVII, 66), *cyitis* (Plin. NH. XXXVII, 56), *gassinnades* (Plin. NH. XXXVII, 59), *cyamea* (Plin. NH. XXXVII, 73). Очевидно, их действие объясняется принципом подобия: беременный и рожающий камень должен был защищать беременную женщину и её плод.

Другие камни, служившие защитой для детей и помогающие матерям, — галактит и подобный ему мелелит. Они выделяют жидкость, напоминающую молоко, отсюда ещё одно название — молочный камень. Минералы такого рода якобы помогают женщинам для увеличения количества грудного молока (Diosc. V, 151; Plin. NH. XXXVII, 59; Orph. lith. 201–203; Dam. 33), а повязанные на шею ребёнку способствуют выделению слюны (Plin. NH. XXXVII, 59), защищают его от болезней и сглаза (Diosc. 5, 150–151), отгоняют злонамеренную Мегеру (Orph. lith. 224–225; Dam. 33). Лингурий — это название мифического драгоценного камня, который, как считалось, образуется из затвердевшей мочи рыси (Theophr. De lap. V, 28; Plin. NH. XXXVII, 13). Источники сообщают, что он защищает весь дом от нападений сверхъестественных сил, но особенно охраняет находящихся в нём беременных женщин и младенцев (Dam. 31), помогает роженицам (Eriph. Sal. De gem. 8). Плиний не верит в существование такого камня и считает ложным утверждения о наличии у него лечебных свойств. Он отождествляет его с янтарём (Plin. NH. XXXVII, 13). Лингурием, по-видимому, называли разновидность янтаря, отличающуюся высокой степенью прозрачности (Causey 2019: 25). Янтарь же особо ценился в древности из-за своей красоты и насыщенного цвета. Плиний сообщает, что этот минерал нравится женщинам не только из-за эстетических свойств — его считалось полезным повязывать детям как амулет (Plin. NH. XXXVII, 12). Самосский камень (Diosc. V, 173) и камень, проглоченный беременной ланью

(Plin. NH. XXVIII, 67), были средством для предупреждения прерывания беременности; особо защищал младенцев камень одонтоликий, или «волчий зуб» (Dam. 18).

В качестве амулетов также могли использоваться растения и части животных. Псевдо-Апулей, составитель иллюстрированного «Травника» II–III вв. н. э., предлагает для защиты от колдовских чар и наговоров повесить на шею ребёнку мандрагору, завернув её в чистую ткань и обвязав ниткой. Делать это необходимо в молчании (Ps.-Apul. 131). Плиний сообщает, что амулетом служат зазубренные рога жука-скарабея, прикрепляемые к младенцам (Plin. NH. XXX, 47). Магические свойства скарабея, вероятно, связаны с его способностью к возрождению — он считался насекомым, способным «сбрасывать старость» (Arist. Hist. anim., VIII, 17, 115).

Сборник «Кираниды» советует для избавления от демоницы Гелло использовать глаза гиены: εἰ δὲ τοὺς δύο ὀφθαλμοὺς ζώσης τῆς ὑαίνης ἐξέλης καὶ περιάψης τοῖς δυσὶ βραχίουσιν ἐν πορφυρῇ ῥάκει, ἀποδιώξεις πάντα φόβον νυκτερινὸν καὶ τὴν Γελλῶ τὴν πνίγουσαν τὰ βρέφη καὶ τὰς λεχοὺς ἐνοχλοῦσαν, καὶ πᾶν δαιμόνιον φεύεται — «Если у живой гиены вынешь два глаза и привяжешь к двум рукам в пурпурном лоскуте, изгонишь все ночные страхи, Гелло, душащую плод и беспокоящую рожениц, и каждый демон бежит» (Суг. II, 40, 35–38; перевод автора). Гиена, как и осёл, — одно из наиболее часто встречающихся в магических обрядах животных. Плиний в «Естественной истории» описывает множество способов применения частей её тела (Plin. NH. XXXVIII, 27). Использование некоторых животных в магии может быть связано с представлениями об обладании самим животным какой-то силой (Dosoo, Galoppin 2022: 214). Гиене приписывали ряд сверхъестественных, магических способностей: она периодически меняет пол, может производить потомство без партнера, подражает человеческой речи и выманивает таким образом пастухов, лишает собак лая, используя свою тень, заставляет застыть на месте других животных, посмотрев на них три раза, разрывает могилы в поисках трупов; глаза животного постоянно меняются и имеют множество цветовых оттенков (Plin. NH. VIII, 44). Вероятно, подобные «магические свойства» побудили рассматривать гиену как животное, части тела которого можно использовать десятками способов. По подсчетам А. Салайовы, проведшей статистический анализ упоминаний видов животных в греческих магических папирусах, различные части тела гиены встречаются в них в качестве ингредиента пять раз и два из этих упоминаний касаются проблем со здоровьем. Можно сказать, что это довольно большое число, учитывая, что только восемь из всех папирусных заклинаний с ингредиентами животного происхождения касаются проблем со здоровьем (Salayová 2017: 201–202). Использование глаз гиены в этом «рецепте» может быть связано и с защитой от сглаза. Среди амулетов, направленных против сглаза, изображения или символы глаза были одними из самых распространённых. Красный цвет используемой ткани тоже обладал защитными свойствами (Seligmann 1910 Bd. 2: 248) и должен был усиливать свойства содержимого.

Амулеты, объединённые вместе, могли усиливать действие друг друга. На афинских сосудах классического периода есть распространённый сюжет с изображением детей, играющих с разными предметами и животными. Эти сосуды, называемые хоэс (χοῦς), связаны со вторым днём Анфестерий — днём кувшинов (хоэс), в который взрослые соревновались в скорости и объёмах выпитого. Миниатюрные версии таких кувшинов дарили детям (Parke 1986: 107–109). Многие дети изображены с лентой, которую интерпретируют как амулет. Она надета на тело по диагонали, мож-

но также разглядеть различные защитные символы: узелки, петли, очертания подвесок — кругов, полумесяцев, двойного топора. Р. Гамильтон подсчитал, что на 253 из 384 известных ему хоэс дети запечатлены с амулетами, большая часть — мальчики (Hamilton 1992: 98). Предполагают, что амулеты, которые надеты на этих детей, имели не только охранное значение, но и обозначали законный статус афинских мальчиков, ознаменовали их вступление в социальную жизнь (Dasen 2015: 197; Seifert 2011: 131–133). Некоторые сцены рождения Эрихтония изображают его в подобной ленте, поэтому К. Фараоне видит прямую связь в том, что на росписях афинских хоэс мальчики носят те же амулеты, что и первый афинский царь (Faraone 2018: 31). Это также должно объяснять, почему образы девочек встречаются значительно реже.

Практика прикрепления к детям диагональных шнуров-амулетов встречается не только в Афинах. Подобные ленты характерны для статуэток так называемых храмовых мальчиков с Кипра, по-видимому, приносимых во исполнение обета за выживание ребёнка (Caneva, Delli Pizzi 2014: 510–511). Вероятно, традиция ношения лент-оберегов является предком римских крепундий. Крепундии (*crepundia*, от лат. *crepare* — «брыцать, звенеть, грохотать») — скреплённые вместе на верёвке или цепочке обереги и другие предметы, которые издавали шум, звеня друг о друга. С. Мартин-Килхер указывает, что объекты, используемые в крепундиях, можно разделить на несколько групп: объекты, производящие шум, имеющие значимую форму; диковинки с необычными особенностями, материалы, ценимые за свои особые свойства (Martin-Kilcher 2000: 67). А. Паркер отмечает, что важна была не только форма предметов, но и создаваемый ими шум, который тоже выполнял защитную функцию (Parker 2018: 64).

Украшения, имеющие форму защищающего объекта, перенимали его охранные способности. Например, в пьесе Еврипида «Ион» Креуса, оставляя своего младенца, даёт ему украшение со змеями, которые должны были охранять ребёнка, как змеи, охранявшие Эрихтония (Eur. Ion. 20–26). В сцене узнавания объясняют, что эти украшения символизируют дар Афины Эрихтонию, который дети носят в подражание ему (Eur. Ion. 1427–1431).

Лунница — *lunulae* или *σεληνίς* — подвеска в форме полумесяца, которую, как передаёт Гесихий, дети носили в качестве амулета (Hesych. s. v. *σεληνίς*). Являясь символом греческой Артемиды и римской Дианы — родовспомогательниц и защитниц растущих людей и животных — они определяли ребёнка под защиту богинь. Также полумесяц был одной из популярных форм амулетов от сглаза. Д. Эллиот указывает на то, что полумесяц может имитировать рога или раздвинутые ноги женщины так же, как подкова, якорь, двуххвостая русалка. Изображение женских гениталий, иногда с раздвинутыми ногами, использовалось, как и изображения мужских гениталий, для отвращения сглаза, хотя и реже, а рога были знаком жизненной силы, поэтому рогатые предметы, такие как рогатая луна и подкова или жест «коза», применялись в качестве защиты от злых сил (Elliott 2016: 186). Римские лунницы считают исключительно девичьим украшением, которое девочки получали в подарок от родителей, будучи аналогом буллы у мальчиков (Freidin 2024: 254). Булла — это полый кулон, содержащий внутри какие-либо предметы, вещества или текст, которые служили защитным амулетом. Её могли носить только свободнорождённые римские мальчики. Обычай носить буллу связывают с Тарквинием Древним, который будто бы первым подарил своему юному сыну золотую буллу за то, что тот убил врага (Plin. NH.

XXXIII, 19; Plut. Qu. Rom. 287f–288b). Хотя мы и встречаем упоминания о буллах у девушек, изначально она была символом воинской доблести и мужественности. Когда мальчик достигал половой зрелости, он посвящал свою буллу домашним богам, оставляя её как символ детства (Dolansky 2008: 50). Это подтверждает, что некоторые амулеты, носимые детьми, имели не только защитные свойства, но и указывали на социальный статус владельца.

По представлениям древних, злые силы можно было отогнать и шумом. Колокольчики и тинтиннабулы (музыкальная подвеска, часто в форме фаллической фигуры) подвешивались в дверных проёмах, домах и садах, чтобы обеспечить защиту; колокольчики клали в могилы детей в качестве оберегов. Их находят в детских могилах архаического Кипра, позднеархаической Аттики и Причерноморья, классической Мессении и Беотии, эллинистического Египта, Сирии и Иберии, Римской Галлии и Британии (Villing 2002; Parker 2018). Иногда колокольчики пытаются объяснить как детскую игрушку, но часто они слишком большие и громоздкие, чтобы с ними можно было играть — в отличие от простых в обращении погремушек.

Погремушки (др.-греч. *πλάταγῆ*, лат. *strepitaculum*) были распространённой игрушкой во всём Средиземноморье. Их использовали для успокоения детей и их развития (Plut. Qu. conv. VII, 714e; Mart. XIV, 54). Аристотель упоминает погремушку, придуманную Архитом: «С другой стороны, и дети должны иметь какое-нибудь занимательное дело, и в этом отношении нужно считать прекрасным изобретением ту погремушку Архита, которую дают малым детям, чтобы они, занимаясь ею, не ломали ничего из домашних вещей: ведь то, что молодо, не может оставаться спокойным» (Arist. Pol. VIII, 1340b; перевод С. А. Жебелева). Погремушки могли изготавливаться из разного материала. Часто они упоминаются как выполненные из меди (Suida s. v. *Ἀρχύτας*; *Πλάταγῆ*; Etym. Magn. 674, 37–38). Схолии ко второй идиллии Феокрита объясняют, что медь играла важную роль во всевозможных очистительных ритуалах, так как являлась чистой и не допускающей загрязнения (Schol. ad Theocr. Idyll. II, 36). Предметы из этого материала использовали для создания шума во время лунных затмений и похорон (Зубарева 2021). Известно, что Архит Тарентский, которого Аристотель называет изобретателем погремушки, был пифагорейцем. Пифагорейцы приписывали звуку меди особое качество — способность издавать голос запертого внутри демона (Porph. Vit. Pythag. 41). В таком случае погремушка Архита была не только игрушкой, но и талисманом, создающим апотропический шум и тем самым оберегающим ребёнка. Указание на защитные магические свойства погремушки прослеживается в мифе о Геракле и стимфалийских птицах. Герой отпугивает их медной трещоткой, называемой по-гречески тем же словом, что и детская погремушка — *πλάταγῆ* (Etym. Magn. 731, 40–44).

Форма погремушки могла быть разной — как простой геометрической, так и сложной, изображающей человека или какое-нибудь животное: свинью, петуха, зайца, сову. Интересно указание В. Дасен на символизм греческих и римских антропоморфных погремушек. Скрытый в женской фигуре гремящий шарик мог представлять будущего ребёнка беременной женщины. Таким образом, игрушка представляла собой как бы метафору беременности (Dasen 2013: 29). Особое внимание обращают на себя игрушки в виде свиньи. Некоторые погремушки эллинистического времени изображают их везущими на спине маленького ребёнка. Х.-Г. Бухгольц обратил внимание на то, что терракотовые свиньи играли важную роль в культе Деметры-Коры

(Buchholz 1966: 151). Животных приносили в жертву в ритуалах, призванных защитить детей. Погремушки такой формы могли иметь дополнительное культовое значение и обеспечивать защиту богини, с которой были связаны.

Подводя итоги, можем заключить, что античные магические средства, направленные на защиту детей и их матерей от влияния злых сил, не отличались от общих апотропеических практик. Имеющиеся в нашем распоряжении данные о магических заклинаниях немногочисленны, но в целом соответствуют известным формулам гекзаметрических и ямбических заклинаний. Ряд мер, такие как защита пространства, жесты, предметы, издающие шум, носили профилактический характер, защищая от абстрактного зла, и использовались в том числе для защиты взрослых. Амулеты, надетые на тело, имели более разнообразный функционал: сохранение ребёнка в утробе матери и облегчение родов, защита от колдовских чар, сглаза, ночных страхов, изгнание демонов.

Защитные символы, которые использовались в амулетах для детей, нельзя называть специфическими. Изображения глаза, открытая ладонь, двойной топор, полумесяц, круг и т. п. были распространёнными охранными знаками, которые могли применяться также для защиты взрослых и в некоторых случаях скота. Особенностью используемых способов является то, что в отношении детей и их матерей мы встречаем применение некоторых средств в больших количествах. По изображениям детей с амулетами можно заметить, что обычно использовался не один символ, а сразу целый «набор», который, вероятно, должен был усилить общий защитный эффект. Изобразительные и археологические источники классического, эллинистического периодов и римского времени, представленные в обзоре К. Фараоне (Faraone 2018: 46–51) свидетельствуют о том, что для детей было характерно ношение вместе большого количества амулетов, для женщин — одиночных экземпляров, в то время как мужчины словно не носят их вообще.

В отношении мужчин и их отношения к использованию магических средств для защиты или исцеления показательна история о Перикле, передаваемая Плутархом. Во время болезни женщины буквально заставили его надеть оберег на шею. Он показал это пришедшему навестить его другу, как бы говоря, что ему настолько плохо, что он согласен терпеть такую нелепость (Plut. Per. 38). Более частое использование амулетов у детей и женщин, вероятно, связано с тем, что эти категории населения считались обществом более уязвимыми и поэтому нуждающимися в постоянной защите. Детская и материнская смертность были частым явлением в древности, вызывающим беспокойство у окружающих, что выражалось в попытках предотвратить потенциальную угрозу с помощью использования охранных амулетов. К тому же существовало представление о том, что магия — это скорее женское занятие (Кудрявцева 2023: 180–181, 222), поэтому взрослые мужчины могли скрывать ношение подобных амулетов, как неподобающих им.

Ещё одной особенностью является то, что такие амулеты как греческая лента с оберегами, повязанная на ребёнка, и римская булла имели не только защитные свойства, но и отражали социальный статус владельца. В качестве специфической черты, связанной с защитой детей, также можно выделить то, что некоторые формы защиты при использовании для детей приобретали бытовую форму — апотропеический шум создавался вокруг ребёнка с помощью погремушек и игрушек.

Источники и материалы

- Ael. NA. — Aelian. On the Characteristics of Animals / With an English translation by A. F. Scholfield. Vol.1–3. Cambridge: Harvard University Press, 1958–1959.
- Ael. VH. — Элиан. Пестрые рассказы / Пер. с древнегреческого, статья, примечания и указатель С. В. Поляковой. Ленинград: Издательство Академии наук СССР, 1963. 185 с.
- Arist. fr. — Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta Collegit V. Rose. Stutgardiae: In aedibus B. G. Teubneri, 1967. 462 p.
- Arist. Hist. anim. — Аристотель. История животных / Пер. В. П. Карпова; под ред. Б. А. Старостина. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
- Arist. Pol. — Аристотель. Политика / Пер. С. А. Жебелева // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. Т. 4. / Пер. с древнегреч.; общ. ред. А. И. Доватура. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
- Aristoph. Vesp. — Аристофан. Осы // Аристофан. Комедии; Фрагменты / Пер. Адр. Пиотровского. изд. подг. В. Н. Ярхо.; отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, Наука, 2008. С. 227–301.
- Carmina Popularia — Carmina Popularia // Greek Lyric, Volume V: The New School of Poetry and Anonymous Songs and Hymns. Edited and translated by David A. Campbell. Loeb Classical Library 144. Cambridge: Harvard University Press, 1993. P. 232–269.
- Cyr. — Die Kyraniden / Hrsg. von D. Kaimikis. Meisenheim: Hain, 1976. 330 s.
- Dam. — Damigeron. De Lapidibus // Orphei Lithica. Accedit Damigeron de lapidibus / Recens. E. Abel. Berolini: Apud S. Calveri et socios, 1881. P. 157–198.
- Diosc. — Dioscorides. De materia medica. A new English translation by T. A. Osbaldeston. Introductory notes by R. P. Wood. Johannesburg: Ibidis Press, 2000. 927 p.
- EG — Epigrammata graeca ex lapidibus collecta / Edidit Georgius Kaibel. Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965. 743 p.
- Epiph. Sal. De gem. — Epiphanius de Gemmis / R. P. Blake; H. de Vis. London: Christophers. 1934. 388 p.
- Etym. Magn. — Etymologicon magnum: seu verius lexicon saepissime vocabulorum origines indagans ex pluribus lexicis scholiastis et grammaticis anonymi cuiusdam opera concinnatum. Oxonii: E Typographeo Academico, 1848. 2470 p.
- Eur. Ion. — Euripidis Fabulae / Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Gilbertus Murray. 3 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1913.
- FGrHist — Die Fragmente der griechischen Historiker / von Felix Jacoby. Leiden: E. J. Brill, 1957.
- Hesiod. Theog. — Гесиод. Теогония / Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. С. 29–49.
- Hesych. — Hesychii Alexandrini Lexicon. Ienae: typis Maukij, 1867. 1611 p.
- Hom. hymn. in Demetrem — Гомеровские гимны. V. К Деметре / Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты VII—III вв. до н. э. Эпос. Элегия. Ямбы. Мелика / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. М.: Ладомир, 1999. С. 155–165.
- Luc. Arol. — Лукиан. Оправдательное письмо / Пер. Н. П. Баранова // Лукиан. Сочинения. В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. Т. 2. Санкт-Петербург: Алетей, 2001. С. 388–394.
- Luc. Nav. — Лукиан. Корабль, или Пожелания / Пер. Н. Н. Залесского // Лукиан. Сочинения. В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. Т. 2. Санкт-Петербург: Алетей, 2001. С. 128–141.
- Mart. — Марциал Марк Валерий. Эпиграммы. Санкт-Петербург: АО «Комплект», 1994. 448 с.
- Nicander Ther. — Nicander. Theriaca // The Poems and Poetical Fragments / Ed. and tr. A. S. F. Gow, A. F. Scholfield. Cambridge: Cambridge University Press, 1953. P. 28–93.
- Orph. Hymn. — Орфические гимны / Пер. О. В. Смыки // Античные гимны / Под. ред. А. А. Тахо-Годи. М.: Издательство МГУ, 1988. С. 177–267.
- Orph. lith. — Orphei Lithica // Orphei Lithica. Accedit Damigeron De Lapidibus / Recens. E. Abel. Berolini: Apud S. Calveri et socios, 1881. P. 13–153.
- Pers. — Персий. Сатиры. / Пер. Ф. А. Петровского // Римская сатира: Пер. с латин. / Сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; предисл. В. Дурова; коммент. А. Гаврилова, М. Гаспарова, И. Ковалевой и др.; худож. Н. Егоров. М.: Художественная литература, 1989. С. 97–114.

- Petr. Satyr. — Петроний. Сатириконт / Пер. А. Гаврилова, Б. Ярхо и М. Гаспарова // Римская сатира: пер. с латин. / сост. и научн. подгот. текста М. Гаспарова; предисл. В. Дурова; коммент. А. Гаврилова, М. Гаспарова, И. Ковалевой и др.; худож. Н. Егоров. М.: Художественная литература, 1989. С. 131–235.
- Phot. — Photii Patriarchae Lexicon. Leidae: E.J. Brill, 1864–1865.
- Plin. NH. — Pliny. Natural History. With an English translation. In ten volumes / Transl. by H. Rackham, W. H. S. Jones, D. E. Eichholz. London: William Heinemann Ltd; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1949–1962.
- Plut. Dion. — Плутарх. Дион / Пер. С. П. Маркиша // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 2 т. / Изд. подгот. С. С. Аверинцев и др.; отв. ред. С. С. Аверинцев. Т. 2. М.: Наука, 1994. С. 446–474.
- Plut. Per. — Плутарх. Перикл / Пер. С. И. Соболевского // Плутарх. Сравнительные жизнеописания. В 2 т. / Изд. подгот. С. С. Аверинцев и др.; отв. ред. С. С. Аверинцев. Т. 1. М.: Наука, 1994. С. 176–201.
- Plut. Qu. conv. — Плутарх. Застольные беседы / Пер. Я. М. Боровского // Плутарх. Застольные беседы / Пер. и прим. Я. М. Боровского, М. Н. Ботвинника, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, прим. И. И. Ковалевой, О. Л. Левинской. Ст. Я. М. Боровского. Отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Ленинград: Наука, 1990. С. 5–179.
- Plut. Qu. Rom. — Плутарх. Римские вопросы / Пер. Н. В. Брагинской // Плутарх. Застольные беседы. / Пер. и прим. Я. М. Боровского, М. Н. Ботвинника, Н. В. Брагинской, М. Л. Гаспарова, прим. И. И. Ковалевой, О. Л. Левинской. Ст. Я. М. Боровского. Отв. ред. Я. М. Боровский, М. Л. Гаспаров. Ленинград: Наука, 1990. С. 180–222.
- Porph. Vit. Pythag. — Порфирий. Жизнь Пифагора. Жизнь Плотина / Пер. М. Л. Гаспарова // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль. 1979. С. 449–476.
- Ps.-Apul. — Гербарий Апулея Платоника // Кухня ведьм: Полезные тайны / Пер. с лат. Д. Захаровой и Е. Ванеевой. Санкт-Петербург: Издательский Дом «Азбука-Классика», 2009. С. 33–241.
- Ps.-Plut. De Fluv. — Лжеплутарх. О реках / Пер. Д. О. Торшилова // Торшилов Д. О. Античная мифография. Санкт-Петербург: Алетейя. 1999. С. 307–383.
- Schol. ad Aristoph. — Scholia Graeca in Aristophanem: cum prolegomenis grammaticorum, varietate lectionis optimorum codicum integra, creteorum selecta, annotatione criticorum item selecta, cui sua quaedam inseruit Fr. Dübner. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot, 1855. 726 p.
- Schol. ad Nicander Ther. — Nicandrea: Theriaca et Alexipharmaca / Recensuit et emendavit, fragmenta collegit, commentationes addidit Otto Schneider. Accedunt Scholia in Theriaca ex recensione Henrici Keil, Scholia in Alexipharmaca ex recognitione Bussemakeri et R. Bentley emendationes partim ineditae. Lipsiae: Sumptibus et typis B.G. Teubneri, 1856. 482 p.
- Schol. ad Pers. — Auli Persii Flacci Satirarum Liber. Cum Scholiis Antiquis / Ed. O. Jahn. Lipsiae: Typis et impensis Breitkopfii et Haertelii, 1843. 408 p.
- Schol. ad Theocr. Idyll. — Scholia in Theocritum vetera. Recensuit Carolus Wendel. Stutgardiae: In aedibus B.G. Teubneri, 1967. 407 p.
- Strato. Anth. Gr. — Strato's Musa Puerilis // The Greek Anthology, with an English Translation by W. R. Paton. In 5 vol. Vol. 4. London: W. Heinemann; New York, G.P. Putnam's Sons, 1918. P. 280–413.
- Suida — Suda On Line [Электронный ресурс]. <https://www.cs.uky.edu/~raphael/sol/sol-html/> (дата обращения: 05.04.2025).
- Theocr. Idyll. — Феокрит // Феокрит. Моск. Бион. Идиллии и эпиграммы. / Пер. и комм. М. Е. Грабарь-Пассек. Отв. ред. Ф. А. Петровский. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1958. С. 9–134.
- Theophr. De lap. — Теофраст. О камнях. / Вступит. ст., пер. и комм. А. А. Россиуса // Вестник древней истории. 2005. № 3. С. 306–331.
- Theophr. Hist. plant. — Теофраст. Исследование о растениях / Пер. с др.-греч. и примеч. М. Е. Сергеевко; ред. акад. И. И. Толстого и чл.-корр. АН СССР Б. К. Шишкина; послесловие Б. К. Шишкин. Москва–Ленинград: Издательство АН СССР, 1951. 589 с.

- Theophr. Charact. — Феофраст. Характеры / Пер., ст. и прим. Г. А. Стратановского. Отв. ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Наука, 1974. 123 с.
- Thuc. — Фукидид. История. / Пер. и примеч. Г. А. Стратановского. Отв. ред. Я. М. Боровский. Ленинград: Наука, 1981. 543 с.
- Tibul. — Альбий Тибулл. Элегии / Пер. Л. Остроумов // Валерий Катулл. Альбий Тибулл. Секст Проперций / Пред. и ред. Ф. А. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1963. С. 159–244.

Научная литература

- Зубарева А. В. Лунное затмение и апотропеический шум в древнеримской магии // Проблемы истории, филологии, культуры. 2021. №1. С. 164–175. <https://doi.org/10.18503/1992-0431-2021-1-71-164-175>
- Кудрявцева Т. В. Судебная магия в античности. Санкт-Петербург: Гуманитарная академия, 2023. 314 с.
- Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
- Макеева В. И. Греческие демоны, убивающие детей // Genesis: исторические исследования. 2021. № 7. С. 54–68. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2021.7.36131>
- Björklund H. Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World. Ph.D. diss. Helsinki, 2017. 82 p.
- Bromehead C. N. Aetites or the Eagle-stone // Antiquity. 1947. Vol. 21. P. 16–22. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00016434>
- Buchholz H.-G. Tonerne Rasseln aus Zypern // Archäologischer Anzeiger. 1966. Heft 2. P. 140–151.
- Burkert W. The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age. Cambridge; London: Harvard University Press, 1992. 225 p.
- Caneva S. G., Delli Pizzi A. Classical and Hellenistic Statuettes of the So-Called “Temple Boys”: A Religious and Social Reappraisal // La Presenza Dei Bambini Nelle Religioni De Mediterraneo Antico / Ed. by Ch. Terranova. Roma: Aracne Editrice, 2014. P. 495–521.
- Causey F. Ancient Carved Ambers in the J. Paul Getty Museum / With technical analysis by J. Maish, H. Khanjian, M. Schilling. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2019. 297 p.
- Dasen V. Becoming Human: from the Embryo to the Newborn Child // The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World / Ed. by J. Evans Grubbs, T. Parkin. Oxford: Oxford University Press, 2013. P. 17–39.
- Dasen V. Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity // The Materiality of Magic / Ed. by D. Boschung, J. N. Bremmer. Paderborn: Wilhelm Fink, 2015. P. 177–204.
- Dolansky F. Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World // Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture / Ed. by J. Edmondson, A. Keith. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press, 2008. P. 47–70.
- Dosoo K., Galoppin T. Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice // Magikon zōon. Animal et magie dans l’Antiquité et au Moyen Âge / Ed. by J.-C. Coulon, K. Dosoo. Paris; Orléans: Institut de recherche et d’histoire des textes, 2022. P. 203–256.
- Dundes A. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview // The Evil Eye: A Folklore Casebook / Ed. by A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992. P. 257–312.
- Elliott J. H. Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World 2: Greece and Rome. Cambridge: James Clarke & Co, 2016. 370 p.
- Faraone C. A. Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation? // Classical Antiquity. 2004. Vol. 23. No. 2. P. 209–245. <https://doi.org/10.1525/ca.2004.23.2.209>
- Faraone C. A. The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -Tomos (Hom. Hymn to Dem 228–29) // The American Journal of Philology. 2001. Vol. 122. P. 1–10. <https://doi.org/10.1353/ajp.2001.0006>

- Faraone C. A.* The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018. 486 p.
- Freidin A. B.* Birthing Romans: Childbearing and Its Risks in Imperial Rome Princeton: Princeton University Press, 2024. 314 p.
- Götting E.* A Demon's Travel Kit.: An Introduction to the Items Depicted on Amulets against the Demoness Lamaštu // Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East. Vol. 1 / Ed. by A. Otto, M. Herles, K. Kaniuth. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2020. P. 185–200.
- Hamilton R.* Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992. 250 p.
- Hill G. F., Allen T. W.* Descriptive Names of Animals in Greece // The Classical Review. 1895. Vol. 9. No. 1. P. 12–13.
- Johnston S. I.* Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon // Ancient Magic and Ritual Power / Ed. by M. Meyer, P. Mirecki. Leiden; New-York; Köln, 1995. P. 361–387.
- Lattimore R.* Themes in Greek and Latin Epitaphs. Urbana, Illinois: The University of Illinois Press, 1942. 354 p.
- Maas P.* ΕΠΕΝΙΚΤΟΣ // Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens. 1944. Vol. 13. No. 1. P. 36–37. <https://doi.org/10.2307/146896>
- Martin-Kilcher S.* Mors Immatura in the Roman World — a Mirror of Society and Tradition // Burials, Society and Context in the Roman World / Ed. by J. Pearce, M. Millet, M. Struck. Oxford: Oxbow Books, 2000. P. 63–77.
- Nelson M.* Insulting Middle-Finger Gestures among Ancient Greeks and Romans // Phoenix. 2017. Vol. 71. No. 1/2. P. 66–88. <https://doi.org/10.7834/phoenix.71.1-2.0066>
- Nicolson F. W.* The Saliva Superstition in Classical Literature // Harvard Studies in Classical Philology. 1897. Vol. 8. P. 23–40.
- Ogle M. B.* The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore // The American Journal of Philology. 1911. Vol. 32. No. 3. P. 251–271.
- Parke H. W.* Festivals of the Athenians. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986. 208 p.
- Parker A.* 'The Bells! The Bells!' Approaching Tintinnabula in Roman Britain and Beyond // Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances / Ed. by A. Parker., S. McKie. Oxford: Oxbow Books, 2018. P. 57–68.
- Richardson N. J.* (ed.) The Homeric Hymn to Demeter. Oxford: Clarendon Press, 1974. 365 p.
- Rubensohn O.* Demeter als Heilgottheit // Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Bd. 20. Athen: Verlag von Karl Wilberg, 1895. P. 360–367.
- Salayová A.* Animals as Magical Ingredients in Greek Magical Papyri: Preliminary Statistical Analysis of Animal Species // Graeco-Latina Brunensia. 2017. Vol. 22. No. 1. P. 191–206.
- Seifert M.* Dazugehören. Kinder in Kulturn und Festen von Oikos und Phratie. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2011. 398 p.
- Seligmann S.* Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker: in 2 Bänden. Berlin: Barsdorf, 1910. 932 p.
- Villing A.* For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece? Archaic and Classical Greek Bells at Sparta and Beyond // The Annual of the British School at Athens. 2002. Vol. 97. P. 223–295.
- West D. R.* Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin. Ph.D. diss. Glasgow, 1990. 484 p.

References

- Björklund, H. 2017. *Protecting Against Child-Killing Demons. Uterus Amulets in the Late Antique and Byzantine Magical World*. Ph.D. diss., Helsinki. 82 p.
- Bromehead, C. N. 1947. Aetites or the Eagle-stone. *Antiquity* 21: 16–22. <https://doi.org/10.1017/s0003598x00016434>

- Buchholz, H.-G. 1966. Tonerne Rasseln aus Zypern [Terracotta Rattles from Cyprus]. *Archäologischer Anzeiger* 2: 140–151.
- Burkert, W. 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Cambridge; London: Harvard University Press. 225 p.
- Caneva, S. G., and A. Delli Pizzi. 2014. Classical and Hellenistic Statuettes of the So-Called “Temple Boys”: A Religious and Social Reappraisal. In *La Presenza Dei Bambini Nelle Religioni De Mediterraneo Antico* [The Presence of Children in the Religions of the Ancient Mediterranean], ed. by Ch. Terranova. Roma: Aracne Editrice. 495–521.
- Causey, F. 2019. *Ancient Carved Ambers in the J. Paul Getty Museum*. With technical analysis by J. Maish, H. Khanjian, and M. Schilling. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum. 297 p.
- Dasen, V. 2013. Becoming Human: From the Embryo to the Newborn Child. In *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, ed. by J. Evans Grubbs and T. Parkin. Oxford: Oxford University Press. 17–39.
- Dasen, V. 2015. Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity. In *The Materiality of Magic*, ed. by D. Boschung and J. N. Bremmer. Paderborn: Wilhelm Fink. 177–204.
- Dolansky, F. 2008. Togam virilem sumere: Coming of Age in the Roman World. In *Roman Dress and the Fabrics of Roman Culture*, ed. by J. Edmondson and A. Keith. Toronto; Buffalo; London: University of Toronto Press. 47–70.
- Dosoo, K., and T. Galoppin. 2022. Animals in Graeco-Egyptian Magical Practice. In *Magikon zōon. Animal et magie dans l'Antiquité et au Moyen Âge* [Magikon zōon. Animal and Magic in Antiquity and the Middle Ages], ed. by J.-C. Coulon and K. Dosoo. Paris; Orléans: Institut de recherche et d'histoire des textes. 203–256.
- Dundes, A. 1992. Wet and Dry, the Evil Eye: An Essay in Indo-European and Semitic Worldview. In *The Evil eye: A Folklore Casebook*, ed. by A. Dundes. Madison: The University of Wisconsin Press. 257–312.
- Elliott, J. H. 2016. *Beware the Evil Eye: The Evil Eye in the Bible and the Ancient World 2: Greece and Rome*. Cambridge: James Clarke & Co. 370 p.
- Faraone, C. A. 2001. The Undercutter, the Woodcutter, and Greek Demon Names Ending in -Tomos (Hom. Hymn to Dem 228-29). *The American Journal of Philology* 122: 1–10. <https://doi.org/10.1353/ajp.2001.0006>
- Faraone, C. A. 2004. Hipponax Fragment 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation? *Classical Antiquity* 23 (2): 209–245. <https://doi.org/10.1525/ca.2004.23.2.209>
- Faraone, C. A. 2018. *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 486 p.
- Freidin, A. B. 2024. *Birthing Romans: Childbearing and Its Risks in Imperial Rome*. Princeton: Princeton University Press. 314 p.
- Götting, E. 2020. A Demon's Travel Kit.: An Introduction to the Items Depicted on Amulets against the Demoness Lamaštu. In *Proceedings of the 11th International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East*. Vol. 1, ed. by A. Otto, M. Herles and K. Kaniuth. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag. 185–200.
- Hamilton, R. 1992. *Choes and Anthesteria: Athenian Iconography and Ritual*. Ann Arbor: University of Michigan Press. 250 p.
- Hill, G. F., and T. W. Allen. 1895. Descriptive Names of Animals in Greece. *The Classical Review* 9 (1): 12–13.
- Johnston, S. I. 1995. Defining the Dreadful: Remarks on the Greek Child-killing Demon. In *Ancient Magic and Ritual Power*, ed. by M. Meyer and P. Mirecki. Leiden; New-York; Köln: E.J. Brill. 361–387.
- Kudriavtseva, T. V. 2023. *Sudebnaia magiia v antichnosti* [The Judicial Magic in Antiquity]. Saint Petersburg: Gumanitarnaia akademiia. 314 p.
- Lattimore, R. 1942. *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. Urbana, Illinois: The University of Illinois Press. 354 p.

- Levkievskaja, E. E. 2002. *Slavianskii obereg. Semantika i struktura* [Slavic Amulet. Semantics and Structure]. Moscow: Indrik. 336 p.
- Maas, P. 1944. ΕΠΙΕΝΙΚΤΟΣ. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens* 13(1): 36–37. <https://doi.org/10.2307/146896>
- Makeeva, V. I. 2021. Grecheskie demony, ubivaiushchie detei [Greek Child-Killing Demons]. *Genesis: istoricheskie issledovaniia* 7: 54–68. <https://doi.org/10.25136/2409-868X.2021.7.36131>
- Martin-Kilcher, S. 2000. Mors Immatura in the Roman World — a Mirror of Society and Tradition. In *Burials, Society and Context in the Roman World*, ed. by J. Pearce, M. Millet and M. Struck. Oxford: Oxbow Books. 63–77.
- Nelson, M. 2017. Insulting Middle-Finger Gestures among Ancient Greeks and Romans. *Phoenix* 71(1/2): 66–88. <https://doi.org/10.7834/phoenix.71.1-2.0066>
- Nicolson, F. W. 1897. The Saliva Superstition in Classical Literature. *Harvard Studies in Classical Philology* 8: 23–40.
- Ogle, M. B. 1911. The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore. *The American Journal of Philology* 32(3): 251–271.
- Parke, H. W. 1986. *Festivals of the Athenians*. Ithaca, New York: Cornell University Press. 208 p.
- Parker, A. 2018. ‘The Bells! The Bells!’ Approaching Tintinnabula in Roman Britain and Beyond. In *Material Approaches to Roman Magic: Occult Objects and Supernatural Substances*, ed. by A. Parker and S. McKie. Oxford: Oxbow Books. 57–68.
- Richardson, N. J. (ed.) 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford: Clarendon Press. 365 p.
- Rubensohn, O. 1895. Demeter als Heilgottheit [Demeter as a Healing Deity]. *Mittheilungen des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung* 20: 360–367.
- Salayová, A. 2017. Animals as Magical Ingredients in Greek Magical Papyri: Preliminary Statistical Analysis of Animal Species. *Graeco-Latina Brunensia* 22 (1): 191–206.
- Seifert, M. 2011. *Dazugehören. Kinder in Kulturn und Festen von Oikos und Phratry. Bildanalysen zu attischen Sozialisationsstufen des 6. bis 4. Jahrhunderts v. Chr.* [Belonging. Children in Cults and Festivals of Oikos and Phratry. Image Analyses of Attic Socialization Stages from the 6th to 4th Centuries BC]. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 398 p.
- Seligmann, S. 1910. *Der Böse Blick und Verwandtes: Ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker* [The Evil Eye and Related Matters: A Contribution to the History of Superstition of All Times and Peoples]. In 2 vols. Berlin: Barsdorf. 932 p.
- Villing, A. 2002. For Whom Did the Bell Toll in Ancient Greece? Archaic and Classical Greek Bells at Sparta and Beyond. *The Annual of the British School at Athens* 97: 223–295. <https://doi.org/10.1017/s0068245400017408>
- West, D. R. 1990. *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin*. Ph.D. diss., Glasgow. 484 p.
- Zubareva, A. V. 2021. Lunnoe zatmenie i apotropeicheskii shum v drevnerimskoi magii [A Lunar Eclipse and an Apotropaic Noise in Roman Magic] *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1: 164–175. <https://doi.org/10.18503/1992-0431-2021-1-71-164-175>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/293-312

Научная статья

© Д. С. Домрачев

(РЕ)КОНСТРУИРУЯ ДРУИДИЗМ: РОЛЬ НАУКИ И ТЕХНОЛОГИЙ В ПРОЦЕССЕ СОЗДАНИЯ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена антропологическому изучению современного друидизма как формы духовной идентичности с целью определения роли, которую наука и технологии сыграли и продолжают играть в формировании и развитии этой традиции. Для достижения поставленной цели были решены следующие задачи: (1) на основе собранного автором этнографического материала оценена применимость типологии современного язычества, предложенной М. Стрмиски, к современному друидизму; (2) проанализированы причины обращения современных друидов к академическим публикациям в их духовной практике; (3) предложен ответ на вопрос, возникающий при рассмотрении современного друидизма сквозь призму парадокса корабля Тесея: если все составные части исходной традиции были заменены, остаётся ли она той же самой традицией? Материал исследования организован вокруг двух хронологических этапов развития современного друидизма: его зарождения в конце XVIII — начале XIX в. и его современного состояния. Первый этап рассматривается на основе анализа исторических источников и опубликованных научных работ, что позволяет определить роль науки и технологий в первоначальном формировании традиции. Современный этап исследуется на основе многолетнего наблюдения за деятельностью друидических и иных сообществ, объединённых интересом к кельтской духовной культуре, а также трёх письменных интервью, проведённых автором с современными друидами из Уэльса, Бретани и Ирландии. Исследование показывает, что современный друидизм не поддаётся однозначной классификации в рамках жёсткого противопоставления реконструкционистского и синкретического язычества. Он представляет собой динамично развивающуюся традицию, в которой реконструкция сочетается с творческой адаптацией. Кроме того, академическое знание выступает не только внешним инструментом изучения друидизма, но и одним из внутренних механизмов формирования и дальнейшего развития самой традиции.

Ключевые слова: язычество, современный друидизм, наука, технологии, духовная идентичность

Ссылка при цитировании: Домрачев Д. С. (Ре)конструируя друидизм: роль науки и технологий в процессе создания традиции // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 293–312.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/293-312

Original article

© Denis Domrachev

(RE)CONSTRUCTING DRUIDRY: THE ROLE OF SCHOLARSHIP AND TECHNOLOGY IN THE MAKING OF TRADITION

This paper presents an anthropological study of contemporary Druidry as a form of spiritual identity, examining the role that scholarship and technology have played — and continue to play — in the creation and development of this tradition. The study pursues three objectives: (1) to assess the applicability of M. Strmiska's typology of modern Paganism to contemporary Druidry, drawing on ethnographic material collected by the author; (2) to analyse the reasons why modern Druids engage with scholarly publications in their spiritual practice; and (3) to address the conceptual question posed by the Ship of Theseus paradox in the context of contemporary Druidry: if all the constituent elements of the original tradition have been replaced, does it remain the same tradition? The analysis is organised around two chronological stages in the development of contemporary Druidry: its emergence in the late eighteenth and early nineteenth centuries, and its contemporary evolution. The first stage is examined through historical sources and published scholarship, allowing an analysis of the formative role of scholarship and technology in the initial construction of the tradition. The second stage is investigated through long-term observation of Druidic and other Celtic spirituality-oriented communities, together with three written interviews conducted by the author with contemporary Druids from Wales, Brittany, and Ireland. The findings suggest that contemporary Druidry cannot be adequately described within a strict reconstructionist/syncretic dichotomy. Instead, it represents a dynamic religious tradition in which reconstruction and innovation coexist. The study further demonstrates that scholarship has come to function not only as an external means of studying Druidry but also as one of the internal mechanisms through which the tradition is continually interpreted, reconstructed, and developed.

Keywords: Paganism, Contemporary Druidry, scholarship, technology, spiritual identity

Author Info: Domrachev, Denis S. — Ph.D. in Culturology, Junior Researcher of the Centre for European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg, Russian Federation). E-mail: denisdomrachev@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0003-1394-4705>

For citation: Domrachev, D. S. 2026. (Re)Constructing Druidry: The Role of Scholarship and Technology in the Making of Tradition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 293–312.

Введение

Статья посвящена антропологическому исследованию неodruidизма как формы духовной идентичности с целью определения той роли, которую наука и техноло-

гии сыграли и продолжают играть в процессе формирования и развития этой традиции. Однако, вместо термина «неодруидизм» (Neo-Druidism) в настоящей работе используются следующие термины-синонимы: «современный друидизм» (Modern/Contemporary Druidry) или просто «друидизм» (Druidry). Как справедливо отмечает Д. Гальцин, «<...> в исследовательской литературе, большая часть которой выходит на английском языке, давно стал нормативным термин Modern/Contemporary Paganism. В англоязычной литературе процесс, который привел к установлению такой номенклатуры, был также связан с формированием междисциплинарного поля исследований, известного как Pagan Studies» (Гальцин 2020: 7). Последователи современного друидизма называют себя друидами и вдохновляются кельтской историей и культурой, в частности её богатой и яркой мифологией (в основном Ирландии и Уэльса), но география распространения современного друидизма отнюдь не ограничивается только кельтскими странами и регионами (см. White 2023). Интерес к кельтам и друидизму есть и в России (см. Galtsin 2018).

Несмотря на то, что история современного друидизма как социокультурного и духовного феномена насчитывает более двух веков (Hutton 2011; White 2023), он до сих пор остаётся весьма узким и малоисследованным предметом как для Pagan Studies, так и для антропологии и этнографии. По сей день не утратили своей актуальности слова ирландского учёного Дж. Батлер о том, что «о современном друидизме написано очень мало академических работ» и что «в этом отношении данная область исследования является девственной территорией для этнографического анализа» (Strmiska 2005: 87). Среди англоязычных научных работ, посвящённых исследованию современных друидов необходимо отметить следующие: Strmiska 2005; Cooper 2010; Anczyk 2014; Hopman 2016; White 2023. Среди российских исследований этой темы следует выделить работы Д. Гальцина (Galtsin 2018), в частности монографию «Лики Протея: история современного язычества как религиозной идентичности» (Гальцин 2020), в которой истории современного друидизма XVIII–XXI вв. выделен отдельный раздел, а также публикации Н. Шестаковой (Шестакова 2013; Шестакова 2019а; Шестакова 2019б; Шестакова 2024), в которых тема возникновения друидизма рассматривается в рамках более широкого историко-культурного контекста становления валлийской идентичности в XVIII–XIX вв.

Достижение цели настоящей работы предполагает постановку и выполнение трёх исследовательских задач. Первая задача была вдохновлена исследованием Д. Гальцина (Гальцин 2020), использующего в своих трудах базовую классификацию современного язычества М. Стрмиски, согласно которой оно имеет две основные формы (Strmiska 2005: 18–22): (1) реконструкционистскую с характерным для неё «достаточно научным изучением древних текстов, фольклора, археологии и языков, которые, как считается, содержат достоверную информацию о прошлых религиозных традициях народов интересующего их [то есть реконструкционистов — Д. Д.] региона» (Strmiska 2005: 19) и (2) эклектическую, чьи последователи «более склонны свободно выбирать религиозные идеи, практики и даже божеств из широкого спектра источников, как европейских, так и неевропейских, и объединять их на основе того, что они сами считают сходством или взаимодополняемостью» (Strmiska 2005: 20). Д. Гальцин относит британский друидизм XVIII–XIX вв. не просто ко второму типу, а к «первым опытам синкретической религиозности» вообще (Гальцин 2020: 85–86), хотя переводит термин Стрмиски “eclectic” как «синкретический»,

а не «эклектический»¹. В этой связи первой исследовательской задачей является проверка применимости типологии М. Стрмиски к современному друидизму на собранном автором этнографическом материале.

Вторая задача возникла в ходе изучения результатов самого масштабного на сегодняшний день социологического исследования современных друидов, выполненного Л. Уайт, в котором отмечается (*White 2023: 126*), что «научные труды <...> способствовали духовному развитию (*informed the spiritual development*) многих современных друидов. В частности, друиды ссылались на труды по истории и археологии; антропологии и социологии; лингвистике и переводы ранних текстов; теологии; и юнгианской психологии». Наше внимание привлёк сам факт обращения современных друидов к научным трудам в своей практике. Однако ни в монографии Л. Уайт, ни в других известных нам научных работах нам не удалось обнаружить специального анализа причин такого обращения, а также роли академических публикаций и науки в целом в современной друидической практике.

Для того, чтобы представить третью задачу данного исследования, следует обратиться к двум ярким образам из греческой мифологии. Первый из них — это вечно меняющийся Протей. Д. Гальцин использует этот образ для определения сущностного облика современного язычества, обращая внимание на то, что внешнее воздействие является единственной причиной метаморфоз морского бога (*Гальцин 2020: 253*). В этом смысле язычество, как он его рассматривает, не имеет своего сущностного облика, и противостояние другой религии, например христианству, может одновременно выступать смыслом и условием его существования. «Попытки найти “сущность” язычества, сводя его к “ориентированности на Природу”, “имманентности божества”, “религиозно окрашенному национализму” и даже “позитивному отношению к образам” имеют огромное эвристическое значение, но в целом сводятся к попыткам обнаружить истинный облик Протея» (*Гальцин 2020: 253–254*). Особый интерес для настоящего исследования представляет ещё один образ из греческой мифологии — корабль Тесея и связанный с ним известный парадокс, который также может быть использован для иллюстрации изменчивости современного язычества как его онтологического свойства. Применительно к друидизму этот парадокс позволяет сформулировать третью исследовательскую задачу в виде следующего вопроса: если все составные части исходного объекта (в данном случае — друидизма) были заменены, остаётся ли он тем же объектом?

Для решения поставленных задач материал исследования организован вокруг двух хронологических этапов развития современного друидизма: (1) его зарождения в конце XVIII — начале XIX в. и (2) современного этапа развития. Краткий обзор первого этапа основан на анализе исторических источников и опубликованных научных работ, что позволило установить роль науки и технологий в первоначальном формировании этой традиции. Изучение современного этапа требует более развёрнутого и комплексного анализа и опирается на многолетнее наблюдение за деятельностью друидических и иных сообществ, сформированных на основе интереса к кельтской духовной культуре, а также на материалы трёх письменных интервью с современными друидами из Уэльса, Бретани и Ирландии. Это позволило проследить роль науки и технологий на современном этапе развития друидизма.

¹ Подробнее об этом терминологическом выборе см.: *Гальцин 2020: 72*.

Роль науки и технологий в эпоху возрождения друидизма в конце XVIII — начале XIX в.

Информацию о первом этапе развития друидизма, а точнее об исторических друидах¹, мы получаем из истории и этнографии в том виде, в каком их можно встретить у античных авторов, писавших о кельтах и их жрецах, начиная, по меньшей мере, со II в. до н. э. (Hutton 2011: 2). История же современного друидизма начинается с поиска в кельтских странах национальной идентичности в рамках широкого культурного проекта, называемого историками Кельтским возрождением и ставшего «<...> романтической реконструкцией прошлого древней Британии. Опираясь на открытия археологов и антиквариев, лингвистов и антропологов, британские деятели культуры, подражая давно ушедшей эпохе, попытались восстановить связь между прошлым и настоящим. Таким образом, Кельтское возрождение, датируемое, по нашему мнению, серединой XVIII — началом XX вв., является историческим периодом, характеризующимся расцветом литературы, культуры и искусства в таких регионах Британских островов, как Шотландия, Ирландия, Уэльс, Корнуолл и о. Мэн» (Шестакова 2019б: 583).

Ключевой для создания друидизма или, как обозначают этот период современные друиды, “the Druid Revival” («Возрождения друидизма») (Carr-Gomm 2011), в конце XVIII — начале XIX в. является фигура валлийского антиквара и барда Эдварда Уильямса (Edward Williams, 1747–1826), более известного под своим бардическим псевдонимом — Иоло Моргануг (Iolo Morganwg), создавшего бардо-друидическое² учение, целью которого было переписать прошлое, чтобы улучшить настоящее (Hutton 2011: 163) и показать высокий уровень развития кельтской цивилизации (прежде всего это касалось валлийцев), который, как он считал, был сопоставим со многими развитыми цивилизациями древности, а также закрепить за родным для него валлийским графством Гламорган статус главного центра друидизма (Шестакова 2024: 87). Он приложил значительные усилия для того, чтобы в британском общественном сознании установилась ассоциативная связь между историческими друидами и средневековыми валлийскими бардами, которые в его концепции являлись наследниками и продолжателями учения кельтских жрецов.

Результатом изобретательской деятельности И. Моргануга было появление нового национального мифа, ярким элементом которого стал горседд. Валлийское слово “gorsedd”, означавшее первоначально «курган» (mound) или «небольшой холм» (hillock), в Раннее Средневековье стало означать «суд» или «трибунал» (Hutton 2011: 156). И. Моргануг переосмыслил его как «собрание бардов под открытым небом» (Pughe 1792: xxvii). Первым из таких собраний стал Горседд бардов острова Британия, проведённый на летнее солнцестояние 1792 г. на Примроуз Хилл (Primrose Hill) в Лондоне. Здесь важно обратить внимание на следующее. Развивая идею известного английского медика и учёного-антиквара, пионера археологических исследований мегалитов Стоунхенджа и Эйвбери, значительно повлиявшего на развитие археологической науки, Уильяма Стьюкли (William Stukeley), который

¹ Термин, используемый, например, Б. Канлиффом (Cunliffe 2010) и Р. Хаттоном (Hutton 2011).

² Учение И. Моргануга точнее называть бардизмом, в котором друиды представляют лишь одну из трёх «ветвей ордена» бардов, «отдельную группу религиозных деятелей» (Pughe 1792: xxiv), но для ясности и последовательности изложения мы будем применять в отношении него термин «друидизм», не погружаясь глубоко в детали этого учения.

первый, хоть и ошибочно, связал появление мегалитов на территории Британии с друидами, И. Морганугу удалось совместить идею собрания бардов-друидов под открытым небом с представлением У. Стьюкли о возведении и ритуальном использовании друидами мегалитов. Удачность такого сочетания обеспечила его устойчивое присутствие в традиции друидизма вплоть до настоящего времени, а в ряде мест на территории Уэльса можно даже встретить искусственно возведённые камни горседда.

В начале XVIII в. в Уэльсе возродили традицию проведения эйстеддвовов (от валлийского “eisteddfod” — «сидение, собрание; посиделка»): мероприятий, на которых местные барды собирались в тавернах или рыночных городах, чтобы декламировать свои произведения. Традиция эйстеддвовов уходит корнями в Средние века. В то время это были состязания поэтов и музыкантов — бардов — за звание лучшего, чьё имя определял аристократ. Впоследствии возрождённые эйстеддвовы и созданные И. Морганугом горседды стали регулярными культурными событиями в Уэльсе. С 1819 г. по инициативе И. Моргануга горседды начали проводиться совместно с эйстеддвовами (Davies 2007: 453; Jenkins 2006: 217), а позднее стали составной частью Общенационального эйстеддвова, который ежегодно проходит в первую неделю августа. Как отмечает Н. Ф. Шестакова, изобретённая И. Морганугом красочная и яркая церемония горседда, наполненная языческими обрядами, стала импульсом для возрождения Национального эйстеддвова — «фестиваля валлийской поэзии, средневековых бардийских традиций валлийцев, их языка, культуры и истории» (Шестакова 2013: 190).

Для понимания вклада науки и применявшихся технологий в процесс формирования друидизма в конце XVIII — начале XIX в. необходимо учитывать, что ключевую роль в валлийском аспекте Кельтского возрождения сыграли валлийские интеллектуалы, проживавшие в Лондоне. Увлечённые историей, языком, поэзией и музыкой Уэльса, они интересовались средневековыми валлийскими текстами, прежде всего поэтическими, которые они стали активно собирать, изучать, переводить и издавать в конце XVIII в. Самые известные из тех интеллектуалов были членами Cymdeithas y Gwyneddigion (Общества гвинедцев¹) — одного из самых успешных валлийских литературных, научных и политических обществ, действовавших в Лондоне в период с 1770 по 1843 гг. Укажем для примера имена самых известных из его членов (возраст приведён здесь, по возможности, в соответствии с годом вступления ими в Общество): Оуэн Джонс (Owen Jones, президент Общества (Davies 2007: 444), антиквар, 29 лет), Уильям Оуэн Пью (William Owen Pughe, антиквар и грамматист, 24 года), Джон Джонс (John Jones, поэт-сатирик, автор радикальных памфлетов, 27 лет), и т. д. И. Морганугу было 26 лет, когда он, приехав жить в Лондон в 1773 г., встретился там с О. Джонсом, который, в свою очередь, познакомил его с валлийскими интеллектуалами, проживавшими в столице. Позднее И. Моргануг вступил в Cymdeithas y Gwyneddigion, что можно считать привилегией для того, кто был родом из южного Уэльса (Hutton 2011: 152), став одним из самых ярких его представителей.

С 1789 г. в населённых пунктах северо-востока Уэльса Cymdeithas y Gwyneddigion провело серию эйстеддвовов, в ходе которых впервые проявились черты, впоследствии ставшие характерными для валлийских фестивалей XIX в. (Davies 2007: 454).

¹ Устаревшее валлийское существительное множественного числа “Gwyneddigion” переводится как «мужчина или женщина из Гвинеда, человек из Гвинеда; венедот» (Kimkat2902e).

Имея собственную библиотеку, Общество поддерживало контакты с учёными со всего Уэльса, например, с историком и фольклористом Уильямом Джонсом (William Jones), помогая им в поиске и сборе информации. При финансовой поддержке О. Джонса, Общество опубликовало важнейшие для гуманитарной науки того времени валлийские тексты: (1) “*Barddoniaeth Dafydd ab Gwilym*” («Поэзия Давида ап Гвилима», 1789), (2) “*The heroic elegies and other pieces of Llywarc Hen*” («Героические элегии и другие произведения Лливарха Хена», 1792) и (3) “*The Myvyrian Archaiology of Wales*” («Мивиррианская археология Уэльса») — три объёмных тома ранней валлийской литературы, названные в честь покровителя издания¹, опубликованные между 1801 и 1807 гг. По словам Дж. Дэвиса, «хотя у этих работ и были свои недостатки, они послужили основой для валлийской филологической науки XIX века» (Davies 2007: 452).

Одним из главных недостатков, которые, возможно, имеет в виду Дэвис, можно считать вклад самого И. Моргануга, принимавшего участие в работе над вышеуказанными текстами, мастерски вплетая идеи разрабатываемого им друидического учения в ткань подлинных средневековых валлийских манускриптов. Первым и основным для него языком был английский, но валлийский язык он выучил настолько хорошо, что, помимо современной ему нормы, он также овладел средневековым валлийским языком, что позволяло ему не только читать и переводить средневековые тексты, но и очень хорошо писать на нём (Hutton 2011: 151–153). По словам историка и биографа И. Моргануга Г. Дженкинса, «он был серьёзным учёным и почти наверняка самым начитанным человеком в Уэльсе своего времени <...> его литературные подделки были настолько убедительны, что он успешно выдавал свои собственные стихи за подлинные работы поэта четырнадцатого века Давида ап Гвилима и убедил лондонско-валлийских литераторов опубликовать их в год Французской революции» (Jenkins 2006: 217). Собрав вокруг себя единомышленников — друидов, бардов, учёных и сторонников демократических идей, Иоло стремился не только к популяризации древнего друидического наследия, но и к продвижению радикальных идеалов якобинства и формированию нового представления о валлийской национальной идентичности. «Труды Иоло Моргануга оказали глубокое влияние на культурную жизнь Уэльса XIX века и успешно затуманивали суждения учёных вплоть до Первой мировой войны» (Jenkins 2006: 4–5).

Технологии фальсификации истории, применявшиеся И. Морганугом и заключающиеся не только в подделках древних исторических и литературных текстов, но и в создании для них историко-культурных контекстов, до сих пор порождают многочисленные дискуссии. Однако в исторической перспективе именно он и его последователи стали основоположниками нового духовного учения, которое почти два века спустя, в сентябре 2010² г., было официально признано одной из религий в Англии и Уэльсе. «А древнее кельтское прошлое, познание которого находилось в недостижимости историков-эрудитов из-за скудности письменных источников, было изобретено антикварием из Гламоргана и заложило основы национальной идентичности валлийцев» (Шестакова 2024: 87). При этом тема связи друидизма и национальной идентичности до сих пор весьма актуальна в валлийском дискурсе. В ноябре 2024 г.

¹ Имя Оуайн Мивир (Owain Myfyr) было псевдонимом О. Джонса, президента Cymdeithas y Gwyneddigion.

² См.: [Gov.UK](https://gov.uk) 2010.

в своём выступлении “The Sacred Isle of Angelsey” («Священный остров Англси») на конференции Urdd Derwyddon Môn (Друидического ордена Англси) в Уэльсе глава этого ордена, К. Хьюз, заявил следующее: «<...> за последние 300 лет друидизм стал неотъемлемой частью (endemic) Уэльса, а не какой-то причудой (something that is quirky). Это часть самой ткани валлийской идентичности» (Hughes 2024).

Наука и технологии XVIII–XIX вв. сыграли важнейшую роль в зарождении современного друидизма. Не будет преувеличением сказать, что первыми современными друидами стали сами учёные-антиквары, прежде всего «Иоло и его компания» (Jenkins 2006: 3), тогда как индустриализация Уэльса способствовала распространению и популяризации их идей. Без искреннего научного интереса к кельтскому прошлому и творческого гения И. Моргануга, движимого в том числе патриотическими соображениями, современный друидизм едва ли состоялся бы как традиция. Вместе с тем друидизм И. Моргануга значительно отличался от того, чем эта традиция является сегодня. Важную роль в её последующем развитии сыграли продолжатели его дела: сын Иоло Талиесин Уильямс, первым начавший собирать и публиковать рукописи отца; Дж. Уильямс, редактор посмертно изданных текстов Иоло, известных как книга “Barddas”; Дж. Макгрегор Рид, основатель друидического объединения The Universal Bond (Всеобщее братство). Без деятельности этих и других последователей друидизм вряд ли смог бы превратиться в глобальный феномен и, вероятно, остался бы преимущественно валлийским или, в более широком смысле, кельтским сюжетом. Наиболее полный на сегодняшний день анализ этого процесса, начиная с Античности, представлен в работах Р. Хаттона (см. Hutton 2011). Поскольку подробное рассмотрение истории друидизма XX в. выходит за рамки настоящего исследования, далее мы обратимся к современному этапу развития традиции и к той роли, которую в нём играют наука и технологии.

«Второй Кельтский ренессанс» и современный этап развития друидизма

Интерес к культуре кельтов, и в частности к друидам, в наше время приобрёл новые формы и масштабы. В ситуации, когда практически каждый является пользователем Интернета, социальные группы, так или иначе интересующиеся данной тематикой, стало, во-первых, значительно проще создавать, а во-вторых, коммуникативные связи между ними формируются быстрее и оказываются значительно шире, чем это было возможно прежде. Если о древних друидах писали античные историки, то «возрождённые друиды» конца XVIII — начала XIX в., сочетая научные поиски с творчеством, впервые начали сами рассказывать о себе посредством публикаций и организуемых ими общественных мероприятий — прежде всего эйстеддвовов и горседдов, преследовавших вполне определённые патриотические цели. Тем самым они внесли значительный вклад в формирование идентичности кельтских стран и регионов.

Современный же этап развития друидизма характеризуется несколькими взаимосвязанными тенденциями. Во-первых, благодаря накоплению и доступности информации друидизм перестал быть явлением, географически ограниченным кельтскими странами и регионами: сегодня приобщиться к этой традиции может практически любой человек, в том числе живущий в России (см. Galtsin 2018). Во-вторых, сами современные кельты всё чаще обращаются к культурному наследию своих предков посредством современных информационных ресурсов, а не

только через непосредственную передачу традиции. Наконец, Интернет предоставляет им возможность рассказывать о своей культуре, языке и современных формах друидизма аудитории, несопоставимо более широкой, чем это было возможно прежде. По нашим наблюдениям, открытость и доступность интернет-коммуникации создают условия для постепенного повышения качества информации. Возможность её оперативного обсуждения и проверки, свободная конкуренция идей и участие в дискуссиях как исследователей, так и практиков способствуют распространению более обоснованных представлений о кельтской культуре и современном друидизме. Иными словами, постоянный рост объёма доступной информации со временем повышает требования к её качеству. Интернет предоставляет уникальные возможности для общения представителей самых разных групп — от людей, лишь начинающих интересоваться кельтской культурой, до практикующих друидов, носителей кельтских языков и профессиональных исследователей. В этом смысле современный этап развития друидизма можно рассматривать как новый этап Кельтского возрождения, в котором традиционный интерес к кельтскому наследию сочетается с широким использованием цифровых технологий, обращением к научным исследованиям и первоисточникам. Рассмотрим несколько примеров.

В описании сообщества в социальной сети VK, сформировавшегося на основе интереса к кельтам, в частности к огаму и британской магии, «Jack in the Green | огам и британское волшебство», его авторы характеризуют содержание материалов сообщества следующим образом: «лекции по огаму, британскому фольклору, англосаксонским рунам, народным верованиям разных графств Англии, традиции фэйри, Энохиане и обрядовому британскому календарю (НЕ современному Колесу года) — от дипломированных историков надлежащего профиля (РГГУ, МПГУ, University of Cambridge) с многолетней базой этнографических исследований, в том числе в кельтских регионах» (Green Jack 2025). Далее, в закреплённом посте сообщества, они подчёркивают: «Огромный упор у нас идет на историю/мифологию/фольклор, ввиду проф. изучения предмета (в т. ч. академического и практического из так называемых “исконно кельтских регионов” за рубежом) + более 20 лет опыта собственных наработок с огамом и проч. Обряды и артефакты разных регионов Англии по источникам этнографов и фольклористов; чем кельтское отличается от англосаксонского, и как важно это не перепутать; как распознать выращенные в XIX веке (и крайне популярные в современности) байки про якобы “древние” календарные праздники, “пасторальную” английскую глубинку и “крошечных” фей; а также многое другое, что будет полезно знать в Ремесле, дабы иметь внятную четкую картину, откуда что взялось и почему имеет соответствующие трактовки и применение» (Green Jack 2025).

Другой пример связан с одним из старейших и наиболее авторитетных российских сообществ, посвящённых кельтской традиции и её реконструкции, — «Кельтская традиция», более известным как Druidism.ru. Его авторы следующим образом определяют кельтскую реконструкцию¹: «кельтское реконструкционное язычество (КР) это политеистическое, анимистическое, религиозное и культурное движение.

¹ По их словам, публикуемый текст был подготовлен в 2006 г. одними из основателей кельтской реконструкции как самостоятельного движения, переведён ими на русский язык и рекомендуется к прочтению всем, кто интересуется их взглядами, религией и подходом (Кельтская традиция 2025). В настоящей работе под кельтской реконструкцией понимается широкий реконструкционистский подход к возрождению кельтских традиций. Одним из его наиболее известных воплощений является кельтское реконструкционное язычество.

Оно старается реконструировать аспекты древних кельтских религий, потерянных под давлением христианства, внутри современного кельтского культурного контекста. Существуют некоторые дохристианские кельтские традиции, сохранившиеся в фольклоре и народных практиках кельтских стран и в кельтской диаспоре, однако, после веков христианского давления, большинство людей не видит в этих народных традициях цельного и живого духовного пути. Изучая древние манускрипты и региональный фольклор, комбинируя информацию с мистическими и экстатическими практиками и работая сообща, чтобы удалить из практик не-кельтские элементы, мы питаем и наполняем то, что продолжает оставаться живым и помогаем политеистическим кельтским традициям вновь стать крепкими и цельными. Мы работаем над этим, пытаясь увидеть, как различные кельтские традиции могли бы выглядеть в сегодняшнем мире, если бы их не коснулось христианство. Точно так же, к примеру, индуизм изменился за долгие века своего существования, однако остался той же религией, что и раньше, но лишь изменил свою форму вместе с вечно меняющимся временем» (Кельтская традиция 2025). Далее авторы дают такую характеристику используемому ими подходу к кельтской реконструкции: «Хотя у нас нет достаточной информации для того, чтобы создать полную и ровную языческую систему из сохранившихся фрагментов, есть большое количество информации, с которой мы работаем. Вместе с данными, идущими от археологов и лингвистических исследований, и с помощью сравнительных исследований религии и мифологии, равно как и культурной антропологии и исследований индоевропейцев, КР [кельтские реконструкционные язычники — Д. Д.] работают ради восстановления того, что было утрачено, дабы передать это новым поколениям» (Кельтская традиция 2025).

В качестве дополнительного примера приведём заголовок одного из многочисленных подкастов популярного русскоязычного сообщества по кельтам в социальной сети VK, где «ведутся нескончаемые разговоры о богах, магии и друидах», «Oak, Ash and Thorn»: «О важности матчасти и комплексного подхода к мифологии» (Oak, Ash and Thorn 2021). Таким образом, авторы сообщества также обращают внимание своей аудитории на важность изучения первоисточников («матчасти»), а также на ценность комплексного академического подхода в деле изучения кельтов и их мифологии.

Все вышеуказанные примеры призваны продемонстрировать то, как наиболее популярные и авторитетные сообщества в Рунете, посвящённые тем или иным аспектам кельтской духовной культуры, при всей своей разновекторной направленности¹, демонстрируют, тем не менее, единство в том, что касается признания важности научного подхода и ценности академического знания, в частности исторического, а также приоритета изучения первоисточников в своей духовной практике.

В качестве примера собственно друидического сообщества приведём здесь The Order of Bards, Ovates and Druids (Орден бардов, оватов и друидов; далее — ОБОД) в Великобритании — орден, представляющий одну из «наиболее влиятельных друидических традиций, которые без колебаний можно отнести к современному язычеству» (Гальцин 2020: 99) и «который до сегодняшнего дня является одной из крупнейших друидических организаций в мире» (Гальцин 2020: 101). Администрация ордена определяет его как «международную организацию, насчитывающую более тридцати тысяч членов в пятидесяти странах мира, посвятившую себя практике, об-

¹ Следует подчеркнуть, что ни одно из вышеуказанных сообществ не идентифицирует себя как сообщество современных друидов и не называет свою практику друидизмом.

учению и развитию друидизма как ценной и вдохновляющей духовности» (OBOD 2025). Цели друидизма и ордена в целом они видят в том, чтобы «помочь нам испытывать и выражать Любовь, Мудрость и Творчество. Творчество — в раскрытии нашего полного потенциала: для привнесения красоты в мир, для открытия историй, живущих глубоко внутри нас, и историй, которые можно найти в каждом человеке и в мире Природы. Мудрость — в старых мифах и легендах, в валлийских и ирландских триадах, и в многовековой учёности (scholarship), которую можно найти в традиции друидов. Любовь — в любви к деревьям и камням, любви к животным и телу, любви к истории и мифам, любви к красоте и миру, любви друг к другу и любви к жизни» (OBOD 2025).

Пример ОБОД важен по следующим причинам. Во-первых, в 1988 г. он запустил дистанционную программу обучения друидизму: учебные материалы высылались членам ордена по почте. Р. Хаттон охарактеризовал эту программу так: «курс ОБОД, пожалуй, представляет собой один из главных документов британской духовности конца двадцатого века» (OBOD 2025). Во-вторых, орден не только заявлениями, но и делом поддерживает научные исследования друидов и друидизма через реализацию гранта The Mount Naemus Award (Премии Гемских гор). На странице, посвящённой описанию этого гранта говорится, что «благодаря щедрости покровительницы ордена, Двины Мёрфи-Гибб (Dwina Murphy-Gibb), орден ежегодно выделяет стипендию на оригинальные исследования в области друидизма и смежных областей. Мы назвали эту стипендию “The Mount Naemus Award” в честь апокрифической друидической роши “Mount Naemus”, которая, как говорят, была основана недалеко от Оксфорда в 1245 году. Каждая научная работа публикуется в Интернете, а также читается в виде лекции на дне вручения премии Mount Naemus, который проводится раз в четыре года. Кроме того, каждые восемь лет работы собираются вместе и публикуются в виде книги» (OBOD 2025). Получателями гранта Mount Naemus были, среди прочих, Л. Уайт и Р. Хаттон, внесшие существенный вклад в академическое изучение друидизма.

В результате реализации подобных программ выстраивается диалог между исследователями друидизма и самими современными друидами, которые выступают не только объектами исследования, но и активными участниками научной дискуссии. Благодаря гранту Mount Naemus научные публикации становятся частью традиции современного друидизма, оказывая на неё непосредственное влияние. Исследования способствуют повышению общей информированности современных друидов, что, в свою очередь, может вести к исправлению ошибок и неточностей, отказу от осознанных и неосознанных фальсификаций, а также к формированию более целостного понимания происхождения, исторического развития и меняющихся во времени смыслов данной традиции. Подобное взаимодействие науки и духовности обуславливает одну из характерных особенностей современного друидизма — его способность постоянно изменяться и (ре)конструироваться под влиянием новых исследовательских данных. В определённом смысле такая открытость новым знаниям напоминает принцип фальсифицируемости, сформулированный К. Поппером, хотя в данном случае речь идёт не о научном знании, а о духовной традиции. Едва ли, впрочем, данная особенность присуща исключительно современному друидизму. Вероятно, аналогичные процессы характерны и для других направлений современного язычества, особенно тех, которые ориентированы на реконструкцию исторических религиозных традиций.

Современные друиды о роли науки и технологий в своей духовной практике

Для настоящего исследования были проведены три письменных интервью с современными друидами из различных кельтских стран и регионов. В исследовании приняли участие следующие информанты:

ФВ (FW) — женщина, 61 год, графство Гвинед, Уэльс (Великобритания).

Диананн (Dianann) — женщина, 68 лет, департамент Морбиан, Бретань (Франция).

Люк Иствуд (Luke Eastwood) — мужчина, 55 лет, графство Керри, Ирландия.

Далее следует список заданных информантам вопросов с их ответами на них, сопровождаемый выводами.

Вопрос 1 — Какое слово лучше всего описывает вашу духовную практику: «синкретизм» или «реконструкция»?

ФВ:

«Синкретизм» (ПМА 2025).

Диананн:

«Только не синкретизм. Я никогда не смешиваю друидизм с другими религиозными культами. Я начала свой духовный путь с египетской духовности очень давно, я была ещё студентом! Я познакомилась с друидизмом более 20 лет назад, параллельно продолжая заниматься египетской духовностью и написала в 2021 году книгу “Инициация в египетскую духовность” <...> но я никогда не смешивала эти две духовности. Когда я провожу друидический ритуал, я полностью друидесса (Druidess). Когда я совершаю египетский ритуал, я полностью жрица (priestess).

Реконструкция (Reconstructionist): информации о древнем друидизме у нас, по-видимому, немного, но эти разрозненные элементы, будучи сгруппированными и собранными воедино, позволяют нам реконструировать духовность, которая, хоть и отличается от духовности наших предков, разделяет тот же эгрегор и те же верования. Да, наши практики непременно отличаются от практик древних друидов, но и мы не живём в мире древних кельтов» (ПМА 2025).

Люк Иствуд:

«Я больше склоняюсь к реконструкции (reconstructionist), но на самом деле я не принадлежу ни к тому, ни к другому лагерю. Полагаю, я иду неким средним путём, где пытаюсь взять лучшее из того и другого. Конечно, мы никогда не сможем построить по-настоящему реконструированный друидизм из-за того, что прошли огромные периоды времени, информация была утеряна, а устная традиция не была непрерывной» (ПМА 2025).

Понятия «синкретизм» и «реконструкция» вызвали у информантов разные отклики и интерпретации. Если ФВ однозначно выбирает для себя синкретизм, то Диананн и Люк Иствуд скорее склоняются к реконструкции, стремясь построить свою практику на основе хоть и фрагментарных, но всё же подлинных исторических и археологических данных, признавая при этом невозможность её полной аутентичности. Диананн подчёркивает важность разграничения разных духовных традиций в своей практике, избегая смешения друидизма с другими религиозными система-

ми. Люк Иствуд выбирает для себя промежуточную позицию между реконструкцией и синкретизмом, понимая, что исторический разрыв требует адаптации древних элементов к современным условиям, сохраняя при этом уважение к исторической основе. Все информанты признают, что полная реконструкция древнего друидизма невозможна и требуется творческий подход — будь то реконструкционистский, синкретический или смешанный.

Вопрос 2 — Опираетесь ли вы в своей духовной практике на историческую реконструкцию? Можете ли вы привести пример?

ФВ:

«Нет» (ПМА 2025).

Диананн:

«Да, когда это возможно. Например, мы проделали исследовательскую работу по древним друидам и применили её результаты на практике в ритуале на Сауин (Samhain¹), посвящённом их почитанию (give homage to them). Когда я хочу почтить (honor) какого-либо Бога, я всегда провожу историческое исследование (historical research), я также начала работу (work on) о Богах для нашей газеты “Le Menhir”» (ПМА 2025).

Люк Иствуд:

«Да, я хорошо знаю ирландскую трёхчастную космологию, которая является уникальной для Ирландии (и частично Уэльса) и которая довольно хорошо задокументирована в ирландской древней литературе. Эту информацию можно использовать для реконструкции обрядов и церемоний, используя основную информацию, но знания о самих древних обрядах утеряны. Мы можем предположить, как это делалось, либо на современном ирландском языке, либо на другом известном нам языке» (ПМА 2025).

Как видно из более развёрнутых ответов Диананн и Люка Иствуда, историческая реконструкция важна для практики некоторых современных друидов. Они активно опираются на разного рода письменные источники, хоть и частично сохранившиеся, для обоснования и воссоздания своих ритуалов. Перед проведением церемоний Диананн исследует историко-культурный контекст того или иного ритуала, чтобы придать своим действиям соответствующий смысл. Как подчёркивает Люк Иствуд, несмотря на утрату точных сведений о древних обрядах, космология² и структура мировоззрения, например ирландская трёхчастная модель мира, хорошо задокументированы в дошедших до нас письменных источниках. Эти материалы позволяют создавать реконструкции, приближённые к оригинальным практикам, пусть и с элементами интерпретации и предположений. При этом, как указывает Люк Иствуд, языковая и культурная адаптация ритуалов — необходимая часть реконструкции.

Вопрос 3 — Оказывают ли влияние на вашу духовную практику научные/академические исследования (журнальные статьи, доклады, книги и т. д.)

¹ «Сауин (Samhain, также Samhuinn) — друидический праздник, отмечаемый 1 ноября или около этой даты» (White 2023: 225). Считается, что 31 октября был последним днём года у древних кельтов (Morus-Baird 2023: 32).

² При этом следует отметить, что в сохранившихся источниках по кельтской мифологии не зафиксированы мифы о сотворении и уничтожении мира.

по различным темам, связанным с друидизмом/кельтскими исследованиями (такими, как история, археология, этнография, антропология, социология, мифология, лингвистика, переводы ранних текстов и т. д.)?

ФВ:

«Нет, хотя я люблю читать обо всём этом, моя духовная практика не зависит от воспроизведения практик, которые являются как можно более аутентичными» (ПМА 2025).

Диананн:

«Да, <...> и я добавлю, что я также собираю информацию, касающуюся легенд, которые, даже если они и были значительно христианизированы, часто являются очень древними. Когда мы их немного “поскребём” (scratch), они оказываются очень языческими (pagan)» (ПМА 2025).

Люк Иствуд:

«Да, я слежу за новыми данными (developments), которые могут расширить (enhance) наши знания о том, что друиды могли делать в первоначальной форме друидизма. Очень многие тексты ещё не переведены, и постоянно появляются новые археологические находки, которые иногда оказываются связанными (prove relevant) с древними практиками» (ПМА 2025).

Ответы Диананн и Люка Иствуда свидетельствуют, что научные исследования определённо оказывают влияние на их духовную практику. Они признают ценность академических знаний, особенно в области мифологии, филологии, археологии и источниковедения, как ресурсов для углубления, уточнения и даже обновления своей практики. Люк Иствуд подчёркивает потенциальное значение новых переводов текстов и археологических находок для более точного понимания ранних форм друидической традиции. Христианизированные легенды рассматриваются Диананн как носители древних языческих элементов, которые можно выявить через их анализ. ФВ же предпочитает опираться не на идею аутентичности, а на личный духовный опыт: она читает «обо всём этом» с интересом, но не считает академическую литературу определяющей для своей духовной практики.

Вопрос 4 — Какие научные издания вы бы посоветовали тому, кто хочет узнать больше о друидизме? Какие ещё книги, если таковые имеются, вы бы порекомендовали?

ФВ:

«Никаких академических книг, но в остальном — всё, что написано Кристоффером Хьюзом (Kristoffer Hughes), Пенни Биллингтон (Penny Billington), Филипом Карп-Гоммом (Philip Carr-Gomm), Филипом Шаллкрассом (Philip Shallcrass), Эммой Ресталл Опп (Emma Restall Orr), Бренданом Хаулином (Brendan Howlin), Грэмом Тэлбойсом (Graeme Talboys). У всех авторов, кроме первых двух, были изданы книги, когда я была начинающим друидом. Но, должна признаться, что с тех пор, как я закончила курсы [ОБОД — Д. Д.], я прочитала не так уж много друидических книг» (ПМА 2025).

Диананн:

«На самом деле в моих исследованиях есть несколько граней, первая — это мифологические тексты, ирландские и валлийские, что касается Огамов¹. Есть и специализированные работы, в частности, Гийонварка/Леру (Guyonvarc'h/Leroux), Крута (Kruta), Филиппа Жуэ (Philippe Jouët), Стеркса (Sterckx)... Я также интересуюсь археологией. Все это касается академического подхода [*и основных французских авторов, чьи работы я рекомендую — Д. Д.*] <...> Вместе с другими членами [ОБОД — Д. Д.] я также разместила в Интернете библиографию французских авторов.

Курсы ОБОД — для более вдохновляющего подхода и моего собственного пути, сформированного (acquired) за 20 лет практики друидизма. Я регулярно пишу статьи для нашего французского журнала “Le Menhir”» (ПМА 2025).

Люк Иствуд:

«В целом, я предпочитаю более старые книги, написанные до 1990-х годов. Из нескольких более новых авторов я бы порекомендовал Шона О’Дуинна (Sean Ó Duinn), Коха и Кери (Koch&Carey), но в основном [*я рекомендую — Д. Д.*] старые книги, такие как О’Карри (O’Currey), Стоукс (Stokes), Роллестон (Rolleston), Маккалок (McCulloch), Скин (Skene), Макалистер (MacAlister) и т. д. Слишком много новых книг плохо проработаны — они пересказывают других авторов или имеют определённую социальную или политическую повестку, что, по моему мнению, неуместно» (ПМА 2025).

Рекомендуемая информантами литература варьируется от популярных современных авторов-практиков друидизма, например, Ф. Карр-Гомма, К. Хьюза, П. Биллингтон и т. д., которых советует ФВ, до указанных Диананн и Люком Иствудом академических трудов. Диананн делает акцент на ирландских и валлийских мифологических текстах в своей практике с огамом, а также на работах французских специалистов в том, что касается «академического подхода» в её практике. Люк Иствуд отдаёт предпочтение работам, написанным до 1990-х годов, считая, что современные книги часто страдают поверхностностью и(или) идеологической предвзятостью. Исследование Л. Уайт показывает, что материалы учебных курсов и сообществ, таких как ОБОД, не просто дополняют чтение литературы, а формируют духовный путь 59 % опрошенных ею друидов из разных стран (White 2023: 110). Слова Диананн являются примером того, как современные друиды воспринимают участие в образовательных программах и взаимодействие с друидическими сообществами, в том числе посредством публикаций в Интернете и специализированных изданиях, как ценный источник практического знания и вдохновения наряду с книгами.

Вопрос 5 — Какая технология оказывает наибольшее влияние на вашу духовную практику? Как именно?

ФВ:

«Использование Интернета для изучения (research), связи, общения и обмена

¹ Речь идёт об огамическом письме (Ogham) и огамических палочках (Ogham staves), на которые наносятся его знаки. Л. Уайт объединяет оба понятия в одной статье глоссария: «древний ирландский алфавит, часто высеченный на камнях или палочках. Каждая его буква ассоциируется с определённым деревом и соответствующей символикой; используется современными друидами в качестве инструмента для гадания» (White 2023: 221).

идеями. А также для таких практических применений, как компасы, определение деревьев/растений/камней, земные и звёздные карты (посредством мобильного телефона)» (ПМА 2025).

Диананн:

«Конечно же веб-сайт. Я создала французский сайт [*ОБОД — Д. Д.*], а также сайт моей Роши¹ (*Clairière*): это была моя работа. Это мой способ представить нашу духовность и предложить членам ордена [*ОБОД — Д. Д.*] надёжную информацию.

Интернет — для исследований (*research*). [*Благодаря ему — Д. Д.*] в нашем распоряжении имеется множество материалов (*documents*) от учёных и исследователей: теперь мы находим диссертации и материалы по археологии (*documents*) в дополнение к моим книгам.

Эти технологии не очень влияют на мою духовность непосредственно в самой практике, где я связана только с Богами, природой и корнями деревьев!» (ПМА 2025).

Люк Иствуд:

«Интернет оказался потрясающим информационным ресурсом, сэкономив мне целое состояние на покупке книг и позволив получить доступ к статьям (*articles*) и работам (*papers*) без необходимости посещать библиотеки и университеты!» (ПМА 2025).

Интернет является ключевой технологией, влияющей на практику современных друидов. Все информанты подчёркивают значение глобальной сети как основного инструмента для поиска и распространения информации, обучения и связи. Онлайн-ресурсы расширяют доступ к академическим и практическим материалам. Возможность находить статьи, диссертации и материалы по археологии помогает Диананн быть более информированной в том, что касается её личной практики и деятельности её роши. Интернет также способствует её организационной и информационной деятельности. Диананн использует созданный ею веб-сайт для представления друидизма как духовности и поддержки французского сообщества ОБОД. Мобильные приложения дополняют духовную практику ФВ: она использует мобильный телефон для навигации, идентификации растений, деревьев и камней, а также для астрономических карт, интегрируя цифровые инструменты в природно-ориентированные друидические ритуалы. Однако технологии, как подчёркивает Диананн, не влияют на самую суть духовного опыта: несмотря на активное использование цифровых ресурсов, во время самих обрядов и медитаций друиды стремятся к непосредственному контакту с природой и божественным.

Идеи, изложенные в ответах информантов, во многом созвучны приведённым в исследовании Л. Уайт словам её американского информанта: «<...> Я не пытаюсь реконструировать древний друидизм (который, как мне кажется, не может быть по-настоящему реконструирован). Я не древний кельт. Я — американец/американка XXI века» (*White 2023: 157*). Вместе с тем важной в данном случае является не сама (не)возможность реконструировать древний друидизм, а ценность изучения перво-

¹ Рошей в современном друидизме называется социальная группа или сообщество друидов, создаваемое с целью общения, совместного обучения и проведения друидических ритуалов.

источников и попытки адаптации этой традиции к XXI в. В более раннем этнографическом исследовании современных друидов, проведённом М. Купером, приводятся слова одного из его информантов: «Друидизм ADF — это религия реконструкции. Для этого мы изучаем историю, археологию, то, как жили люди, их системы верований и миграции» (Cooper 2010). Аббревиатура ADF расшифровывается с ирландского гэльского как “*Ár nDraíocht Féin*” («наш собственный друидизм») — это название друидического объединения, основанного И. Боневитсом в 1983 г. в США и представляющего собой, по словам Д. Гальцина, «пограничное пространство между синкретическим язычеством и языческими реакциями на него — реконструкционизмом и политеизмом» (Гальцин 2020: 115). Таким образом, важность научного подхода, ценность академического знания, в частности археологического, а также приоритет изучения первоисточников в духовной практике, ранее характерные прежде всего для друидических сообществ, тяготеющих к полюсу реконструкционистского язычества, например ADF, постепенно становятся актуальными и для объединений, относящихся скорее к полюсу синкретического язычества, например ОБОД, о чём свидетельствуют более развёрнутые ответы Диананн и Люка Иствуда.

Заключение

В друидизме XXI в. наблюдается стремление к сбалансированному подходу: друиды ищут равновесия между традицией и современностью. Использование древних источников в современных ритуалах некоторых друидов свидетельствует об их желании связать духовные практики прошлого с потребностями и мировоззрением настоящего. По их мнению, это помогает создавать живую, развивающуюся традицию, а не просто архаическую реконструкцию. Некоторые современные друиды, например Л. Уайт (White 2023: 26), как и язычники в целом (см. Strmiska 2005: 19), совмещают академические исследования с личным духовным поиском, используя разные подходы, в том числе научный, для формирования целостного понимания своей традиции.

Роль науки и технологий представляется основополагающей как в становлении, так и в развитии современного друидизма. Именно научное знание сопровождало его формирование начиная с конца XVIII в., эпохи Промышленной революции и Кельтского возрождения, и продолжает играть ключевую роль сегодня — в условиях стремительного расширения виртуального пространства, в котором вопросы идентичности, как национальной (кельтскость), так и духовной (друидизм), ставятся в новых социокультурных контекстах.

Анализ имеющегося в нашем распоряжении этнографического материала свидетельствует о том, что современный друидизм не поддаётся однозначной классификации в рамках предложенной М. Стрмиски типологии. Более того, сама попытка такой классификации неизбежно упрощала бы исследуемое явление. Друидизм в настоящий момент представляет собой такую традицию, в которой есть место как синкретизму, так и реконструкции. Материалы проведённого исследования свидетельствуют о растущем интересе современных друидов, во-первых, к первоисточникам, а во-вторых — к академическим исследованиям различных аспектов своей традиции. Интерес к науке может объясняться желанием глубже понять самые основы того, что человек делает, называя это друидизмом.

Возвращаясь к вопросу, поставленному в контексте парадокса корабля Тесея, — если все составные части исходного объекта (в нашем случае — друидизма) были заменены, остаётся ли он тем же объектом — следует признать, что ответ также оказывается парадоксальным, то есть и нет, и да. В размышлениях опрошенных нами информантов прослеживается основная мысль о том, что, с одной стороны, традиция древнего друидизма навсегда утеряна и невозстановима, а, с другой, — что традиция современного друидизма вполне может быть, используя выражение одного из информантов, «в духе» или в «эгрегоре» древней, что делает её в их понимании, если уж и не подлинно древней (*genuinely ancient*), то как минимум настоящей (*authentic*). Л. Уайт характеризует современный друидизм как «относительно новый религиозный/духовный путь, который всё ещё находится в процессе определения себя в качестве глобального движения» (*White 2023: 19*). На наш взгляд, сущностная характеристика современного друидизма, объясняющая его постоянную изменчивость, заключается в активном поиске себя и, как следствие, в непрерывной «пересборке», или (ре)конструкции, в которой академическое знание выступает уже не только внешним инструментом изучения друидизма, а одним из внутренних механизмов его дальнейшего развития.

Источники и материалы

- ПМА 2025 — Электронная переписка автора с ФВ (FW), графство Гвинед, Уэльс, Великобритания, Диананн (Dianann), департамент Морбиан, Бретань, Франция, и Люком Иствудом (Luke Eastwood), графство Керри, Ирландия. Полевые материалы автора. Январь — февраль 2025 г.
- Кельтская традиция 2025 — Раздел «Введение в кельтскую реконструкцию» на сайте сообщества «Кельтская традиция». [Электронный ресурс]. <https://druidism.ru/celtic-reconstruction/f-a-q/> (дата обращения: 03.06.2025).
- Carr-Gomm 2011 — *Carr-Gomm P. Druid Mysteries: Ancient Wisdom for the 21st Century*. London: Ebury Digital, 2011. 192 p.
- Gov.UK 2010 — Decision of the Charity Commission on Druid Network. Published 21.09.2010. [Электронный ресурс]. <https://www.gov.uk/government/publications/druid-network> (дата обращения: 03.06.2025).
- Green Jack 2025 — Сообщество «Jack in the Green | огам и британское волшебство» в социальной сети VK. [Электронный ресурс]. <https://vk.com/jackingreen?from=groups> (дата обращения: 03.06.2025).
- Hughes 2024 — *Hughes K. The Sacred Isle of Angelsey: A talk at Cynhadledd Flynyddol* — Annual Conference at Urdd Derwyddon Môn — Anglesey Druid Order on 29.11.2024. Timestamp: 7:41–7:54. [Электронный ресурс]. <https://druidcast.libsyn.com/druidcast-a-druid-podcast-episode-213> (дата обращения: 03.06.2025).
- Kimkat2902e — A Welsh to English Dictionary in Scroll-Down Format. [Электронный ресурс]. https://kimkat.org/amryw/1_vortaroy/geiriadur_cymraeg_saesneg_BAEDD_gwi_2902e.htm (дата обращения: 03.06.2025).
- Oak, Ash and Thorn 2021 — Подкаст «О важности матчасти и комплексного подхода к мифологии» сообщества «Oak, Ash and Thorn» в социальной сети VK. Эпизод от 22.02.2021. [Электронный ресурс]. https://vk.com/podcast-133363824_456239169 (дата обращения: 03.06.2025).
- OBOD 2025 — The Official Website of The Order of Bards, Ovates and Druids. [Электронный ресурс]. <https://druidry.org/> (дата обращения: 03.06.2025).
- Pughe 1792 — *Pughe W. O. The Heroic Elegies and Other Pieces of Llywarc Hen, Prince of the Cumbrian Britons, with a literal translation by William Owen*. London, 1792. [Электронный ресурс]. https://archive.org/details/bub_gb_xk0AAAAAcAAJ/page/n23/mode/2up (дата об-

ращения: 03.06.2025).

Научная литература

- Гальцин Д. Д. Лики Протея: история современного язычества как религиозной идентичности / под общ. ред. Д. М. Ильиной. СПб.: Издательство РХГА, 2020. 296 с.
- Шестакова Н. Ф. Горседд бардов острова Британия: возрождение национальной традиции // Историко-педагогические чтения. 2013. № 17. С. 183–191.
- Шестакова Н. Ф. Йоло Моргануг и интеллектуальная культура Уэльса на рубеже XVIII–XIX вв. // Вестник Омского университета. Серия «Исторические науки». 2019а. № 1 (21). С. 37–47.
- Шестакова Н. Ф. Кельтское Возрождение в Великобритании (середина XVIII — начало XX века): идентичность и память // Вестник Удмуртского Университета. Серия «История и Филология». 2019б. Т. 29. Вып. 4. С. 583–592. <https://doi.org/10.35634/2412-9534-2019-29-4-583-592>
- Шестакова Н. Ф. Изобретая прошлое: Йоло Моргануг и его неodruidическое учение // Известия УрФУ. Серия 2. Гуманитарные науки. 2024. Т. 26. № 2. С. 74–89. <https://doi.org/10.15826/izv2.2024.26.2.024>
- Anczyk A. *The Golden Sickle: An Introduction to Contemporary Druidry*. Katowice: Sacrum Publishing House, 2014. 369 p.
- Cooper M. T. *Contemporary Druidry: A Historical and Ethnographic Study*. Salt Lake City: Sacred Tribes Press, 2010. 200 p.
- Cunliffe B. W. *Druids: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2010. 145 p.
- Davies J. *A History of Wales*. London: Penguin Books, 2007. 784 p.
- Galtsin D. Claiming Europe: Celticity in Russian Pagan and Nativist Movements (1990s–2010s) // *The Pomegranate*. 2018. Vol. 20. No. 2. P. 208–233. <https://doi.org/10.1558/pom.34872>
- Hopman E. E. *A Legacy of Druids: Conversations with Druid Leaders of Britain, the USA and Canada, Past and Present*. Winchester: Moon Books, 2016. 393 p.
- Hutton R. *Blood & Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. New Haven; London: Yale University Press, 2011. 491 p.
- Jenkins G. H. *A Concise History of Wales*. Cambridge Concise Histories. New York: Cambridge University Press, 2006. 361 p.
- Morus-Baird G. Taliesin Origins: Exploring the Myth of the Greatest Celtic Bard. *Celtic Source*, 2023. 317 p.
- Strmiska M. F. (ed.) *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005. 382 p.
- White L. A. *World Druidry: A Globalizing Path of Nature Spirituality. Part 1: The Lives of Modern Druids*. Belmont: Simurgh Books, 2023. 262 p.

References

- Anczyk, A. 2014. *The Golden Sickle: An Introduction to Contemporary Druidry*. Katowice: Sacrum Publishing House. 369 p.
- Cooper, M. T. 2010. *Contemporary Druidry: A Historical and Ethnographic Study*. Salt Lake City: Sacred Tribes Press. 200 p.
- Cunliffe, B. W. 2010. *Druids: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. 145 p.
- Davies, J. 2007. *A History of Wales*. London: Penguin Books. 784 p.
- Galtsin, D. 2018. Claiming Europe: Celticity in Russian Pagan and Nativist Movements (1990s–2010s). *The Pomegranate* 20(2): 208–233. <https://doi.org/10.1558/pom.34872>
- Galtsin, D. D. 2020. *Liki Proteia: Istoriia sovremennogo yazychestva kak religioznoi identichnosti* [Faces of Proteus: A History of Modern Paganism as a Religious Identity]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo RKhGA. 296 p.

- Hopman, E. E. 2016. *A Legacy of Druids: Conversations with Druid Leaders of Britain, the USA and Canada, Past and Present*. Winchester: Moon Books. 393 p.
- Hutton, R. 2011. *Blood & Mistletoe: The History of the Druids in Britain*. New Haven; London: Yale University Press. 491 p.
- Jenkins, G. H. 2006. *A Concise History of Wales. Cambridge Concise Histories*. New York: Cambridge University Press. 361 p.
- Morus-Baird, G. 2023. *Taliesin Origins: Exploring the Myth of the Greatest Celtic Bard*. Celtic Source. 317 p.
- Shestakova, N. F. 2013. Gorsedd bardov ostrova Britaniia: vozrozhdenie natsional'noi traditsii [Gorsedd of the Bards of the Isle of Britain: Revival of National Tradition]. *Istoriko-pedagogicheskie chteniia* 17: 183–191.
- Shestakova, N. F. 2019a. Iolo Morganwg i intellektual'naia kul'tura Uel'sa na rubezhe 18–19 vv. [Iolo Morganwg and the Intellectual Culture of Wales at the Turn of the 18th–19th Centuries]. *Vestnik Omskogo universiteta. Seriya "Istoricheskie nauki"* 1(21): 37–47.
- Shestakova, N. F. 2019b. Kel'tskoe Vozrozhdenie v Velikobritanii (seredina 18 — nachalo 19 veka): identichnost' i pamiat' [The Celtic Revival in Great Britain (Mid-18th — Early 20th Centuries): Identity and Memory]. *Vestnik Udmurtskogo Universiteta. Seriya "Istoriia i Filologiya"* 29(4): 583–592. <https://doi.org/10.35634/2412-9534-2019-29-4-583-592>
- Shestakova, N. F. 2024. Izobretaia proshloe: Iolo Morganwg i ego neodruidicheskoe uchenie [Inventing the Past: Iolo Morganwg and His Neo-Druidic Doctrine]. *Izvestia. Ural Federal University Journal. Series 2: Humanities and Arts* 26(2): 74–89. <https://doi.org/10.15826/izv2.2024.26.2.024>
- Strmiska, M. F. (ed.). 2005. *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*. Santa Barbara: ABC–CLIO. 382 p.
- White, L. A. 2023. *World Druidry: A Globalizing Path of Nature Spirituality*. Part 1: The Lives of Modern Druids. Belmont: Simurgh Books. 262 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/313-322

Научная статья

© Ж. В. Кагазежев

АДЫГСКИЙ (ЧЕРКЕССКИЙ) БОГ ГРОЗЫ ШИБЛЕ И АНАТОЛИЙСКИЙ ТЕШУБ: СОДЕРЖАНИЕ И СРАВНЕНИЕ

Статья посвящена исследованию почитания бога грозы адыгов Шибле, его генезису и сравнению с подобным древним культом в Анатолии. Архаичность религиозных обрядов адыгов и связанных с ними сказаний подтверждается аналогиями с религией и мифологией хаттов / хеттов. Исследование хеттских источников показывает схожесть почитания Шибле с распространенным культом бога грозы у хаттов / хеттов и хуритов — Тешубом. Значимые сведения в этом отношении дают хеттские источники, описывающие празднование хаттами / хеттами весеннего праздника Пурули в священном г. Нерик. Главным эпизодом празднования Пурули являлось противостояние Тешуба с драконом Иллуянки, сюжет которого схож с адыгским мифом об одолении Шибле подземного дракона. Наблюдается тождество и в проведении ритуалов, связанных с земледелием и плодородием, одним из главных акторов которого является бог грозы. Пиетет адыгов перед Шибле поразительно схож с почитанием древними анатолийцами Тешуба — многосложный сакральный культ которого ценился неизменно. В предлагаемой публикации заданная проблема исследуется, выявляя тесную взаимосвязь древних источников с нарративными данными XV–XX вв., материалами этнологии, археологии и лингвистики. В процессе анализа первоисточников применены историко-генетический, сравнительно-исторический, системный и ретроспективный методы исследования. Сохранение архаичной религии адыгов на протяжении длительного хронологического периода сделало возможным изучение материалов, связанных с ней в XIX и даже в начале XX в. Исследование переводов хеттских источников показывают схожесть культа бога грома у адыгов и древних анатолийцев. Введение в научный оборот указанных данных и их исторический анализ обуславливают актуальность и новизну настоящего исследования.

Ключевые слова: Адыги, абхазы, обычай воздушного захоронения, культ земледелия и плодородия, Шибле, хатты, Тешуб

Ссылка при цитировании: Кагазежев Ж. В. Адыгский (черкесский) бог грозы Шибле и анатолийский Тешуб: содержание и сравнение // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 313–322.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/313-322

Original article

© Zhiraslan Kagazezhev

ADYGHE (CIRCASSIAN) GOD OF THUNDER SHIBLE AND ANATOLIAN TESHUB: A COMPARATIVE STUDY

The article studies the worship of the thunder god Shible by the Adyghe and compares it with a similar ancient Anatolian cult. The archaic nature of the Adyghe's religious rites and the associated legends is confirmed by analogies with the religion and mythology of the Hattians / Hittites. A study of Hittite sources shows that the worship of Shible was similar to the widespread cult of the thunder god called Teshub among the Hattians / Hittites and Hurites. Significant information in this regard is provided by Hittite sources describing the celebration of the spring festival Puruli by the Hattians / Hittites in the sacred city of Nerik. The main event of the Puruli celebration was the Teshub's confrontation with the dragon Illuyanki. This motif resembles the Adyghe myth of Shible defeating the underground dragon. The rituals related to agriculture and fertility, which feature the god of thunder as one of the main characters, are identical. The piety of the Adyghe towards Shible is strikingly similar to the veneration of Teshub by the ancient Anatolians — a complex sacred cult of whom was revered invariably. This paper reveals a close relationship between ancient sources and narrative the 15th–20th centuries, ethnological, archeological and linguistic data. The author employs historical, comparative, systemic and retrospective research methods. The preservation of the archaic religion of the Adyghe over a long time made it possible to study related materials from the 19th and even the beginning of the 20th centuries. The study of translations of Hittite reveals similarities between the cults of fertility and agriculture of the Adyghe and ancient Anatolians.

Keywords: Adyghe, Abkhazians, aerial burial, cult of agriculture and fertility, Shible, Hatti, Teshub

Author Info: Kagazezhev, Zhiraslan V. — Ph.D. in History, Leading Researcher at the Scientific and Innovation Center “Natural Scientific Methods in Archaeology, Anthropology and Archaeography”, Kabardino-Balkarian Scientific Center of the Russian Academy of Sciences (Nalchik, Russian Federation). E-mail: jiraslan@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0508-3493>

For citation: Kagazezhev, Z. V. 2026. Adyghe (Circassian) God of Thunder Shible and Anatolian Teshub: A Comparative Study. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 313–322.

Введение

Один из наиболее распространенных культов традиционной религии адыгов связан с божеством грозы — Шибле. С ним ассоциируется значительное количество ритуальных действий, имеющих прямое отношение к земледелию и плодородию. Сведения, касающиеся культа Шибле у адыгов зафиксированы у европейских и российских авторов, побывавших в Черкесии в XV–XIX вв. Особую ценность представляет описание

в них связанного с культом бога грозы, обряда воздушного захоронения, древность которого у адыгов подтверждается и археологическими данными. Большой вклад в описании культов традиционной религии адыгов сделан в трудах Л. Я. Люлье (*Люлье* 1862), А. Т. Шортанова (*Шортанов* 2016), М. И. Мижаева и М. М. Паштовой (*Мижаев, Паштова* 2012), В. И. Лаврова (*Лавров* 2009) и т. д., зафиксировавших адыгское религиозное мировоззрение и описавших культы божеств. В указанных трудах отсутствуют более подробный анализ происхождения культа бога грозы с использованием источников, описывающих древние народы, имеющих этногенетическое родство с адыгами. В. Г. Ардзинба (*Ардзинба* 1982) и Ш. Д. Инал-ипа (*Инал-ипа* 2011), при исследовании адыго-абхазской мифологии пытались привлечь данные хеттских источников, проводя иногда между ними некоторые параллели.

Несмотря на существование ряда значимых трудов, доказывающих этногенетическое родство адыго-абхазов с древнейшим автохтонным населением Анатолии — хаттами, не проведены исследования, выявляющие схожесть и общность их религиозных культов, связанных с земледелием и плодородием. В настоящем исследовании широко используются переводы хеттских источников, анализ которых показывает аналогии адыгских религиозных культов с хаттскими / хеттскими ритуалами, что является важным доказательством древнейшей культурной взаимосвязи народов Западного Кавказа с Анатолией.

Бог грома адыгов и древнейший обычай воздушного захоронения

Первые известные данные об обряде, связанном с культом бога грозы у адыгов, имеются в сведениях И. Шильтбергера 1427 г. Он писал, что черкесы убитых молнией считали святыми, их тела помещали в гроб и подвешивали на высокое дерево. Вокруг убитого молнией устраивали трехдневные ритуальные празднества с жертвоприношениями и танцами (АБКИЕА 1974: 39–40). Обряд воздушного захоронения у адыгов фиксируется в средневековье у разных авторов. В середине XVII в. Эвлия Челеби также зафиксировал у адыгов и абазин элементы воздушного погребения (*Челеби* 1979: 75–76). Обращает на себя внимание, что обряд воздушного погребения описанный у адыгов, зафиксирован в древнюю эпоху у колхов, занимавших территорию Юго-Западного Кавказа. Нимфодор Сиракузский (конец IV–нач. III в. до н. э.) (*Латышев* 1947а: 273) и Аполлоний Родосский (III в. до н. э.) (*Латышев* 1947а: 283) писали, что у колхов считается святотатством предавать огню или зарывать в землю трупы умерших мужчин, которых завертывают в невыдубленные бычьи шкуры и при помощи веревок вешают на деревьях вдали от города. Николай Дамасский (I в. до н. э.) подтверждал, что колхи покойников не хоронят, а вешают на деревьях (*Латышев* 1947б: 176). Клавдий Элиан (II в. нач. III в. н. э.) отмечал, что «колхи хоронят покойников в кожах; зашивают их и вешают на деревьях» (*Элиан* 2024). Указанные факты могут свидетельствовать о существовании родственного населения и единой религиозной практики на всем Западном Кавказе, включая территории древней Колхиды.

Археологические доказательства существования в Черкесии «воздушного» погребения найдены В. И. Сизовым, обследовавшим ряд могильников на черноморском побережье в 80-х гг. XIX в. На обследованной территории погребения в каменном ящике под курганом, найден массовый обряд захоронения. В. И. Сизов подчеркивал этногенетическую и культурную преемственность этого обряда с традициями ме-

галитической, дольменной эпохи: «Живучесть этих традиций, объясняется только преемственностью вообще древних обычаев среди одной и той же народности, занимавшей испокон века одну местность» (Сизов 1889: 154–157). Он высказал теорию, касающуюся происхождения коллективных захоронений в одной гробнице: «Такого рода факт, объясняется существовавшим в этих местах обычаем — трупы умерших людей привешивать на деревья, откуда уже через несколько лет кости насыпались в родственные могилы. Обряд этот, о котором упоминают древние писатели, сохранился до позднего времени: так, атаман станицы Раевской был свидетелем в 60-х годах (XIX в.), как нутхайцы (часть западных адыгов — Ж. К.) похоронили таким способом своего собрата, убитого громом» (Сизов 1889: 154–158). По обоснованному заключению В. И. Сизова, «такой обычай» является сохранившимся древним погребальным обрядом, который не растворился в мусульманских верованиях и в нем еще чувствуются следы почитания бога — громовника (Сизов 1889: 154–158).

Об уровне значимости (почитания) бога грозы у адыгов говорит то, что человека, убитого молнией, хоронили с особыми почестями, ибо считалось, что такая смерть — «божья милость». Соответствующие сакральные действия были описаны Ж.-Б. Тавернье в первой половине XVII в. Ж.-Б. Тавернье подчеркивал, что человек или животное, пораженные молнией, в равной степени признаются священными. В случае удара Шибле сакрализировались и неодушевленные объекты — скала, дом, хлев, дерево и т. д. (Шортанов 2016: 99). Особо почитался пораженный молнией дуб. Дж. Белл описал подобный ритуал, где черкесы на высоком столбе прикрепили голову козы, а ее кожа (шкура) была привязана на перекладине (АБКН 1974: 505).

Уникальный обряд воздушного захоронения, зафиксированный авторами разных эпох у адыгов и абхазов, по мнению Г. Ю. Ситнянского связан с их принадлежностью к народам сино-кавказской макросемьи (или же перенятым от них — Ж. К.) и географией их распространения (Ситнянский: 2001), охватывавшей в III тыс. д. н. э. территории Западной и Южной Европы, Ближнего Востока, Кавказа, Тянь-Шаня, Северного Китая, Сибири, арктического побережья Азии, и Северной Америки от Тихоокеанского до Атлантического побережья. Исходя из данного утверждения, сформулированная выдающимся российским лингвистом С. А. Старостиным в 1980-х гг. гипотеза о существовании сино-кавказской макросемьи (Старостин 1984), получила еще одно доказательство, основанное на существовании у народов этой древнейшей языковой общности единого погребального обряда и возможно духовных воззрений, связанных с культом бога грозы и плодородием у представителей ее народов.

Культ Шибле и его почитание

Основные ритуалы, связанные с культом бога грозы Шибле (*адыг. Щыблэ*) у адыгов, происходили весной, с первыми раскатами грома. В честь Шибле исполнялся обрядовый танец «Шибле удж» и «тхьэлъэIу» (обрядовое моление богу) (Шортанов 2016: 113). Празднества в честь Шибле отмечались ежегодно и продолжались семь дней в течение которого танцевали и пели (Шортанов 2016: 90). Жители нескольких сел собирались и устраивали на возвышенном месте жертвенник, утвержденный на четырех столбах, врытых в землю, углы которых были расположены к северу, востоку, западу и югу (Шортанов 2016: 91). Вокруг жертвенника закалывали козлов, баранов и быков, окружали его кольями с головами принесенных в жертву Шибле животных.

Шибле приносили в жертву серую козу, из кожи которого делали чучело и вешали на высокий шест или дерево. Шкура козы висела семь дней, а на восьмой день все старались ее украсть, спрятав в поле, уверенные в том, что это место станет плодородным из-за обильного дождя (*Квантария* 1968: 362). Шкура козы / овцы у адыгов считалась низменно атрибутом плодородия и благополучия, часто используемая в обрядах и выполняя одну из главных ролей. Адыги проносили шкуру козы / овцы по всему селу в дни засухи, сопровождая ритуал молитвами и песнями.

По мнению М. Рижского — «культ Шибле, посылающего дождь, а стало быть имеющего важное значение для сельского хозяйства, выделялся из среды черкесских божеств...» (*Рижский* 1940: 55). С ним связаны обряды вызывания дождя у адыгов. Наиболее популярным из них является обряд «Ханцегуаша» (*адыг.* хьэнцэгуашэ / хьанцэгуаш). Ханцегуаша — представляла собой куклу не ниже роста человека, в основе состоящей из деревянной лопаты с перекладиной вместо рук (*Гурвич* 1940: 38). На нее надевали женское платье, шаровары, платок, которые давала охотно одна из пожилых женщин, осознавая всю честь участия в обряде. Две женщины брали под руку Ханцегуаша и обходили селение: из каждого двора женщины обливали куклу и несущих ее людей водой, после чего присоединялись к процессии. Участники ритуала, напевая: «Мы ведем Ханцегуаша, просим, чтобы дождь был» (*Гурвич* 1940: 38), направлялись к реке и бросали куклу в поток, после чего искупав ее, клали под камни. Затем женщины участвующие в церемонии возвращались в село, где ловили лиц мужского пола, которых вели (сопротивлявшихся несли) и бросали в реку. Ханцегуаша оставляли в реке 3 дня, после чего вынималась и ломалась, а одежду возвращали владельце. Как подчеркивает Б. Ан, этот обряд свидетельствует о коллективном усилии женщин всего аула, всей общины, направленном на вызывание дождя, необходимого для спасения урожая (*Гурвич* 1940: 39).

В случае неудачи вызова дождя после обряда Ханцегуаша, обращались к помощи «каменной могилы» (*адыг.* мывэкхэ / мыжьуэкхэ), где лежал человек убитый молнией. Все мужчины села во главе со старшим рода (считавшийся обязанным почитать Шибле как своего патрона, удостоившего род своим посещением) к которому принадлежал убитый молнией двигались к «каменной могиле». Подростки гнали к могиле коз, баранов и несли специальную ритуальную еду; несоленый хлеб — кьабзу, мед, махсима / бахсима (слабоалкогольный напиток) и т. д. Все присутствующие без шапок и босые, становились вокруг могилы и исполняли ритуальные танцы, двигаясь против часовой стрелки и припевая песню с просьбой о дожде. После долгих танцев тамада рода убитого с яствами в руке обращался к Тха (Богу) и к убитому молнией с просьбой послать дождь. Затем, приносились в жертву пригнанные животные, дымом убивались пчелы, принесенные в сапетках. После трапезы родственник убитого молнией брал с «каменной могилы» камень яйцевидной формы и все присутствующие двигались за ним к реке. Камень привязывали веревкой к дереву и спускали в реку, за которым должен был специально следить страж. Было поверье, что, если камень унесет река и его не достанут после того, как пойдет дождь, всю землю может затопить непрерывными осадками. Камень должен был выниматься из реки на четвертый день, в случае даже того если дождь не пошел. Как считали адыги, данный обряд был настолько действенным, что стоило его только начать, чтобы дождь пошел (*Гурвич* 1940: 40). В описании обряда обращения к «помощи каменной могилы» (*адыг.* мывэкхэ / мыжьуэкхэ) следует обратить внимание на уникальные ритуальные танцы, описанные

выше: «Все присутствующие без шапок и босые, становились вокруг могилы и исполняли ритуальные танцы, двигаясь против часовой стрелки и припевая песню с просьбой о дожде». Для адыгского мужчины головной убор считался одним из признаков состоятельности и олицетворения чести. Пиетет перед Шибле и Тха был настолько велик, что эпизод ритуального танца, где адыги танцевали «без шапок» и «босые», является подобного рода уникальным зафиксированным случаем.

Хаттский / хеттский праздник плодородия Пуруллия и бог грозы

Исследование хеттских источников обнаруживает схожесть адыгских торжественных мероприятий, связанных с земледелием и плодородием, в т. ч. культом Шибле, с хеттскими / хаттскими весенними празднествами проходившими в г. Нарике / Нерике под названием «Вурруллия» / «Пурулия» (*хет.* — Эзен Пурулийяс) (*Ардзинба* 1982: 26–28; *Шелестин* 2024) посвященные «богине земли» / «богине матери» Ханнаханне (ᠬᠠᠨᠨᠠᠬᠠᠨᠡ — от хаттского Нана, которая встречается и с современным адыгском и абхазском языке в значении «почетная бабушка»). Пурулия являлась великим весенним праздником хаттов, перенятым затем и Хеттским царством. Распространено мнение о связи Пурулия с хаттским / хеттским новым годом. Здесь надо заметить о праздновании адыгами нового года весной, 21 марта, как и многими народами, связанными с древнейшим культом земледелия. С большой вероятностью, данный праздник имеет ближневосточные традиции, и у адыгов он восходит к древнейшим этногенетическим связям с Анатолией. Целью проведения праздника Пурулия, согласно Килле — жрецу бога грозы г. Нерика, являлась мольба высшим силам о процветании страны и царя (*Ардзинба* 1982: 26–28; *Шелестин* 2024). Один из главных ритуалов празднества был посвящен мифу о победе бога грозы и бури Тешуба над драконом Иллуанки. По легенде, этот праздник был впервые устроен богиней Инарой в г. Кискилусса (согласно одному из вариантов мифа находился у моря), чтобы бог грозы после поражения смог застигнуть дракона Иллуанку на пиру врасплох и убить его. Текст мифа о драконе Иллуанке, относит к наиболее почитаемым в ходе праздника персонажам — божества горного пика Цалияну в окрестностях Кастамы. Супруга, которого божества Цалияну — Цасхапуна считалась более значимой, чем бог грозы г. Нерика, поскольку оттуда на город льётся дождь. Судя по хеттским текстам, в ходе Пурули почитались божества грозы г. Нерика, Хаттусы и Циппаланды (*Ардзинба* 1982: 26–28; *Шелестин* 2024). Важной церемонией Пурули, описанной в тексте мифа об Иллуанке — является жеребьёвка судеб, осуществляемая жрецами-помазанниками — «гуду» (*Ардзинба* 1982: 26–28; *Шелестин* 2024). В адыгском языке сохранился схожий с «гуду» термин — «уд», упоминаемый еще в нартских сказаниях в значении колдун / волшебник. Также к Пурули относят описание праздника в честь богини Тетесхапи, покровительницы дикой природы. Активным участником Пурули был царь, отправлявший ритуалы в усыпальнице предков в г. Хаттусе. Церемонии Пурули также проводились в г. Аринна, Нерик, Утруна и Хакмис. В XV–XIV вв. г. Нерик и Хакмис были под властью касков, и недоступны для проведения церемоний хеттским царям вплоть до правления Хаттусили III. Обращает на себя внимание то, что празднество Пурули состоит из двух главных эпизодов. Первое это торжество в честь «богине земли» / «богине матери» Ханнаханне. Скорее всего и тогда, вместе с «первой бороздой» и весенними севами праздновалось на-

ступление нового года. Второй эпизод празднества, связанный с мифом об убийстве богом Грозы Иллунке, возможно являлось более поздним наслоением, символизирующим победу добра над злом, отмечавшийся широко в начале года.

Земледельческие традиции носили и другие хаттские весенние праздники. Во время хаттского весеннего праздника «антахшум» ритуальное руно переносилось из города «Аринна» (города Вурусемы) в г. Хаттусу, находившегося под покровительством Иннары, где и совершались соответствующие ритуалы плодородия. У хатти шкура барана была посвящена и богине плодородия Иннаре. После совершения определенных обрядов, ритуальная процессия возвращалась обратно в г. Аринну (Ардзинба 1982: 26–28; Шелестин 2024). Подобный ритуал, связанный с просьбой о плодородии и процветании земли, как указано выше, проводили и адыги (Кантария 1968: 362) пронося шкуру барана по всему селу в дни засухи, сопровождая ритуал молитвами и песнями. В дошедших до нас сведениях о обрядах адыгов связанных с земледелием и отмечаемых весной, обнаруживаются параллели с хаттскими / хеттскими весенними праздниками и ритуалами, в которых культ бога грозы играет одну из главных ролей.

Аналогии культа Шибле и Тешуба

В мифологии адыгов бог грозы Шибле, также, как и Тешуб, выступает в роли героя, борющегося со злом. У адыгов зафиксировано интересное сказание о борьбе Шибле с подземными огромными драконами — бягож (адыг. *благъужь*). Иногда они выходили на поверхность земли, чтобы причинить людям как можно больше зла: драконы садились в истоке какой-нибудь реки и преграждали ее течение. Жители селений, расположенных по течению этой реки, оставались без воды. Шибле приходил на помощь людям и вступал в борьбу с чудовищем. Он бьет в него молниями, от крика дракона земля дрожит. В конце концов Шибле вынуждает бягожа отступить и покинуть занятое им место. Или же Шибле поднимает в небеса у всех на виду бягожа. В адыгейской топонимии сохранилось множество местных названий, связанных с борьбой Шибле против дракона (Твёрдый 2006). Битве героя с драконом, перекрывшим жизненно необходимую реку / воду посвящена значимая часть адыгской мифологии. Таким образом, в сюжете борьбы бога грозы с драконом, наблюдается тождество хаттской / хеттской мифологии, связанной с Тешубом в период празднества Пурули и адыгских сказаний, посвященных Шибле.

Топоним «Тешуб» встречается в ближневосточных источниках в различных огласовках: Тексты из Нузи содержат множество слоговых вариантов его написания, включая наиболее распространенные; те-шуб / те-шу-уб / те-эш-шуб / те-эш-шу-уб (Schwemer 2001: 82). В угаритском письме название Тешуба отображалось в основном как *tḫb* (Schwemer 2001: 82). По мнению Д. Парди это форма отображается как *TettḫUb* (Pardee 2002: 284). В хаттских / хеттских текстах встречаются упоминания о Тешубе как о верховном покровителе древних племён. К нему зывали о помощи перед серьёзными сражениями и в начале нового сезона сельскохозяйственных работ. Священным животным Тешуба считался бык, который отождествлялся с силами плодородия и плодovitостью. Согласно преданиям, супруга Тешуба, богиня солнца Хепа, могла принимать облик коровы (Тешуб — верховный бог грозы и войны у хеттов и хурритов). Тешуб считался верховным божеством хурритов. Он отождествлялся с грозой и войнами, был покровителем царей и военачальников. Точная эти-

мология имени Тешуб неизвестна, хотя предполагается, что оно имеет хурритское происхождение. Ф. Хаас предположил, что теоним произошел от прилагательного *тешшай*, которое он переводит как «высокий» или «благородный» (Haas 2015). Однако Д. Швимер заметил, что в указанном предложении не дается объяснение суффикса и что *тешшай* на самом деле не является подтвержденным словом (Schwemer 2001: 445.). М.-К. Тремуй же считал, что, остаются неубедительными и доказательства, связанные с термином «тешш», засвидетельствованным как эквивалент шумерского титула *угула* («надзиратель») (The Encyclopedia of Ancient History 2018).

По мнению М. И. Зильбермана, «Щыблэ» является тем же теонимом, что и «Тешуб» — дошедший до нас на диалекте «некоего большого и влиятельного адыгского племени». Он обращает внимание на то, что у бога грозы адыгов Щыблэ выявляется высокая статусность как и у Тешуба. Страх перед ним отражается в поговорке: «Если Шиблэ рассердился, то вряд ли Тхашхуа (адыг. Тхьэшхуэ) / Великий Бог найдет место, куда бы укрыться» (Сталь 1900: 111). Возможна не только функциональная взаимосвязь, теонимов «Тешуба» и «Шибле» / «Щыблэ», но и этимологическая. С большой вероятностью, в обоих словах в основе названия теонима лежит термин (корень) «шуб» / «шиб». Адыгский слог «щыб» ведущий происхождение от слова — «уб», означающий примерно «забить» / «забивать», вместе с приставкой «те» — одна из форм ее современного произношения с адыгского известна как «тет» — «над», образуют вместе слово «теушцабэ», что означает в примерном переводе «сверху забивающий» / «утрамбовывающий». Окончание «блэ» в указанном случае соответствует адыгскому «блэ», «блэн», — «зачинать», «сверкать». Таким образом, адыгский теоним «Щыблэ» состоит из нескольких слов и можно перевести как «забивающий — зачинающий — сверкающий (здесь имеется ввиду молния). Указанный теоним, с приставкой «те» в форме «те — щыблэ» / «те — щыбэ», с адыгского переводится как — «сверху забивающий — сверкающий» / «сверху забивающий молнией». Таким образом, адыгский перевод теонима Тешуба / Шибле является вполне содержательным по отношению к его смысловой нагрузке.

Заключение

Как показывают источники, значимые обряды, связанные с Шибле зафиксированы у адыгов массово еще в XIX в. Английский путешественник Дж. Белл, побывавший в Черкесии в 1837–1839 гг. засвидетельствовал, что адыги (черкесы) всё ещё клялись именем Шибле, отдавая ему преимущество над остальными «высшими» силами. Отдельные их рудименты присутствовали широко и в XX в., несмотря на распространение суннитского ислама среди адыгов. В настоящий период некоторые обряды, связанные с культом Шибле и его почитание, встречаются у западных адыгов — причерноморских шапсугов. У основной части адыгов, в т. ч. среди адыгейцев, черкесов и кабардинцев, культ Шибле практически изжит.

Изучение культа адыгского бога грозы Шибле свидетельствует о его сакральной избранности, сопряженный прежде всего с земледелием и плодородием. Сведения, оставленные авторами побывавших в Черкесии в XV–XIX вв., дают нам относительно объемную информацию ритуалов и почитания культа Шибле. Являющийся их частью обряд воздушного захоронения, встречается на огромном пространстве Евразии и Северной Америки, что связывается с распространением сино-кавказской макросемьи. Источники показывают неизменность ритуалов почитания культа Шибле на протяже-

нии длительного хронологического периода истории. Архаичность обрядов религиозной системы адыгов и связанных с ними сказаний, подтверждается аналогиями с религией и мифологией родственных им хаттов, автохтонных жителей Анатолии. Исследование хеттских источников демонстрирует схожесть почитания Шибле с распространенным культом бога грозы у хаттов и хуритов — Тешубом. Пиетет адыгов перед Шибле поразительно схож с почитанием древними анатолийцами Тешуба, с много-сложным сакральным культом которых считались неизменно. Наблюдается тождество в проведении ритуалов, связанных с земледелием и плодородием, главным действующим актором которых является бог грозы. Схожесть ритуалов культа Шибле и Тешуба, позволяют сделать вывод об их родстве и едином источнике происхождения.

Источники и материалы

- АБКИЕА 1974 — Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / Сост., редакция переводов, введение и вступительные статьи к текстам В. К. Гарданова. Нальчик: Эльбрус, 1974. 635 с.
- Гурвич 1940 — Гурвич И. С. Религия сельской общины у черкесов-шапсугов // Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. / Под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга. М.: Изд-во МГУ, 1940. С. 37–46.
- Рижский 1940 — Рижский М. О культе Шибле у шапсугов // Материалы Шапсугской экспедиции 1939 г. / Под ред. С. А. Токарева и Е. М. Шиллинга. М.: Изд-во МГУ, 1940. С. 47–58.
- Латышев 1947а — Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947. № 3. С. 235–316.
- Латышев 1947б — Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947. № 4. С. 169–292.
- Люлье 1862 — Люлье Л. Я. Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества. Тифлис: [б. и.], 1862. Кн. V. С. 121–137.
- Сизов 1889 — Сизов В. И. Восточное побережье Черного моря. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. Вып. II. М., 1889. С. 154–157.
- Сталь 1900 — Сталь К. О. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Тифлис, 1900. Т. 21.
- Твёрдый 2006 — Твёрдый А. В. Топонимический словарь Кавказа. (2006). Ч. 1, 2. Краснодарское книжное издательство. [Электронный ресурс]. http://apsnyteka.org/640-toponimicheskii_slovar_kavkaza_a-g.html (дата обращения: 16 января 2024).
- Шелестин 2024 — Шелестин В. Ю. ПУРУЛ(Л) И(Я), ФУРУЛ(Л) И(Я). Календарные праздники... [Электронный ресурс]. <https://anefest.spbu.ru/ru/stati/malaya-aziya/52-purul-l-i-ya-furul-l-i-ya-2.html> (дата обращения: 24 января 2024).
- Эвлия Челеби 1979 — Эвлия Челеби. Книга путешествия: (Извлеч. из соч. тур. путешественника XVII в.): Пер. и коммент. / Сост. А. Д. Желтяков. Вып. 2. М.: Наука, 1979. 287 с.
- Элиан 2024 — Элиан. Разные истории (фрагменты, перевод М. Л. Гаспарова). [Электронный ресурс]. <https://facetia.ru/node/4810> (дата обращения: 24 января 2024).
- Encyclopedia 2018 — The Encyclopedia of Ancient History, ed. by Roger S. Bagnall, Kai Brodersen, Craige B. Champion, Andrew Erskine, and David Hollander. Published 2018 by John Wiley & Sons, Ltd. P.

Научная литература

- Ардзинба В. Г. Ритуалы и мифы Древней Анатолии. М.: Наука, 1982. 252 с.
- Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. Сухум: Дом печати, 2011. 688 с.
- Кантария М. В. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев // Ученые

- записки АНИИИ. Этнография. Майкоп, 1968. Т. 8. С. 348–372.
- Лавров Л. И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев. Нальчик: Полиграфкомбинат им. Революции 1905 г., 2009. 555 с.
- Мижгаев М. И., Паштова М. М. Энциклопедия черкесской мифологии. Майкоп: «ИП Паштов З. В.», 2012. 460 с.
- Ситнянский Г. Ю. О происхождении древнего киргизского погребального обряда // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. IV. М.: Наука, 2001. С. 175–180.
- Старостин С. А. Гипотеза о генетических связях сино-тибетских языков с енисейскими и северокавказскими языками // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. 4. М.: Наука, 1984. С. 19–38.
- Шортанов А. Т. Адыгская (черкесская) мифология и культы. Нальчик: Издательство М. и В. Котляровых, 2016. 496 с.
- Haas V. *Geschichte der hethitischen Religion*. Leiden, New York, Köln: Brill, 1994. 1116 p.
- Pardee D. *Ritual and Cult at Ugarit, Writings from the Ancient World n°10*. Atlanta: Society of the Biblical Literature, 2002. 299 p.
- Schwemer D. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2001. 1024 p.

References

- Ardzinba, V. G. 1982. *Rituality i mify Drevnei Anatolii* [Rituals and Myths of Ancient Anatolia]. Moscow: Nauka. 252 p.
- Haas, V. 1994. *Geschichte der hethitischen Religion* [History of the Hittite Religion]. Leiden, New York, Köln: Brill. 1116 p.
- Inal-Ipa, Sh. D. 2011. *Voprosy etnokul'turnoi istorii abkhazov* [Issues of the Ethnocultural History of the Abkhazians]. Suhum: Dom pechati. 688 p.
- Kantaria, M. V. 1968. О некоторых пережитках аграрного культа в быту кабардинцев [About Some Vestiges of the Agrarian Cult in the Life of Kabardians]. *Uchenye zapiski ANIII. Etnografiya* 8 [Scientific Notes of the ANIII. Ethnography]: 348–372.
- Lavrov, L. I. 2009. *Izbrannye trudy po kul'ture abazin, adygov, karachaevtsev, balkartsev* [Selected Works on the Culture of the Abazins, Adyghes, Karachays, Balkars]. Nalchik: Poligrafkombinat imeni Revoliutsii 1905 goda. 555 p.
- Mizhaev, M. I., and M. M. Pashtova. 2012. *Entsiklopediia cherkesskoi mifologii* [Encyclopedia of Circassian Mythology]. Maikop: "IP Pashtov Z. V.". 460 p.
- Pardee, D. 2002. *Ritual and Cult at Ugarit. Writings from the Ancient World n°10*. Atlanta: Society of the Biblical Literature. 299 p.
- Schwemer, D. 2001. *Die Wettergottgestalten Mesopotamiens und Nordsyriens im Zeitalter der Keilschriftkulturen: Materialien und Studien nach den schriftlichen Quellen* [The Weather God Figures of Mesopotamia and Northern Syria in the Age of Cuneiform Cultures: Materials and Studies Based on Written Sources]. Wiesbaden: Harrassowitz. 1024 p.
- Shortanov, A. T. 2016. *Adygskaya (cherkesskaya) mifologiya i kul'ty* [Adyghes (Circassian) Mythology and Cults]. Nalchik: Izdatel'stvo M. i V. Kotliarovykh. 496 p.
- Sitnyanskii, G. Iu. 2001. *O proiskhozhdenii drevnego kirgizskogo pogrebal'nogo obriada* [On the Origin of the Ancient Kyrgyz Funerary Rite]. In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], ed. by V. I. Bushkov. Vol. IV. Moscow: Nauka: 175–180.
- Starostin, S. A. 1984. *Gipoteza o geneticheskikh svyazyah sino-tibetskikh yazykov s enisejskimi i severokavkazskimi yazykami* [Hypothesis on the genetic links of the Sino-Tibetan languages with the Yeniseian and North Caucasian languages]. *Lingvisticheskaya rekonstrukciya i drevnejshaya istoriya Vostoka* [Linguistic reconstruction and ancient history of the East]. Part 4. Moscow: Nauka. 19–38.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/323-337

Научная статья

© Е. В. Новосёлова

АНДСКИЕ ГАДАТЕЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ В ИНКСКОЕ И РАННЕКОЛОНИАЛЬНОЕ ВРЕМЯ

В статье андские гадательные практики рассматриваются в широком культурном и религиозном контексте. Хронологические рамки работы определяются особенностями источниковой базы. Историография проблемы представлена преимущественно работами, посвященным оракулам, прочие же гадательные практики изучались почти исключительно в рамках общего анализа религиозных верований соответствующего периода. На основе ряда письменных источников (хроник, реляций, трактатов, документальных свидетельств, в том числе неопубликованных) автор анализирует основные виды гаданий инкского и раннеколониального времени — клеромантию, онейромантию, гаруспицию, астрологию, оракулов. Существовали и некоторые другие формы гаданий, но о них источники сообщают значительно реже. Таким образом, в Андах практиковались типы гаданий, распространенные во многих других культурах, хотя и с некоторыми особенностями. Очевидно, что все андские гадательные практики имели как «государственное», так и «локальное» измерения, но некоторые виды гаданий более тяготели к одному из этих полюсов. В первую очередь это относится к гаруспициям, а также, вероятно, к астрологии, которые практиковались в большей степени на государственном уровне: эти практики требовали соответствующих затрат, оборудования и специальных знаний. В свою очередь клеромантия, онейромантия и оракулы легко применялись и в рамках «народной» религии, продолжая активно практиковаться и в раннеколониальную эпоху, когда инкская государственная религия прекратила свое существование. Кроме того, очевидна тесная связь андских гаданий с жертвоприношениями и культом уак. Таким образом, можно говорить о тесной связи андских гаданий с прочими аспектами местной религии.

Ключевые слова: инки, Андская цивилизация, гадания, оракулы, идолопоклонство, христианизация

Ссылка при цитировании: Новосёлова Е. В. Андские гадательные практики в инкское и раннеколониальное время // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 323–337.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/323-337

Original article

© Elena Novoselova

ANDEAN PRACTICES OF DIVINATION IN THE INCA AND EARLY COLONIAL TIMES

This article explores Andean fortune-telling practices within a broad cultural and religious context. The historical scope of the study is determined by the characteristics of the available sources. Historiographical works on the subject are mainly focused on oracles, while other forms of divination have been studied almost exclusively as part of a broader analysis of religious beliefs of the corresponding period. Based on a range of written sources, including chronicles, reports, treatises, and documentary evidence (including unpublished materials), the author analyses the main types of divination in the Inca and early colonial times, such as cleromancy, oneiromancy, haruspicy, astrology, and oracles. Other forms of divination were also practised, but sources record them less frequently. Therefore, the types of divination in the Andes shared similarities with those found in other cultures, albeit with some distinctive features. Obviously, all Andean fortune-tellings have both “state” and “local” dimensions. However, some types of divination tend more towards one of these poles. For example, haruspices and astrology were more prevalent at the state level, as they required appropriate costs, equipment, and special knowledge. On the other hand, cleromancy, oneiromancy, and oracles can easily be practiced within the local religion and continued to exist in the early colonial era when the Inca state religion ceased to exist. Additionally, the close connection between Andean divination, sacrifice, and the cult of huacas is evident. Therefore, we can conclude that Andean fortune-telling is closely linked to other aspects of the religion.

Keywords: Incas, Andean civilization, divination, oracles, idolatry, Christianization

Author Info: Novoselova, Elena V. — Ph.D. in History, Associate Professor, Foreign Languages Department, Institute of Radio Electronics and Informatics, MIREA — Russian Technological University (Moscow, Russian Federation). E-mail: helenanovoselova@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-8593-8572>

For citation: Novoselova, E. V. 2026. Andean Practices of Divination in the Inca and Early Colonial Times. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 323–337.

Разнообразные гадательные практики составляют важный пласт мировоззрения как традиционных, так и современных обществ. Однако в первом случае эти практики являются составной частью не только «низовой», но и официальной культуры, при этом они тесно связаны с прочими сферами жизни (политической, социальной, правовой и т. п.) (Lambert, Olivier 2019: 9).

Не является исключением и Андская цивилизация. Гадания неоднократно упоминаются в письменных источниках, посвященных Андам, что свидетельствует об их значимости. Большинство упоминаний относится к инкскому и раннеколониальному времени, поэтому в рамках настоящей статьи мы сосредоточимся именно на этом хронологическом отрезке. Конечно, конкиста является важнейшим рубежом, после

которого все стороны жизни местных обществ подверглись кардинальным изменениям. Однако нет сомнений, что в области мировоззрения между инкским и ранне-колониальным периодом наблюдается непосредственная преемственность.

Источники, которые раскрывают особенности гадательных практик, в целом те же самые, что и по прочим аспектам религии и мировоззрения соответствующего периода: колониальные хроники, реляции, трактаты и материалы процессов по искоренению идолопоклонства (в том числе неопубликованные, подробнее об этом типе источников см. (Новосёлова 2023)). При этом основные сложности изучения гаданий заключаются в отсутствии аутентичного нарратива (большинство источников написаны испанцами, а не самими носителями андской культуры), а также в том обстоятельстве, что разные источники отражают различные пласты гадательной практики («государственный» и «низовой»).

Проблематику андских гаданий нельзя назвать малоисследованной темой, однако существует явный перекося в сторону изучения оракулов. Из существующих работ в первую очередь нужно назвать коллективную монографию «Гадания и оракулы в древнем андском мире», которая вопреки названию посвящена исключительно оракулам. Данная монография суммирует основные достижения исследователей в этой сфере (Curatola Petrocchi 2008; Topic 2008; Astuhuamán González 2008; Ziolkowski 2008; Spalding 2008). Отметим также ряд других работ, авторы которых внесли значительный вклад в изучение проблематики (Gose 1996; Rostworowski 2003; Curatola Petrocchi 2013, 2016; Lumbreras Salcedo 2017; Topic Lange, Melly Cava 2020; Sobczyk 2022). Прочие же виды гаданий исследуются значительно меньше и чаще всего в общем контексте верований соответствующего периода (Huertas Vallejos 1981; Curatola Petrocchi 2001; Mills 1997; Meconi 1999; Brosseder 2014). Однако рассмотрение всего комплекса соответствующих практик и верований необходимо для получения цельной картины андского мировоззрения.

В первую очередь следует отметить тесную связь гаданий с прочими магико-религиозными практиками: целительством, поклонением уакам¹ и т. д., причем зачастую всем этим занимались одни и те же люди (Brosseder 2014: 177). При этом государственный аспект гадательных практик показывает высокую степень институционализации, наличие специализированных исполнителей и разработанного церемониала (Molina 2010: 44–46; Пома де Айяла 2011: 178–184). В качестве рабочей гипотезы выдвигаем предположение, что основные виды андских гаданий находят непосредственные параллели в культурах Старого Света, отражая универсальное для человека стремление узнать будущее. При этом необходимо уточнить, какова была местная специфика соответствующих практик.

Остановимся также на общем мировоззренческом и религиозном контексте, в который вписаны упоминания об андских гаданиях. Большая часть этих упоминаний принадлежит выходцам из церковной среды, представители которой относились к подобным практикам с неприкрытой враждебностью. Например, Хосе де Акоста писал о «бесконечности огромного множества этих гадателей, колдунов, чародеев, предсказателей и прочих тысячах разновидностей ложных пророков» (Acosta 1894:

¹ Понятие уаки (huaca/guaca) является, возможно, центральным для традиционного андского мировоззрения. С известной долей условности можно сказать, что уакой в рамках этой системы называется любой объект почитания. Этой теме посвящена обширная литература, подробнее о понятии см. Curatola 2016: 260–272.

107). Клирики осуждали как обрядовую (использование крови, жира и т. п.), так и мировоззренческую основу гаданий, видя в них олицетворение глупых суеверий и вредных заблуждений. Впрочем, андские корни этих практик не играют существенной роли: точно так же церковь осуждала местные обычаи в совершенно другие эпохи и в других регионах. Истоком этого осуждения был текст Второзакония, где говорится, что «не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это...» (Втор. 18: 10–12). Впоследствии данная точка зрения переключалась в труды христианских авторов: Тертуллиана (Апологетика I: 24), Климента Александрийского (Увещание к язычникам XI), Лактанция (Божественные установления II: 16) и пр. Другими словами, хронисты XVI–XVII вв. опирались на длительную и устойчивую традицию, в рамках которой гадания наделялись четкой отрицательной коннотацией. Внутри этой традиции выделим также концепт, связанный с представлениями о демонической природе гадательных практик. Например, Блас Валера пишет, что у индейцев «был пакт с Дьяволом, который им отвечал, но не через всех идолов, а посредством немногих наиболее примечательных, поскольку таким образом они почитали его еще больше» (Valera 2017: 234). Соответствующий мотив разговора с «дьяволом» в процессе гаданий встречается и у других хронистов (Ondegardo 2017: 166; Acosta 1894: 107). Все это связано с общим восприятием языческой религии как творения дьявола, подражающего божьему творению.

В качестве преамбулы к непосредственному анализу источников приведем цитату из трактата Бласа Валеры «Древние обычаи уроженцев Перу и история инков», где содержится краткий перечень почти всех основных гаданий: «Гадания, которые они совершали, были либо по полету птиц, либо по внутренностям животных, либо по жребиям, которые они бросали, либо по наблюдению за звездами и созвездиями, либо по ответам, которые давали оракулы» (Valera 2017: 234). Нетрудно заметить, что в этом списке нет ни одной практики, которая не была бы известна за пределами Анд, при этом о какой-либо местной специфике здесь не говорится. Отметим также, что гадание по полетам птиц больше нигде не упоминается (по крайней мере, нам такие упоминания неизвестны). Не исключено, что Блас Валера написал о них с целью сблизить инкское мировоззрение с античным и придать ему посредством этого более «цивилизованный» характер, что отличает этого хрониста.

Исходя из источников мы можем назвать основные виды андских гаданий: по жребию — клеромантия, по внутренностям животных — гаруспиции, толкование снов — онейромантия, астрология, оракулы¹. Рассмотрим каждый из этих видов более подробно.

В первую очередь следует остановиться на вопросе о целях гаданий. В источниках этот аспект периодически упоминается, и на основе этих упоминаний можно сказать, что цели гаданий в Андах не отличались от таковых в любой другой части света: желание знать, как избежать опасностей, будет ли хорошим урожай, стоит ли начинать войну и т. п. Например, хронист Мартин де Муруа сообщает следующие поводы для гаданий: сев и сбор маиса, путешествие, постройка дома, брак и развод

¹ Возможны и другие варианты классификации. Так, М. П. Мекони выделяет следующие типы гаданий: оракулы, собственно гадательные практики (с помощью маиса, коки, пауков, морских свинок), некромантию и онейромантию (Meconi 1999: 134–137).

(Murúa 2001: 424); похожие списки приводят Бернабе Кобо и Поло де Ондегардо (Cobo 1893: 135; Ondegardo 2017: 156). Хронисты упоминают сугубо повседневные заботы, однако в целом масштаб повода зависел от того, шла речь о предсказании в личных или государственных целях. Например, Кобо так описывает обращение правителя Кито к своим божествам по вопросу о том, следует ли ему оказывать сопротивление инкам: «Сеньор Кито ... принес привычные молитвы и жертвы своим богам, прося их сказать, что следует сделать для всеобщего блага. Идолы ответили, что им не следует бояться власти Инки, а бороться и противиться ему, защищая свою родину; боги будут их поддерживать и помогать, чтобы те не проиграли» (Cobo 1892: 169). К сожалению, подробности гадания не приводятся, но очевидно, что здесь речь идет об оракуле. Еще одна важная функция гаданий — выяснить, какие жертвы будут наиболее угодны тому или иному божеству в конкретных случаях (Cobo 1893: 136; Acosta 1894: 70). При этом работал и принцип от обратного: сами гадания (и вообще колдовские практики) очень часто сопровождалась «большими или малыми» жертвоприношениями (Ondegardo 2017: 164).

Можно предположить, что одним из самых распространенных видов андских гаданий была клеромантия. Она не требует ни особых знаний, ни затрат, ни специфического оборудования. Муруа и Ондегардо сообщают, что для бросания жребия и, следовательно, гадания использовались в первую очередь небольшие камни и зерна маиса (Муруа же пишет о том, что это гадание по-прежнему распространено среди индейцев, хотя и практикуется втайне) (Murúa 2001: 423–424; Ondegardo 2017: 167; Acosta 1894: 107). Последние активно использовались в тех же целях и в Месоамерике (González Torres 2014: 214–215), где маис тоже был важнейшей сельскохозяйственной культурой. Молина к этому списку добавляет и помет лам: «Существовали другие колдуны, которые бросали жребий с помощью маиса и помета лам; они давали ответы в зависимости от того, выпадал ли чет или нечет, говоря то, что от них хотели услышать» (Molina 2010: 45). Более редкие случаи — использование с этой целью фасолин (Cobo 1893: 134), пауков, змей и раковин (Ondegardo 2017: 168–169), а также соломинок (Duviols 2003: 242, 359, 412, 498). Бернабе Кобо также сообщает, что клеромантия практиковалась не только в частных, но и в общественных целях: «Хотя всем было разрешено бросать жребий в личных целях, лишь назначенные касиками как официальными лицами и проживавшие в этой местности бросали жребий от лица общности» (Cobo 1893: 134).

Существуют многочисленные свидетельства того, что клеромантия продолжала активно практиковаться и после конкисты: хранение зерен маиса и небольших камней неоднократно фигурирует в числе прочих противоправных действий в процессах по искоренению идолопоклонства (AAL. Leg. 10, ex. 14: 3; AAL. Leg. 7, ex. 7: 3; AAL. Leg. 1, ex. 1: 2f; Duviols 2003: 709, 723, 776), хотя назначение этих предметов в процессах практически никогда не указывается, но бывают и исключения, когда прямо говорится о бросании жребия (Duviols 2003: 242, 278, 359). Логично предположить, что в большинстве случаев это были именно средства для гадания. Это еще раз подтверждает, что церковь рассматривала гадательные практики в числе прочих «идолопоклонств», которые было необходимо искоренить.

К общераспространенным способам гадания, имевшим хождение в Андах и не названных выше, можно причислить онейромантию. Соответствующие упоминания есть в источниках, посвященных инкам. Так, у Бернабе Кобо сообщается, что тради-

ция женить наследника престола на родной сестре была введена Пачакутеком после соответствующего вещего сна (*Cobo* 1892: 167–168). В этом случае мы имеем дело со стремлением объяснить политическое решение сакральными санкциями. Можно привести и другие примеры инкской онейромантии. Например, Поло де Ондегардо сообщает, что иногда целители именно во сне получали ответ на вопрос, как лечить того или иного больного. Кроме того, во сне было возможно непосредственное общение с божеством, что якобы произошло с Пачакутеком, которому во сне явился Виракоча (*Betanzos* 2004: 73); в некоторых версиях его видел во сне не Пачакутек, а Виракоча (*Cobo* 1892: 149). В любом случае, вещий сон связан с важнейшим событием инкской истории — войне с чанками, помощь в которой обещал Виракоча, после чего началось создание собственно инкской империи. Это же божество якобы явилось восьмому Сапа-Инке и повелело тому взять его имя (*Acosta* 1894: 203). Все это показывает распространение в Андах универсального представления о сне как об особом пограничном состоянии, в котором человек наиболее восприимчив к миру потустороннего. Как уже отмечалось в литературе, вещий сон в инкской культуре был тесно связан с потестарной сферой и мотивом избранничества (*Battcock* 2014: 100–114). К сожалению, от инкского времени до нас не дошло ничего, что можно было бы назвать сонником, единичные упоминания такого рода относятся уже к более поздней эпохе.

В источниках, посвященных колониальному периоду, онейромантия тоже фигурирует. В инструкции для священников, работавших с индейцами, сразу 13 пунктов из списка вопросов, которые рекомендуется задавать на исповеди, относятся к толкованию снов. Приведем несколько наиболее интересных: «Если во сне ты видишь солнце или луну, говоришь ли ты, что у тебя скоро умрет какой-нибудь родственник?»; «Если во сне ты видишь что-то черное, или свинью, или собаку, говоришь ли ты, что это к несчастью или к тому, что у тебя что-то случится?»; «Видя во сне человека, завернутого в покрывало, имеешь ли ты обыкновение говорить, что это знак скорой смерти?» (*Perez Bocanegra* 1631: 146–147). Этот документ издан в 1631 г., то есть мировоззрение, которое он отражает, носит уже синкретический характер. О толковании снов пишет и хронист Пома де Айяла, в его труде есть пересечения с источниками выше, в частности, относительно толкования образов солнца и луны во сне (*Пома де Айяла* 2011: 186).

Кроме того, этот автор описывает ситуацию, когда онейромантией занимались специалисты: «Другие колдуны спят и во сне беседуют с дьяволами, а те рассказывают им все, что происходит, а эти говорят то, что желают и о чем просят. Таковы колдуны сна, а с рассветом они приносят жертвы и поклоняются дьяволам» (*Пома де Айяла* 2011: 183). Пабло Хосе де Арриага тоже сообщает о специалистах такого рода, добавляя, что для толкования снов они использовали одежду тех, кто просил их о предсказании (*Arriaga* 1999: 43).

К сожалению, в документах процессов по искоренению идолопоклонства сны и их толкование фигурируют крайне редко. Можно привести лишь единичные примеры. В одном из процессов утверждается: чтобы увидеть во сне человека, желающего тебе зла, необходимо выпить настой дорстении противоядной, которая в тексте фигурирует под названием *contrahierba*. Далее у этого же фигуранта спрашивают, «были ли те сны правдивы; он сказал, что верит, будто все, что ему приснилось, было взаправду» (AAL. Leg. III, ex. 20: 1f). В другом процессе фигурирует женщина по имени Хуана, которая во сне могла общаться с другими людьми, а также предсказать, поправятся больные

или умрут (AAL. Leg. III, ex. 19: 7). В последнем случае онейромантия тесно связана с практикой целительства, но это не уникальный случай, поскольку и во многих других случаях можно наблюдать тесное взаимопроникновение различных практик и представлений. Еще в одном процессе фигурирует умение предсказывать по снам судьбу потерянных или украденных вещей, причем происходит это посредством общения с умершими (AAL. Leg VII, ex. 14: 42f), при этом важным компонентом таких предсказаний были жертвоприношения горам (AAL. Leg VII, ex. 14: 3f), которые были тесно связаны с почитанием предков. Столь же единичны упоминания толкования снов в документах из Римского архива ордена иезуитов (*Meconi* 1999: 388, 433).

На наш взгляд, низкая частотность упоминаний онейромантии свидетельствует не о малом распространении таких практик, а об особенностях их функционирования: в отличие от жертвоприношений, поклонения уакам и т. п. толкование снов нематериально, и обнаружить свидетельства его существования намного сложнее, а чисто физически и вовсе невозможно, поскольку никаких специфических инструментов при этом не использовалось. При искоренении же идолопоклонств Церковь имела дело прежде всего с материальными свидетельствами нехристианских культов, которые и являлись главными уликами на процессах. Таким образом, у нас никаких причин сомневаться, что сама по себе практика толкования снов была распространена и до конкисты, и после нее.

Об инкских гаруспициях сообщают несколько хронистов. Помимо Бласа Валеры об этом также писал Поло де Ондегардо, но, к сожалению, хронисты не уточняют технологию гадания и то, какие конкретно животные использовались (*Ondegardo* 2017: 156). Более подробно рассказывает об этом способе гадания Кристоаль де Молина, который уточняет, что в этом случае использовались внутренности птиц и лам. Он же сообщает, что жир лам вместе с кокой бросали в огонь и таким образом предсказывали будущее (*Molina* 2010: 44–45). К сожалению, из текста оригинальной рукописи не вполне ясно, какова была технология гадания, но общий контекст подсказывает, что речь идет о внутренностях. Съеса де Леон сообщает следующее об инкских гаруспициях: «Они имели обыкновение разбрызгивать в своих жертвоприношениях кровь лам и их детенышей¹, заживо сдирая с них кожу и не перерезая им горло, и затем с большой точностью они извлекали сердце и поджигали его, чтобы увидеть в нем знаки и колдовство» (*Cieza de León* 2005: 219). Кобо в соответствующем контексте пишет о легких птиц и лам, добавляя, что гадание производилось также с помощью сжигания животного жира и листьев коки (*Cobo* 1893: 135). Существуют сведения о гаданиях по внутренностям морских свинок в документах по искоренению идолопоклонств (*Duviols* 2003: 113, 728). Показательно, что упоминаний лам в этом контексте нет: видимо, такой способ гадания считался уже слишком затратным, поскольку лама была куда более ценным ресурсом, чем морская свинка. Как видно из вышеизложенного, гаруспиции, пожалуй, в большей степени, чем другие виды гаданий, были привязаны к жертвоприношениям, что обусловлено самой природой этого способа предсказания.

Об инкской и раннеколониальной астрологии, к сожалению, сохранилось мало сведений. Учитывая, что астрономия была важным компонентом государственного культа (почитание солнца, луны, звезд и т. д.), можно допустить, что и астрология

¹ Хронист пишет дословно об «овцах и ягнятах» (*ovejas y corderos*) — так испанцы часто обозначали представителей южноамериканских камелид, в особенности лам.

находилась в ведении официального жречества. До нас дошли сообщения о том, что особые жрецы могли предсказывать будущее по тому, как и куда ударял гром (*Molina* 2010: 45); Ондегардо, Муруа и Кобо также сообщают, что гром может преподносить колдунам инструменты для гадания (*Ondegardo* 2017: 168; *Murúa* 2001: 423; *Cobo* 1893: 134). Существовала и практика предсказаний по кометам, которая была тесно связана с жертвоприношениями (*Cieza de León* 2005: 219). Солнечные и лунные затмения считались дурными предзнаменованиями (что само по себе универсальный мотив), которые старались нейтрализовать с помощью специальных ритуалов. Негативной коннотацией наделялась и радуга, которую некоторые индейцы считали признаком скорой смерти (*Cobo* 1893: 425–426; *Álvarez* 1998: 84), но, скорее всего, ее образ имел амбивалентный характер (на это может указывать тот факт, что в некоторых доинкских культурах побережья радуга была объектом почитания). При этом в Месоамерике также фиксируется представление о радуге как о чем-то опасном (*Калюта* 2025: 175).

Особое место в системе андских гадательных практик занимает предсказание будущего с помощью оракулов. Само это понятие обладает комплексной природой и сочетает в себе представление не только о божестве, дающем ответы, но и об особом месте (*Curatola Petrocchi* 2013: 727–729); в целом же в литературе выделяется целый ряд признаков, на основании которых можно говорить о наличии оракула (*Sobczyk* 2022: 288–290). Хотя само это слово в источниках по Андам фигурирует не везде, сохранившиеся описания соответствующих религиозных практик позволяют прийти к выводу о существовании в регионе самого явления (*Curatola Petrocchi* 2013: 743–744). Более того, оно имело очень широкое распространение: можно утверждать, что каждая община располагала собственным оракулом (*Curatola Petrocchi* 2001: 230).



Рис. 1. Вид на вулкан Коропуна со стороны святилища Маукайякта. 2023 г., департамент Арекипа, Перу. Фото автора

Большинство описаний оракулов инкского времени происходят из контекста государственного культа. Здесь, как и во многих других случаях, инки инкорпорировали существующие до них практики в свою собственную религиозную систему с целью более эффективного контроля над покоренными землями. У Бартоломе Альвареса есть интересное наблюдение: если уака отвечала, то инки велели почитать ее еще больше, если же не отвечала, то они не велели ей поклоняться (*Álvarez* 1998: 74). Известны и другие случаи «наказания» или даже уничтожения уак за отсутствие ожидаемого предсказания (*Curatola Petrocchi* 2008: 37–39). Налицо

классический принцип *do ut des*, согласно которому в ответ на почитание от божества ожидали выполнения определенных действий. При этом инки и их подданные в большинстве своем искренне верили в оракулов и предоставляли им определенную степень политической автономии (*Gose* 1996: 14). То же самое относится и к гаданиям вообще: как утверждают некоторые хронисты, если колдуны или гадатели предсказывали, что какой-то больной должен умереть, индейцы без колебаний могли убить и собственного ребенка (*Ondegardo* 2017: 158; *Acosta* 1894: 99).

Перечень основных оракулов у хронистов разнится. Например, Блас Валера перечисляет Муйипаму в Кито, Пакасмайю в Трухильо, Римака, Пачакамак, Титикаку (другими словами, храм в окрестностях этого озера) (Valera 2017: 234). Педро де Съеса де Леон называет Гуанакаури, Вильканоту, Анкоагуа, Коропуну (вернее, святилище Маукайякта, расположенное с видом на этот вулкан) (Рис. 1), Апуримак, Пачакамак (Cieza de León 2005: 362–365). Из числа не названных здесь следует также добавить Пунчао, Париакаку и Катекиль (Curatola Petrocchi 2001: 230–237). Особое место среди них занимал оракул Па-

чакамака, который, как и весь этот религиозный центр, имел общеандское значение и восходил к очень давним временам (Lumbreras Salcedo 2017: 160) (Рис. 2). Важную роль играл также оракул в Апуримаке, красочное и подробное описание которого есть у Педро Писарро (Pizarro 2013: 86–87), ценное тем, что передает воспоминания непосредственного наблюдателя этого обряда. С оракулами общеандского значения тесно связан вопрос паломничеств (Rostworowski 2003: 99–100; Rostworowski 2019: 40–41), поскольку речь идет о значительных расстояниях, которые желающие узнать свое будущее были вынуждены преодолевать. И в Пачакамаке, и в Апуримаке в роли оракулов выступали рукотворные изображения божеств, или «идолы», как их называли испанцы. Однако теоретически любая уака могла иметь функции оракула, а они, как известно, были чрезвычайно разнообразны по форме и содержанию.

В источниках далеко не всегда указывается, в какой именно форме воплощался оракул (часто эти описания очень размыты, например, «идол из камня» (AAL. Leg XI, ex. 7: 5f), но помимо «идолов» есть упоминания гор (Cieza de León 2005: 362; Cobo 1893: 142), скал (Cieza de León 2005: 201) и даже стволов деревьев (Cieza de León 2005: 238). Вообще можно утверждать, что одной из главных функций уаки была способность «говорить» со своими почитателями (Ziółkowski 2008: 124; Curatola Petrocchi 2016: 278–285). Как бы то ни было, каждый из крупных центров оракулов располагал обширным штатом жрецов, которые выступали посредниками между божествами и просителями, при этом боги отвечали, если верить хронисту, «хриплыми и опасливыми голосами» (Cieza de León 2005: 224).

Однако такой формат был не единственным. Часто в качестве оракулов выступали мумии предков, причем эта практика могла носить как общегосударственный, так и локальный характер. Видимо, этот обычай был следствием важности предков в андском мировоззрении, веры в то, что они могут оказывать непосредственное воздействие на жизнь своих здравствующих потомков. В этом случае предки были не только советниками для своих потомков, но и активными и заметными участниками праздников и ритуалов, которые определяли общинную идентичность (Spalding 2008: 282).

В качестве иллюстрации государственного оракула — предка можно привести сообщение Писарро, где он рассказывает о своем опыте участия в процессе запрашивания ответа у инкской мумии во время первого посещения Куско: «... Меня привели к мумии, которая находилась на носилках. Индеец-представитель, который



Рис. 2. Храм Солнца в Пачакамаке.
2014 г., департамент Лима, Перу.
Фото автора

говорил за мумию, сидел с одной стороны от умершего, а индианка — с другой. Итак, когда мы прибыли и предстали перед мумией, переводчик передал сообщение. Помолчав какое-то время, индеец посмотрел на индианку (как я понимаю, для того, чтобы узнать ее мнение), затем мне ответили оба, говоря, что их почивший сеньор говорит, чтобы было так...» (Pizarro 2013: 64–65). К сожалению, неизвестно, чья именно мумия здесь упоминается. На локальном уровне, опять же, имеются сведения об использовании мумий предков в качестве оракулов в рамках процессов по искоренению идолопоклонств.

Упоминания оракула есть и у Пома: «Эти означенные главные жрецы ... совершали ритуалы, используя лам, морских свинок и человеческое мясо — все то, что давали им Инки. Они брали сожженные жир и кровь, и выдували их на идолов уак, принуждая говорить уаки и дьяволов, прятаящихся в них» (Пома де Айяла 2011: 182). Очевидно, он описывает практику воззвания к оракулам, которая могла осуществляться не только в рамках государственного культа, но и на уровне местных общин.

Помимо широко распространенных способов гадания, упоминаемых неоднократно и в разных источниках, существовали и те, которые, видимо, практиковались намного реже, поскольку упоминания о них единичны. Например, Кобо и Молина пишут об интересном способе гадания, который по сути своей является спиритическим сеансом, то есть вызовом души умершего с целью расспросить ее. По сообщению Молины, этот способ практиковали уроженцы Уаро, области недалеко от Куско, Кобо же не уточняет область его распространения. Вот что пишет Молина: «Они брали несколько дул, верхняя половина которых была из меди, а нижняя — из серебра, длиной в аркебуз среднего размера, и несколько жаровен, где они зажигали огонь с помощью угля, который они раздували через дула. В этом огне демоны давали свои ответы, говоря, что это душа того мужчины или женщины, кого спрашивали» (Molina 2010: 46). Любопытно использование дула из двух металлов, которые ясно указывают на дуалистическую символику. Здесь не упоминаются жрецы, то есть толкователи ответов, однако их существование в данном случае можно предположить.

Еще один подобный случай — гадания с помощью воды. Нужно сразу оговориться, что соответствующие упоминания в источниках довольно спорны, и их отнесение к данной категории гаданий является предположением. В частности, Акоста сообщает, что индейцы «гадали, заглядывая в миски и водяные кольца» (*adivinaban mirando en lebrillos y cercos de agua*) (Acosta 1894: 107). Вероятно, в этом случае будущее предсказывали по характеру колец, которые появляются на воде при бросании в нее какого-либо предмета. Приведем также интересное упоминание из документов процессов по искоренению идолопоклонств, где одну индианку обвиняют, помимо всего прочего, в том, что она «стенает на воду, огонь и солому» (*llora al agua a la candela y a la paja*) (AAL. Leg. III, ex. 1: 2). Поскольку и костры, и солома неоднократно упоминаются в контексте гаданий, можно предположить, что и здесь имеется в виду именно это, но, к сожалению, подробностями мы не располагаем. Приведем еще одну цитату с упоминанием необычного гадания: «В других случаях он гадал по тикам в руке: если у него пульсировало в правой руке, было похоже, что то, что у него спрашивали, было правдой, если же не пульсировало, то нет. При этом он верил, что таким образом с ним говорят его предки, и предлагал жертвоприношения горам» (AAL. Leg VII, ex. 14: 43).

Можно ли проследить эволюцию андских гаданий от инкского к колониальному времени? Разумеется, тот факт, что подобные практики перешли в разряд порица-

емых, не могло на них не сказаться. В целом можно сказать, что гадания разделили судьбу большинства местных религиозных практик: они значительно урезались как по масштабу, так и по форме. Ушел в прошлое сложный церемониал, сопровождавший «официальные» гадания, в частности, общение с оракулами, упростились сопутствующие церемонии (жертвоприношения). Показательно, что в гаруспициях колониального времени фигурируют уже не ламы, а морские свинки: видимо, это связано с их большей дешевизной и доступностью. Все это касается гаданий в рамках государственной религии, на низовом же уровне, судя по всему, эти изменения были минимальными. При этом подобные практики носили не маргинальный, как это часто представлялось, а интегральный характер (Mills 1997: 104-105), являясь значимой частью местного религиозного и социального климата.

Как видно из вышеизложенного, основные андские гадательные практики весьма схожи с теми, что известны по культурам Старого Света. Однако в качестве несомненного отличия можно привести следующий факт: похоже, что в Андах рассматриваемого периода отсутствовал такой распространенный во многих других культурах способ гадания, как некромантия, то есть гадание с использованием частей трупов. По крайней мере, источники не говорят однозначно в пользу ее существования: единственное известное нам упоминание такого рода есть у Пома, который сообщает, что вор или убийца использовал кукурузную муку вместе с пеплом костей умерших, чтобы скрыться от правосудия (Пома де Айяла 2011: 179). Однако это не некромантия в собственном смысле слова, и единичность такого упоминания не свидетельствует в пользу его широкого распространения. Еще один неоднократно повторяемый мотив — это представление о том, что мертвые могут предоставлять колдунам предметы для гаданий (Ondegardo 2017: 168; Murúa 2001: 423; Cobo 1893: 134). Но такой мотив тоже не имеет к некромантии прямого отношения.

Как бы то ни было, кажется маловероятным, чтобы церковь при наличии соответствующего повода не использовала бы факт некромантии как еще одно обвинение против местной религии. Вероятно, причина отсутствия некромантии заключается в андском гипертрофированном культе предков, который не сочетался с соответствующими практиками. Этот культ, очевидно, обусловил также широкое бытование мумий в функции оракулов — еще одна специфически андская форма гаданий, обусловленная местными особенностями.

В завершение отметим несколько моментов. Во-первых, еще раз подчеркнем, что все андские гадательные практики имели как «государственное», так и «локальное» измерение, но очевидно, что некоторые виды гаданий более тяготели к одному из этих полюсов. Это, несомненно, относится к гаруспициям, а также, вероятно, к астрологии. Эти практики требовали соответствующих затрат, оборудования и специальных знаний (это особенно актуально для астрологии, которая была тесно связана с астрономией), поэтому они известны в большей степени из источников по инкскому официальному культу. В свою очередь клеромантия, онейромантия и оракулы, хотя и практиковались на государственном уровне, легко применялись и в рамках «народной» религии, продолжая активно существовать и в раннеколониальную эпоху, когда инкская государственная религия прекратила свое существование.

Во-вторых, еще раз укажем на тесную связь андских гаданий с жертвоприношениями и культом уак, то есть двумя важнейшими столпами местного мировоззрения. Практически каждый акт гадания сопровождался жертвоприношением, а каждая

значимая уака могла выступать в роли оракула. Таким образом, мы можем наблюдать своеобразный континуум верований и практик, которых трудно отделить друг от друга и которые должны рассматриваться в совокупности.

Источники и материалы

- Апологетика — *Тертуллиан Квинт С. Ф.* Апологетика. К Скапуле. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 256 с.
- Божественные установления — *Лактанций Целий Л. Ф.* Божественные установления. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. 514 с.
- Втор. 18 — Ветхий Завет. Бытие. [Электронный ресурс]. <https://azbyka.ru/biblia/?Gen.1&r> (дата обращения: 26.06.2025).
- Пома де Айяла* 2011 — *Гуаман Пома де Айяла Ф.* Первая новая хроника и доброе правление. М.: Памятники исторической мысли, 2011. 292 с.
- Увещевание к язычникам — *Климент Александрийский.* Увещевание к язычникам. Кто из богатых спасется. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. 288 с.
- AAL. Leg I, ex. 1 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg I, ex. 1. Lima. De oficio de la justicia eclesiástica contra don Fernando Quispe Lloclla por hechicero. 12 f.
- AAL. Leg VII, ex. 7 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg VII, ex. 7. 1670. Lima. Causa contra india Isabel Guanca por usar de ceremonias supersticiosas. 7 f.
- AAL. Leg 10, ex. 4 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg 10, ex. 4. 1697. Lima. Causa seguida contra don Alonso Curgua Capcha, por hacer prácticas de hechicería. 3 f.
- AAL. Leg III, ex. 19 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg III, ex. 19. 1660. Omas. Declaración de Pedro Villanga, indio del pueblo de San Pedro de Pilas, y causa de Juana Conga, india del pueblo del señor San Pedro de Pilas, anejo de Omas, del aúllo Tamara. 12 f.
- AAL. Leg III, ex. 20 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg III, ex. 20. 1660. Omas. Declaración de Juana Ayco, del pueblo de el señor San Pedro de Pilas, anejo de Omas, del aúllo Guacua. 3 f.
- AAL. Leg III, ex. 1. 1650 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg III, ex. 1. 1650. Jauli. Causa criminal contra una india llamada Juana Ycho, viuda, de hechizos y pactos expresos con un demonio llamado Apo Parato. 31 f.
- AAL. Leg VII, ex. 14 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg VII, ex. 14. 1677. Checras. Causa criminal cerca de la idolatría en que cooperaron algunos indios del pueblo de Santiago de Maray repartimiento de Checras, corregimiento de Chancay. 72 p.
- AAL. Leg XI, ex. 7 — Archivo arzobispal de Lima. Serie Hechicerías e idolatrías. Leg XI, ex. 7. 1724. Checras. Autos criminales contra Pedro de la Cruz, indio, y Francisco Bartolome, su nieto, por delitos de idolatría, supersticiones y vanos observantes, que de oficio sigue el prometer fiscal de este Arzobispado. 47 f.
- Acosta* 1894 — *Acosta J. de.* Historia natural y moral de las Indias. T.II. Madrid: Ramón Anglés, 1894. 392 p.
- Álvarez* 1998 — *Álvarez B.* De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Madrid: Ediciones Polifemo, 1998. 462 p.
- Arriaga* 1999 — *Arriaga P. J. de.* La extirpación de la idolatría en el Perú. Cuzco: CBC, 1999. 336 p.
- Betanzos* 2004 — *Betanzos J. de.* Suma y narración de los incas. Madrid: Polifemo, 2004. 405 p.
- Cieza de León* 2005 — *Cieza de León P. de.* Señorío de los incas. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005. 497 p.
- Cobo* 1892 — *Cobo B.* Historia del Nuevo Mundo. T.3. Sevilla: Imp. De E. Rasco, 1892. 350 p.
- Cobo* 1893 — *Cobo B.* Historia del Nuevo Mundo. T.4. Sevilla: Imp. De E. Rasco, 1893. 245 p.
- Duviols* 2003 — *Duviols P.* Procesos y visitas de idolatrías. Cajatambo, siglo XVII. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2003. 882 p.
- Meconi* 1999 — *Meconi M. P.* La Cosmovisión Religiosa Andina en los Documentos Inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752). Lima: PUCP, 1999. 627 p.

- Molina* 2010 — *Molina C. de*. Relación del los fábulas y ritos de los incas. Madrid: Vervuert, Iberoamericana, 2010. 326 p.
- Muriá* 2001 — *Muriá M.de*. Historia general del Perú. Madrid: Dastin, 2001. 571 p.
- Ondegardo* 2017 — *Ondegardo P. de*. Los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo de Ondegardo // Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: Descripciones historiográficas del Cusco (1542–1590). Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura, 2017. P. 151–177.
- Perez Bocanegra* 1631 — *Perez Bocanegra I*. Formulario e institución de curas, para administrar a los naturales de este reino. Lima: Impreso por Geronimo de Contreras, 1631. 720 p.
- Pizarro* 2013 — *Pizarro P*. Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú. Lima: Fondo de cultura económica, 2013. 236 p.
- Valera* 2017 — *Valera B*. Las costumbres antiguas del Perú // Crónicas tempranas del siglo XVI. Tomo II. El patrimonio hegemónico de la escritura: Descripciones historiográficas del Cusco (1542–1590). Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, Ministerio de Cultura, 2017. P. 215–283.

Научная литература

- Калюта А. В.* Мифы и предания ацтеков от древности до современности. СПб.: Наука, 2025. 223 с.
- Новосёлова Е. В.* Фонды Архиепископского архива г. Лимы как источник по искоренению идолопоклонства // История и антропология Америки в зеркале российской науки / отв. ред., сост. Р. Н. Игнатьев, В. В. Федюшин. М.: ИЭА РАН, 2023. С. 87–98.
- Astuhuamán Gonzáles C. W.* Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas // Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo / Ed. por M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP, 2008. P. 97–119.
- Battcock C.* Tezozomoc y Viracocha Inca: el sueño como escena de escritura y legitimación del poder // Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú / Ed. por S. Limón Olveray y L. Millones. Lima: Asamblea Nacional de Rectores, 2014. P. 97–124.
- Brosseder C.* The power of huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru. Austin: University of Texas Press, 2014. 456 p.
- Curatola Petrocchi M.* Adivinación, oráculos y la civilización andina // Los dioses del antiguo Perú. T2 / Ed. por K. Makowski. Lima: Banco del crédito del Perú, 2001. P. 223–245.
- Curatola Petrocchi M.* ¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino verdaderos oráculos? Una aproximación comparativa // Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J. / Ed. por J. Sánchez Paredes y M. Curatola Petrocchi. Lima: PUCP, IFEA, 2013. P. 725–748.
- Curatola Petrocchi M.* La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y trasfondo aural de la religión andina antigua // El inca y la huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo / Ed. por M. Curatola Petrocchi y J. Szeminsku. Lima: PUCP, 2016. P. 259–316.
- Curatola Petrocchi M.* La función de los oráculos en el Imperio inca // Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo / Ed. por M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP, 2008. P. 15–69.
- González Torres Y.* La adivinación por medio del maíz // Estudios de cultura náhuatl. 2014. № 48. P. 213–233.
- Gose P.* Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State // Ethnohistory. 1996. Vol. 43. No. 1. P. 1–32.
- Huertas Vallejos L.* La religión en una sociedad rural andina, XVII siglo. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, 1981. 159 p.
- Lambert J.-L., Olivier G.* Introducción // Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas / Ed. Por J.-L. Lambert y Olivier G. México: UNAM, 2019. P. 7–29.

- Lumbreras Salcedo L. G.* Pachacamac, el ídolo // Pachacamac. El oráculo en el Horizonte marino del sol poniente. Lima: BCP, 2017. P. 149–165.
- Mills K.* Idolatry and its enemies. Colonial Andean religion and extirpation, 1640–1750. New Jersey: Princeton University Press, 1997. 337 p.
- Rostworowski M.* Pachacamac y el señor de los milagros: una trayectoria milenaria. Lima: IEO, 2019. 375 p.
- Rostworowski M.* Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes // Journal de la Société des américanistes. 2003. №89–2. P. 97–123.
- Sobczyk M.* Apu Coropuna. Entornos arqueológicos en un oráculo andino: Maucallacta. Arequipa: Universidad Católica de Santa María, 2022. 352 p.
- Topic J. R., Lange Topic T., Melly Cava A.* Catequil. Arqueología, etnohistoria y etnografía de la huaca principal de Huamachuco / En la tierra del oráculo de Catequil. Arqueología de Huamachuco antiguo / Ed. por J. R. Topic y T. Topic. Lima: PUCP, 2020. P. 225–263.
- Topic J. R.* El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos // Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo / Ed. por M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP, 2008. P. 71–95.
- Spalding K.* Consultando a los ancestros // Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Ed. por M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP, 2008. P. 273–292.
- Ziolkowski M. S.* Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos // Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo / Ed. por M. Curatola Petrocchi y M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP, 2008. P. 121–159.

References

- Astuhumán Gonzáles, C. W. 2008. Los otros Pariacaca: oráculos, montañas y parentelas sagradas [The Other Pariacaca: Oracles, Mountains and Sacred Kinships]. In *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and Oracles in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP. 97–119.
- Batcock, C. 2014. Tezozomoc y Viracocha Inca: el sueño como escena de escritura y legitimación del poder [Tezozomoc and Viracocha Inca: the Dream as a Scene of Writing and Legitimization of Power]. In *Por la mano del hombre. Prácticas y creencias sobre chamanismo y curandería en México y el Perú* [By the Hand of Man. Practices and Beliefs about Shamanism and Healing in Mexico and Peru], ed. by S. Limón Olveray and L. Millones. Lima: Asamblea Nacional de Rectores. 97–124.
- Brosseder, C. 2014. *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press. 456 p.
- Curatola Petrocchi, M. 2001. Adivinación, oráculos y la civilización andina [Divination, Oracles and the Andean Civilization]. In *Los dioses del antiguo Perú* [The Gods of Ancient Peru], ed. by K. Makowski. Vol. 2. Lima: Banco del crédito del Perú. 223–245.
- Curatola Petrocchi, M. 2008. La función de los oráculos en el Imperio inca [The Function of the Oracles in the Inca Empire]. In *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and Oracles in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP. 15–69.
- Curatola Petrocchi, M. 2013. ¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino verdaderos oráculos? Una aproximación comparativa [Were Pachacamac and the Other Great Sanctuaries of the Andean World True Oracles? A Comparative Approach]. In *Los rostros de la tierra encantada: religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Homenaje a Manuel Marzal, S. J.* [The Faces of the Enchanted Land: Religion, Evangelization and Syncretism in the New World. Tribute to Manuel Marzal, S. J.], ed. by J. Sánchez Paredes and M. Curatola Petrocchi. Lima: PUCP, IFEA. 725–748.
- Curatola Petrocchi, M. 2016. La voz de la huaca. Acerca de la naturaleza oracular y trasfondo aural de la religión andina antigua [The Voice of the Huaca. On the Oracular Nature and Aural Background of Ancient Andean Religion]. In *El inca y la huaca. La religión del poder y el poder de*

- la religión en el mundo andino antiguo* [The Inca and the Huaca. The Religion of Power and the Power of Religion in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and J. Szeminski. Lima: PUCP. 259–316.
- González Torres, Y. 2014. La adivinación por medio del maíz [Divination by Means of Maize]. *Estudios de cultura náhuatl* 48: 213–233.
- Gose, P. 1996. Oracles, Divine Kingship, and Political Representation in the Inka State. *Ethnohistory* 43(1): 1–32.
- Huertas, Vallejos L. 1981. *La religión en una sociedad rural andina, XVII siglo* [Religion in a Rural Andean Society, 17th Century]. Ayacucho: Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. 159 p.
- Kalyuta, A. V. 2025. *Mify i predaniia atstekov ot drevnosti do sovremennosti* [Myths and Legends of the Aztecs from Ancient to Modern Times]. Saint Petersburg: Nauka. 223 p.
- Lambert, J.-L., and G. Olivier. 2019. Introducción [Introduction]. In *Adivinar para actuar. Miradas comparativas sobre prácticas adivinatorias antiguas y contemporáneas* [Divining to Act. Comparative Perspectives on Ancient and Contemporary Divinatory Practices], ed. by J. L. Lambert and G. Olivier. México: UNAM. 7–29.
- Lumbreras Salcedo, L. G. 2017. Pachacamac, el ídolo [Pachacamac, the Idol]. In *Pachacamac. El oráculo en el Horizonte marino del sol poniente* [Pachacamac. The Oracle on the Marine Horizon of the Setting Sun], ed. by D. Pozzi-Escot. Lima: BCP. 149–165.
- Mills, K. 1997. *Idolatry and its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640–1750*. New Jersey: Princeton University Press. 337 p.
- Novoselova, E. V. 2023. Fondy Arkhiepiskopskogo arkhiva g. Limy kak istochnik po iskoreniyu idolopoklonstva [The Funds of the Archbishop's Archive of Lima as a Source on the Eradication of Idolatry]. In *Istoriia i antropologiya Ameriki v zerkale rossiiskoi nauki* [History and Anthropology of America in the Mirror of Russian Science], ed. by R. N. Ignatiev and V. V. Fediushin. Moscow: IEA RAN. 87–98.
- Rostworowski, M. 2003. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes [Pilgrimages and Ritual Processions in the Andes]. *Journal de la Société des américanistes* 89(2): 97–123.
- Rostworowski, M. 2019. *Pachacamac y el señor de los milagros: una trayectoria milenaria* [Pachacamac and the Lord of Miracles: A Millenary Trajectory]. Lima: IEO. 375 p.
- Sobczyk, M. 2022. *Apu Coropuna. Entornos arqueológicos en un oráculo andino: Maucallacta* [Apu Coropuna. Archaeological Environments in an Andean Oracle: Maucallacta]. Arequipa: Universidad Católica de Santa María. 352 p.
- Spalding, K. 2008. Consultando a los ancestros [Consulting the Ancestors]. In *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and Oracles in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP. 273–292.
- Topic, J. R. 2008. El santuario de Catequil: estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos [The Catequil Shrine: Structure and Agency. Towards an Understanding of the Andean Oracles]. In *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and Oracles in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP. 71–95.
- Topic, J. R., T. Lange Topic, and A. Melly Cava. 2020. Catequil. Arqueología, etnohistoria y etnografía de la huaca principal de Huamachuco [Catequil. Archaeology, Ethnohistory and Ethnography of the Main Huaca of Huamachuco]. In *En la tierra del oráculo de Catequil. Arqueología de Huamachuco antiguo* [In the Land of the Oracle of Catequil. Archaeology of Ancient Huamachuco], ed. by J. R. Topic and T. Topic. Lima: PUCP. 225–263.
- Ziolkowski, M. S. 2008. Coropuna y Solimana: los oráculos de Condesuyos [Coropuna and Solimana: The Oracles of Condesuyos]. In *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* [Divination and Oracles in the Ancient Andean World], ed. by M. Curatola Petrocchi and M. S. Ziolkowski. Lima: PUCP. 121–159.

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОЗАИКА. МОЛОДЕЖНЫЙ ВЗГЛЯД

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/338-357

Научная статья

© Т. Н. Самарина

РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ОБРАЗА ТАНЦОВЩИЦЫ В ПУБЛИКАЦИЯХ
РУССКОГО ЖУРНАЛА О ВОСТОЧНОМ ТАНЦЕ «ОРИЕНТАЛЬ»
(2005–2014 гг.)

Исследование посвящено анализу образа восточной танцовщицы (исполнительницы танца живота) по материалам журнала «Ориенталь». В статье рассматривается танец, распространенный на Ближнем Востоке и в Северной Африке, вобравший в себя фольклорные традиции проживающих в данном регионе народов и перенесший на сцену. В 2000-е годы в России наступил пик популярности этого вида танцевального искусства: появились Общероссийская танцевальная организация (ОРТО) и Лига профессионалов восточного танца (ЛПВТ). Важным событием стало возникновение журнала «Ориенталь» — ценного источника для исследования танца и контекста 2000–2010-х годов. В журнале публиковались статьи с такой информацией как, например, описания тренировок с танцевальными аксессуарами (меч, бубен, шаль), советы по изучению языков Ближнего Востока (арабского и турецкого), рекомендации о технике исполнения элементов разных стилей, о выборе музыки для выступления, об аспектах работы с дарбукистами (перкуSSIONистами), об организации концерта, о самостоятельной постановке танца, о классической хореографии, вопросы, связанные с возможностью записи танца на камеру, обзоры учебников танца живота, комментарии юриста (проблема плагиата в танцевальной сфере). Предметом нашего исследования выступил образ исполнительницы восточного танца в издании, ориентированном на российских читателей. Методология базируется на качественном контент-анализе 22 номеров журнала (2009–2014 гг.) с применением гендерного подхода и методов изучения женской повседневности. Результаты актуальны для рассмотрения истории танца в России и могут быть использованы для дальнейшего анализа женской повседневности в контексте развития восточного танца в стране.

Ключевые слова: арабизм, ориентализм, колониализм, феминизм, повседневность, гендерные исследования, женская история, антропология танца, восточный танец, танец живота

Ссылка при цитировании: Самарина Т. Н. Репрезентация образа танцовщицы в публикациях русского журнала о восточном танце «Ориенталь» (2005–2014 гг.) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 338–357.

Самарина Татьяна Николаевна — младший научный сотрудник Центра европейских исследований, ФГБУН Ордена Дружбы народов Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: Fareeda-j@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580>

*Публикация выполнена по плану научно-исследовательской работ Института этнологии и антропологии РАН.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/338-357

Original article

© Tatyana Samarina

REPRESENTATIONS OF DANCERS IN THE RUSSIAN DANCE JOURNAL “ORIENTAL” (2005–2014)

This study analyzes the image of the oriental dancer (belly dancer) based on materials from the dance journal Oriental. The article examines a dance common in the Middle East and North Africa, which incorporates the folk traditions of the peoples living in this region and transfers them to the stage. The 2000s saw the peak of popularity of this dance form in Russia, with the emergence of the Russian Dance Organization and the Oriental Dance Professionals League. The “Oriental” journal became a valuable source for researching dance and its context in the 2000s–2010s. It published articles containing information such as descriptions of training with dance accessories (sword, tambourine, or shawl), tips for learning Middle Eastern languages (Arabic and Turkish), techniques for performing elements of various styles, reviews of belly dance textbooks, legal commentary on plagiarism in dance, choosing music for performances, aspects of working with percussionists, organizing a concert, independently choreographing a dance, classical choreography, and issues related to recording dance on camera. Our study focused on the image of an oriental dance performer in publications aimed at Russian female readers. The methodology is based on a qualitative content analysis of 22 issues of the journal (2009–2014) using a gender approach and methods for studying women’s everyday life. The results are relevant for the study of the history of dance in Russia and can be used for further analysis of women’s everyday life and the development of oriental dance in our country.

Keywords: Arabism, Orientalism, colonialism, feminism, everyday life, gender studies, women’s history, dance anthropology, oriental dance, belly dance

Author Info: Samarina, Tatyana N. — Junior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: Fareeda-j@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0000-5138-3580>

For citation: Samarina, T. N. 2026. Representations of Dancers in the Russian Dance Journal “Oriental”. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 338–357.

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 статье речь пойдет о, так называемом, танце живота — от англ. *belly dance* (беллиданс); на арабском языке — *raks sharki*. Танец живота практикуется и как бытовой танец, и как сценический; хореография его основана на движениях бедер, груди и живота, исполняется преимущественно женщинами в раздельном костюме, который состоит из лифа и длинной юбки, оставляя открытым живот. Танец распространен в странах Ближнего Востока и Северной Африки и с течением времени вобрал в себя фольклорные традиции народов, проживающих в этом регионе.

Особую популярность танец живота приобрел в Египте XX в., этот период еще называют «Золотым веком», так как в это время сформировались основные стилистические и хореографические каноны, появились признанные танцовщики и танцовщицы, которые начали исполнять *беллиданс* на сцене, а также сниматься в кино. Сейчас египетский стиль танца живота некоторыми преподавателями и исполнителями считается классическим, хотя не все соглашаются с представлением о Египте как о «родине классического *беллиданса*» (ПМА 1: Луцко). В каждой стране существуют свои региональные особенности исполнительского мастерства, которые часто зависят от местного танцевального фольклора. Понимание народной культуры и традиций (не только танцевальных) имеет принципиальное значение для сценического восточного танца. Тем не менее, нельзя отрицать, что на начало XXI в. именно Египет является авторитетом в мире танца живота.

Как это произошло? В 30-е годы XX в. *беллиданс* начал оформляться в известном для нас виде в каирских варьете, где танец впервые испытал на себе влияние классического танца в лице французских хореографов, работавших там (*Ефимова-Соколова* 2008: 147). Также стимулом к развитию хореографии в Египте послужило создание ансамблей народного танца; у истоков этого процесса стоял И. А. Моисеев и другие советские хореографы. В 1957 г. в Каире И. А. Моисеев провел консультации на тему создания академического ансамбля египетских народных танцев, а также системы академического хореографического образования (*Барсова, Подъячев* 2023: 156). Началась активная работа, в Египет пребывали советские танцоры и педагоги, происходило обучение станку, классической хореографии по советской системе. С 1966 по 1968 г. в Каире работал хореограф А. А. Борзов, что не могло не сказаться на качестве сценического исполнения египетских народных танцев (*Барсова, Подъячев* 2023: 164).

Вслед за советскими специалистами эстафету подхватил Махмуд Реда (1930–2020) — египетский танцор и хореограф, руководитель одноименной танцевальной труппы, который, как и И. А. Моисеев, прославился тем, что работал над адаптацией фольклорных, в данном случае, египетских танцев под сценическое исполнение; для этой цели Реда объездил весь Египет, собирая местный танцевальный материал.

Влияние советско-российских хореографов на развитие восточного танца исключительно ценно. Многие известные арабские исполнители и исполнительницы танца живота прошли через хореографическую школу при академических коллективах, школу, заложенную во многом нашими соотечественниками. Так, например, ливанская дабка получила свое сценическое воплощение стараниями все того же И. А. Моисеева. В свою очередь, начиная с 1960-х гг. советские и затем российские танцоры принялись активно ездить в арабские страны и Турцию за знаниями.

В современной России *беллиданс* переживал пик популярности в 2000-е годы, когда появились первые танцевальные и спортивные организации, такие как Общероссийская танцевальная организация (ОРТО 2025)¹ и Лига профессионалов восточного танца (ЛПВТ 2025)², благодаря которым танец живота профессионализировался. Начали появляться специализированные конкурсы под эгидой этих организаций, а качество исполнения заметно выросло. До появления этих организаций танец живота исполнялся, как

¹ Общероссийская танцевальная организация (ОРТО), на базе которой существуют федерации, занимающиеся различными танцевальными направлениями, в том числе восточными танцами. В свою очередь ОРТО входит в International Dance Organization (IDO). Сайт ОРТО см.: <https://ortodance.ru/>

² На данный момент (10.09.2025) на сайте организации нет актуальных новостей, однако Лига продолжает работать: <https://bellydanceliga.com/>

правило, в ресторанах. Рост числа профессиональных и любительских школ тоже пришелся на это время, впоследствии интерес к восточным танцам перестанет быть столь сильным, но данное танцевальное направление по-прежнему остается востребованным в России, а российские танцовщицы являются одними из самых подготовленных в мире, более того, на международных соревнованиях по *беллидансу* россиянки до недавнего времени были самой многочисленной сборной (ПМА 1: Луцко).

Многие женщины, увлекавшиеся танцем живота в 2000-е годы, связывали популярность этого танца в России с выходом бразильского сериала «Клон» (2004–2005 гг.) и главной героиней Жади, которая неоднократно исполняла *беллиданс* в сериале и тем самым вдохновила на изучение восточных танцев и арабской культуры многих россиянок, даже несмотря на впоследствии очевидный танцевальный дилетантизм актрисы Джованны Антонелли. Образ красавицы, танцующей арабский танец живота, ставшей объектом для подражания, также спровоцировал всплеск интереса к танцам Ближнего Востока с созданием большого количества школ, фестивалей, конкурсов, организации поездок в страны этого региона и также публикаций учебников по танцу живота и других материалов.

Важным событием в сообществе российских исполнителей танца живота оказалось появление журнала «Ориенталь», русского журнала о восточном танце, создательницей и главным редактором которого была Мария Крижановская с 2005 г. по 2009 г., сама танцевавшая *беллиданс* и Мона Амар с 2009 г. по 2014 г., также исполнительница этого направления. Журнал выходил 4 раза в год и позиционировался как журнал для женщин (в статьях журнала авторы и главный редактор обращались к «дорогим читательницам»). Впрочем, практически все «поле» восточного танца имело «женское лицо», как в плане непосредственного исполнения, так и в производстве и потреблении информации, организации мероприятий, бизнеса и другой социальной активности.

Задача нашего исследования — проанализировать образ «восточной танцовщицы», исполнительницы танца живота, сконструированного для россиянок в журнале «Ориенталь», который мы использовали в качестве перспективного исторического источника нереактивных данных. Ценность данного источника в том, что он создавался женщинами-танцовщицами для таких же женщин-танцовщиц, журнал являлся частью жизни самих авторов и редакторов издания. Выборка состоит из 22 номеров журнала (с 2009 по 2014 гг.), проанализированная полуформализованным методом качественного контент-анализа, который на наш взгляд лучше всего позволяет исследовать те или иные репрезентации в тексте. Теоретической рамкой данного исследования выступила гендерная теория и метод изучения повседневности посредством «женской прессы» (Штылева, Пушкарева 2024). Данное издание можно квалифицировать как «женскую прессу» и подобные журналы принято использовать как источник в гендерных исследованиях и в исследованиях женской истории (например, см.: Громова 2016; Громова 2018). Журнал «Ориенталь» — достаточно редкий и ценный исторический источник по исследованию танца (*dance studies*), который воссоздает определенный контекст 2000-х–2010-х гг. — периода моды на танец живота в России; опыт издания таких журналов может в дальнейшем использоваться в популяризации танцевального искусства. Анализ материалов журнала «Ориенталь» безусловно имеет шанс стать подспорьем для изучения историками женской повседневности и истоков развития восточного танца в России.

Читая журнал «Ориенталь», танцовщица получала комплексное, хоть и поверхностное, представление о Ближнем Востоке. Это не только материалы о восточных танцах из разных стран, но и сведения о культуре, языке, музыке, кулинарии, арабской моде, интервью со звездами *беллиданса*, обзоры книг и видеодисков, анонсы танцевальных фестивалей и конкурсов, реклама магазинов с танцевальной одеждой и атрибутикой. В соответствующих разделах журнала публиковались статьи про женщин, которые, занимаясь танцем живота, нашли себя в смежных отраслях: швеи, рукодельницы, визажистки, владелицы магазинов танцевальных товаров — их бизнес обслуживал потребности таких же женщин, танцующих *беллиданс*. Нельзя не отметить, что в статьях журнала встречались откровенно стереотипные утверждения о жизни женщины в арабских странах, например:

«Слабый пол на Востоке окружен заботой и вниманием, считается, что работать и кормить семью должен мужчина, а женщина должна радовать его своей красотой, стряпней и интересными рассказами. Имеющуюся массу свободного времени дамы тратят на себя: натираются маслами, мажутся кремами и красятся» (Гулынская 2008: 38).

Подобные сюжеты неизбежно отсылают нас к работе Э. Саида «Ориентализм», в которой рассматривается как образ «Другого» может быть пропущен через призму европейского восприятия в политике, искусстве, текстах, а в нашем случае и в конструировании «восточного танца». Мы в своем исследовании постараемся взглянуть как образ восточной танцовщицы ретранслируется через подобную «ориенталистскую» оптику. По Э. Саиду сам феномен ориентализма — это система репрезентаций (Саид 2021: 310). «Во всех своих романах Флобер связывал Восток с эскапизмом сексуальных фантазий. То, по чему Эмма Бовари и Фредерик Моро тоскуют, — то, чего нет в их однообразной (или пустой) буржуазной жизни и чего они хотят, — легко приходит в грезах, облаченных в восточные клише: гаремы, принцессы и принцы, рабы, покрывала, танцующие девушки и юноши, щербет, притирания и так далее» (Саид 2021: 296). Все темы актуальные для буржуазной Европы XIX в., которые обозначил Э. Саид в своей работе, представлены и в журнале о восточном танце «Ориенталь» — определенно, это издание было создано специально для женщин XXI в., которые ищут спасения от офисной рутины в экзотическом танце живота.

Историография вопроса: субкультура, феминизм, колониализм и культурная апроприация

Антропологических исследований танца живота не так много, как в российской, так и в зарубежной науке. Заслуживает внимания тот факт, что в Институте этнологии и антропологии РАН какое-то время назад писала о восточном танце О. Л. Ефимова-Соколова, которая одновременно являлась практикующим танцором, что не редкое явление в области *dance studies*¹. Временные рамки, интересующие нас, совпадают с публикациями вышеупомянутого автора — 2008 и 2009 года. Один из текстов исследовательницы посвящен рассмотрению танца живота как *женской* досуговой субкультуры в территориальных рамках Москвы — главного центра притяжения самых сильных педагогов и танцовщиц. СУАТ — «субкультура увлекающихся арабским танцем» исчерпывающе описана в сборнике «Молодежные субкультуры Москвы»

¹ Например, см. работы исследователей-танцоров из Института этнологии и антропологии РАН: (Глазовская 2024; Самарина 2024).

под редакцией М. Ю. Мартыновой; в статье были затронуты вопросы социальной иерархии (любители vs. профессионалы), конкурсная составляющая, упомянут важный для нас термин «арабизм», затронуты проблемы инфраструктуры и оплаты занятий танца живота (Ефимова-Соколова 2009). В другой своей статье автор приводит краткую историю появления *беллиданса* в России, выделяя его особенности развития в нашей стране и исполнение нашими соотечественниками, сравнивая с традициями бытования этого танца на его родине. Например, одной из «фишек» российского танца живота в те годы была сезонность работы школ. Связано это было с практикой летних выездов в арабские страны для фестивалей и знакомством с культурой региона для учениц и контрактной работой для преподавателей (Ефимова-Соколова 2009: 152–153). Автор подчеркивал важность погружения в мир Ближнего Востока в сознании танцовщиц, интерес, спровоцированный танцем живота, очень часто перерастает во что-то большее: «Из всех граней незнакомой культуры человек в первую очередь выбирает то, что понятнее — язык музыки и тела интернационален. А от внешнего дальше человек движется к внутреннему, начиная интересоваться и изучать другие формы культуры (язык, литературу, быт и обычаи), а также религию» (Ефимова-Соколова 2009: 153). О. Л. Ефимова-Соколова связывала популярность танца живота в России в те годы с упадком и утратой собственной, национальной фольклорной танцевальной традиции, что было достаточно расхожим мнением, в том числе среди самих танцовщиц. Например, подобное мнение высказывала З. Ляпина (преподаватель цыганского танца) на «Форуме танца живота Галины Савельевой» www.beledi.ru (Русский народный танец 2026).

Вопрос колониального отношения к танцу живота и его культурной апроприации за пределами Ближнего Востока традиционно поднимается в англоязычных научных текстах, наследуя ориентализму Э. Саида. Например, в статье Кристи Банасяк был показан конфликт между восточным танцем живота и второй волной феминизма в научной среде: исследователи указывали на объективизацию и угнетение исполнительниц танца живота, а также на разрыв танца с его корнями из Ближнего Востока и Северной Африки (Banasiak 2014: 2). Автор призывает не ограничиваться *gaze theory* (теория взгляда) в исследовании *беллиданса*, так как данная теория полностью лишает агентности ее субъектов. Автор статьи демонстрирует разницу интерпретаций значений между учеными-феминистами второй волны и практикующими танцорами (повязка на бедра, платки, выступление для аудитории, танец для партнера и т. д.).

Забегая вперед, мы позволим себе сделать ремарку о таком проекте, как *Bellydance superstars*: танцевальная труппа, появившаяся в 2003 г., то есть в интересующий нас период, в Соединенных Штатах Америки, продюсером коллектива выступил Майлз Коупленд. И он также столкнулся с тем, что данный вид искусства интересен больше женщинам, которые воспринимают его как практику принятия себя и собственного тела, а не мужчинам, ищущим сексуализированное зрелище: «Примечательно, что для первых американских гастролей (с Lollapalooza) Майлз набирал танцовщиц строго определенного типа: женщин, которые понравились бы белым мужчинам в возрасте 18–24 лет. Однако очень скоро он понял, что это бессмысленно — как выяснилось, зрительскую аудиторию *Bellydance superstars* составляют в основном женщины. Это закономерно: исторически танец живота исполняли женщины для женщин, и сейчас, на выступления танцовщиц *беллиданса* приходят тоже в основном женщины — для того, чтобы по-новому осознать собственную при-

роду, женственность и силу. Выступления Bellydance superstars — это гимн женской красоте и чувственности. Они танцуют не для мужчин. Замечательный факт: все попытки журнала Playboy заполучить модель из Bellydance superstars провалились с треском одна за другой. Сегодня и сам продюсер шоу Майлз Коупленд, поняв, каким должен быть образ звезды беллиданса, запретил своим артисткам раздеваться перед камерой — под угрозой увольнения из труппы» (Маланьина 2008: 60).

Темы ориентализма, культурной апроприации и феминизма рассматривала Мария Патриция Мулеро в своей статье «Женское достоинство через призму танца живота. Эмансипация и культурные дебаты в западном восточном танце», используя необычную методологию «танцевального интервью». Эта методология заключается в том, что исследователь артикулирует вопрос устно, а респондент отвечает танцем, и затем сам интерпретирует свои движения, чувства, выбранное музыкальное сопровождение и костюм (Mulero 2021: 89). В данной работе автор рассматривает практики танца живота и стиля фьюжн западными исполнительницами (Франция, Испания, США), и как педагоги этого направления при помощи «мягкой силы» распространяют среди своих учениц ценности феминизма, противопоставляя им ценности ориентализма. В своем исследовании Мулеро сталкивает в одном танце две оптики: колониальную и феминистскую. Исторически *беллиданс* на первый взгляд совершенно не связан с феминизмом, однако являет собой западный ориенталистский (колониальный) конструкт. Если колониализм в *беллидансе* трактуется как однозначное негативное явление, и предлагаются способы смягчения его влияния, то с точки зрения феминизма западный танец живота представляет собой практику принятия женщинами себя и своего тела, часто не конвенционального, что отвечает трендам движения «бодипозитив», а также повышения самооценки женщин, развития уверенности в себе и ощущения сестринства среди исполнительниц этого танца.

Парадокс в том, что для широкой публики, выступление на сцене с танцем живота выглядит максимально патриархальным перформансом — демонстрация полуобнаженного женского тела и соответствующих танцевальных движений ставит женщину в позицию сексуального объекта. В то время как внутри сообщества исполнительниц танца живота это воспринимается как феминистский перформанс. Достаточно часто практики исполнения *беллиданса* происходят без мужского зрителя — танец исполняется женщинами для женщин, практически как в оригинальной фольклорной традиции, откуда сценический танец живота многое почерпнул (Mulero 2021: 91). Получается, что исполнительницы танца живота являются носителями как колониальных ценностей (что, с точки зрения автора трактуется как негативное явление), так и феминистских (что прогрессивно, опять же, по мнению Мулеро) — практики принятия себя в танце олицетворяет борьбу против патриархального взгляда на женское тело. Хотя, как утверждает Мулеро, это работает по большей части лишь для не носителей арабской культуры, так как чтобы преуспеть в Египте, женщинам приходится действовать в патриархальной маскулинной парадигме (Mulero 2021: 92).

Как отмечает автор, феминистские ценности транслируются ученицам мягко, через обучение танцу, без громких манифестов: «Ачоури (преподавательница танца) утверждает, что она не дает явный дискурс (феминистический) на своих классах, но считает, что через ее педагогику она делится этими феминистическими ценностями» (Mulero 2021: 90). Это способствует формированию эмоциональной связи между ученицами.

Феномену культурной апроприации и вопросам, связанным с этим явлением, посвящен финальный раздел статьи Мулери. Автор дает голоса своим информантам, которые призывают бережно обращаться с чужим культурным наследием, активно изучать историю и культуру Ближнего Востока, а не бездумно исполнять *беллиданс* и фольклорные танцы. Складывается впечатление, что у автора и его респондентов общая позиция: «если с уважением, то можно». Возникает вопрос, насколько женщинам, которые пришли на занятия танцами в условный фитнес-клуб обязательно глубоко изучать историю и культуру региона, чтобы не стать «апроприаторами»? Как бы то ни было, практика показывает, что запрос на более глубокое погружение в контексты, связанные с хореографией в сообществе танцующих *беллиданс* однозначно есть, однако насколько материалы, которые предлагаются женщинам для изучения, сами по себе лишены ориентализма? Воображаемые ценности ориентализма (*imaginary orientalist values*) — это как раз то, что транслировал в своих статьях журнал «Ориенталь». Ниже мы рассмотрим подробнее, что предлагал журнал своим читательницам.

Повседневность как теоретическая рамка

Женская повседневность традиционно связывается со сферой приватного и интимного (Белова 2006: 86). А. В. Белова выделила три аспекта изучения женской повседневности, на которые мы будем также опираться в своем исследовании: «Изучение женской повседневности исходит из того, что историю повседневности интересуют, во-первых, «обычные люди» в их ежедневных взаимоотношениях и взаимосвязях, их опыты ежедневной жизни, во-вторых, особенности организации и восприятия ими того «вещного мира», в котором протекала их обыденная жизнь, и, в-третьих, ментальный склад, проявлявшаяся изо дня в день эмоциональность как выражение их индивидуальности, разнообразие женской субъективности, отношение субъективных опытов к общественному контексту» (Белова 2006: 94).

Занятия танцами, на первый взгляд, кажется творческим процессом, однако, как и любому другому творчеству, танцу сопутствует рутина, причем, чем профессиональнее танцор, тем больше его обыденная/повседневная жизнь выстроена вокруг танцевального класса. А также выбранное танцевальное направление превращается в специфическую локальную идентичность, о которой писала А. В. Белова в контексте изучения женской повседневности: «Особую роль играет локальная идентичность, ведь смена «локуса» — это не просто перемещение в пространстве, а изменение всей повседневной жизни, включая такие ее элементы, как устройство жилища, виды занятий и одежды, рацион и режим питания, речевая и письменная практика» (Белова 2006: 94). Например, танцевальная рутина балетного артиста будет отличаться от ежедневных практик исполнителя танца живота или фламенко.

Репрезентация танцовщиц в журнале «Ориенталь»

Как же танец живота воспринимался в своем историческом регионе, а как вне его? Безусловно, в арабских странах он отчасти расценивался как вид стриптиза — «самые неприличные женщины, шармута¹!» (ПМА 1: Луцко). Особенно в тех странах, где сильны мусульманские традиции. Но в других странах, по большей части

¹ Женщина легкого поведения (*арабск.*)

не мусульманских — это женское искусство: «Танец живота «повис» где-то между стриптизом и чем-то божественным. Между ними тонкая грань, где шаг в сторону — стриптиз, шаг в другую — женское совершенство» (Дайте людям отдохнуть! 2009–2010: 21). Поговорим об этом в ниже. «Лицо» танца живота — это его звездные исполнительницы, поэтому в каждом номере журнала публиковалось интервью, как правило, главного редактора со знаменитой танцовщицей: российской или зарубежной. В нашем исследовании мы проанализировали методом качественного контент-анализа более двух десятков интервью, используя несколько категорий.

Путь к восточным танцам. Очень многие российские исполнительницы восточного танца имели танцевальную или музыкальную базу еще в детстве, и в этом прослеживается их некоторая схожесть с танцовщицами из арабских стран, которые также часто начинали танцевать с малых лет. Только у россиянок это были академические танцы в школах и студиях, балльные танцы, порой даже профессиональное хореографическое образование или цирковое, как у Натальи Стрельченко, а у, например, египтянок это был просто *балади* (бытовой танец в Египте).

Во многих интервью говорилось, что российские танцовщицы практически сразу стали исполнять танец живота на публике: обучение технике проходило параллельно с работой в ресторанах или на контрактах, поэтому качество танца оставляло желать лучшего, главным в танце оставалась подача. Было также распространено обучение по видеокассетам и DVD, когда еще не наблюдалось такого наплыва преподавателей с мастер-классами из-за рубежа. Информация ценилась на вес золота. Большинство исполнительниц на заре появления танца живота в России начинали танцевать именно в ресторанах, в камерной обстановке, и лишь за тем, с появлением танцевальных организаций и конкурсов, принялись выходить на большую сцену и на конкурсный паркет.

Работа за рубежом. В журнале девушки, которым доводилось поработать по контракту в арабских странах, делились с читательницами своим опытом и всеми нюансами исполнения танца живота при отелях, в ресторанах и на свадьбах. В 2000-е годы, чтобы поехать работать по контракту на Ближний Восток достаточно было выслать фотографии; видео танца даже не прилагалось к резюме (Железная леди Ирина Попова 2006: 8). Работа по контракту в арабских странах или Турции предполагала исполнение восточных танцев при отеле как для туристов, так и для местных жителей, например, саудитов, которые приезжали в Йемен отдохнуть на море (Железная леди Ирина Попова 2006: 8). Обычно танцовщица в таких случаях выступала с живым оркестром и именно это являлось тем опытом, за которым многие россиянки в те годы стремились поехать работать на Ближний Восток. Взаимодействие музыкантов и танцовщицы было бесценной практикой: именно от них часто можно было узнать о различных фольклорных ритмах и выучиться танцевать под народную музыку. Существовала традиция, когда оркестр «проверял» танцовщицу на знание ритмов и умение импровизировать на сцене, и только если девушка проходила этот экзамен, оркестр начинал «помогать» ей на выступлении (Северный цветок 2008: 10). О неприятных случаях работы за рубежом рассказывала Ирина Белопольская, в частности о проблемах и недопониманиях с оркестром, когда музыканты начинали «трепать нервы»: играли незапланированные ритмы или, наоборот, целый час исполняли один халиджи¹ (Белопольская 2007: 13). Приветствовалось знание арабского языка,

¹ Фольклорный танец Персидского залива.

в том числе для того, чтобы объясняться с оркестром. Впрочем, Ольга Степанова (Нур) упоминала, что иностранкам в арабских странах все равно платили меньше, чем арабским исполнительницам танца живота (Ольга Степанова 2006: 22).

Подчеркивалось, что танцовщица должна быть «недоступной» для своих зрителей: никакого флирта и отношений с посетителями шоу при отелях, репутация поддерживалась не только самой девушкой, но и отелем — за неподобающее поведение можно было лишиться работы. Большинство девушек на страницах журнала рекомендовали не привлекать к себе лишнее внимание при работе по контракту: по возможности не покидать территорию отеля без сопровождения, не заводить личные связи с клиентами, вести вне сцены скрытый и скромный образ жизни.

Лейла Шатрова (Лейла Хакан) рассказывая в интервью журналу подробности работы танцовщицей в Турции, обозначила проблему проституции, когда у иностранок, приезжающих выступать в Стамбул, отбирали паспорта, избивали и держали в сексуальном рабстве (Масанина 2007: 28). Другие интервью также подтверждали мнение, что Турция в то время была страной с неблагоприятными условиями работы для танцовщиц. В Турции вообще особое отношение к танцу живота: там к этому виду искусства относились не так трепетно, как в Египте или других арабских странах; для местного населения эта индустрия предназначалась лишь для низкопробного развлечения туристов и в отдельных случаях для проституции. В 2000-е годы в Турции в основном работали девушки из стран СНГ и часто сталкивались с обманом, насилием и тюрьмой с последующей депортацией.

Отличие русских танцовщиц от танцовщиц из арабских стран, в частности египтянок, в том, что для последних было важнее передать через танец свои чувства, нежели продемонстрировать безукоризненную технику или элементы шоу (Крижановская, Пугач 2006–2007: 9). Знаменитая египетская танцовщица Дина разделяла в своей картине мира египетский *беллиданс* и сценическое шоу. Она же в интервью журналу обращала внимание на слишком яркий макияж и костюмы русских исполнительниц, противоречащие египетскому «естественному» облику и манере. Одновременно с этим, в журнале давались советы, в том числе от признанных российских танцовщиц, именно о ярком макияже и костюмах. Мы видим, что в русской традиции исполнения восточного танца преобладали как раз элементы шоу, вычурные костюмы и аксессуары.

Ракия Хассан отмечала у русских танцовщиц бедный набор движений и отсутствие понимания, о чем они танцуют. При этом были ожидания техники классического балета (Ракия Хассан 2006–2007: 16). Россиянки, в целом, считались и считаются очень техничными танцовщицами, благодаря сильным традициям академического танца, до сих пор развитым в нашей стране. В интервью журналу, Ирина Попова, напротив, говорила о том, что россиянки в арабских странах танцуют по-другому, не так как в России: «Просто в России танцуют более попсовую, эстрадную программу. Например, я танцевала в Бахрейне, и никто не думал, что я русская, со мной все заговаривали по-арабски» (Железная леди Ирина Попова 2006: 9). Хотя Дина сравнивала изучение танца другого народа с изучением иностранного языка — акцент все равно будет слышен носителям, по ее мнению, (Крижановская, Пугач 2006–2007: 11). С другой стороны, главный редактор журнала «Ориенталь» Мария Крижановская предположила, что арабский танец живота стал таким же интернациональным явлением, как и английский язык (Крижановская 2009: 1). Танцорам приходилось учитывать разницу между зрителями-носителями куль-

туры и не носителями, например, это касалось времени исполнения танца, выбора музыкальной композиции и костюма (Уманец 2008а: 7). Для египтян важнее мелодия, а не ритм, соответственно соло табла (исполнение танца под барабаны с преобладанием трясок) в Египте любят меньше (Крижановская, Пугач 2006: 9). Наталья Ландарь считала, что русские танцовщицы способны совместить и технику исполнения, и эмоциональное наполнение танца: «Американской технике не хватает души. Арабки танцуют только душой, и изредка делают удар бедром. Русские же стараются совместить технику, шоу и душу» (Евдокимычева, Крижановская 2006–2007: 46). Интересным фактом стало для меня лично то, что арабские (египетские) танцоры по большей части левши, и рабочая (опорная) нога в их танце левая. Это могло вызвать затруднения на мастер-классах для российских танцоров-правшей (Женщина в мужском танце 2009–2010: 16).

Со страниц журнала звучали противоположные мнения носителей и не носителей культуры танца живота: носители чаще всего настаивали на том, что только арабки способны в совершенстве владеть этим видом искусства. Наташа Атлас, исполнительница поп-музыки говорила в интервью о том, что арабки учатся быстрее танцу живота, чем, например, европейские женщины, так как это искусство у них «в крови» (Крижановская, Пугач 2006: 26). Однако у исполнительниц из других стран могло быть другое мнение на этот счет. Например, Мария Богадо (Асмахан), аргентинка, исполняющая египетский танец живота, подчеркивала, что даже носитель культуры не сможет быть лучше профессионального танцора (Не просто Мария 2007: 7).

Если египетские танцовщицы классического *raks sharki* могли относиться к технической подготовленности россиянок как к недостатку для танца (за техникой теряются смыслы и аутентичность исполнения), то сами российские танцовщицы и лидеры мнений гордились академическим бэкграундом: «Очень многие из наших танцовщиц имеют академическое танцевальное образование, и, как следствие, более высокий профессиональный и технический уровень. Среди арабок, к сожалению, очень часто встречаются откровенные любительницы» (Знакомьтесь: Анна Шафран 2007: 23). «Отец» сценического восточного танца в Египте Махмуд Реда сам использовал академический стиль в своих постановках. Такие звезды российского *беллиданса* как Наталья Стрельченко (Фадда) активно включали классическую хореографию в свои тренировки для того, чтобы справляться с выступлениями на сцене, но при этом, из-за этого проистекал и ранний уход со сцены — в сорок лет, как и у балетных артистов: «Конечно, в восточном танце все по-другому, и в Каире танцовщицы выступают до очень зрелых лет. Египетская публика по-другому воспринимает музыку и танец, они радуются, они расслабляются все вместе. В нашей стране другие законы сцены» (Москва слезам не верит 2009: 7). В Египте танец живота так и остался камерным видом искусства, в России же его адаптировали для большой сцены, при помощи классической хореографии.

В целом можно сказать, что в 2000-е годы Россия была своего рода авторитетом в мире танца живота: наших танцовщиц знали и уважали, многие из них побывали на египетских танцевальных фестивалях и хорошо себя там зарекомендовали, из интервью совсем молоденьких «звездочек» тех времен видно, что для них образцом для подражания являлись именно российские танцовщицы, а не египетские. Но по сравнению с другими танцами, *беллиданс* все же проигрывал: «Здесь, в России, такой степени звездности танцами никогда не достичь. Потому что *беллиданс* не является искусством, которое представляет данную страну» (Ай да Варвара! 2007: 8).

Апроприация, стилизация, новые течения. В журнале публиковались исторические статьи, например, о том, что репрезентация «Востока» для европейцев во многом опиралась на «Русские сезоны» Дягилева, а именно на балеты «Клеопатра», «Половецкие пляски», «Шехерезада», «Синий бог»: «Мы почти не знаем, как в реальности выглядел Восток, но зато каждый представляет, как он должен был выглядеть. Бакст, Фокин и Дягилев создали популярный образ Востока, придав ему значительную часть того очарования и экзотики, которой этот образ славится» (Пугач 2007: 32). Именно в этих постановках закрепился клишированный ориентальный (по Э. Саиду) образ Ближнего Востока: с полуобнаженными одалисками, коврами, шальями, подушками и утрированным эротизмом. «Можно даже достаточно уверенно сказать, что созданные стереотипы вместе с туристами были перенесены на Восток и во многом повлияли на формирование туристического имиджа Востока уже там» (Пугач 2007: 32). Ориентализм породил огромный пласт хореографии, в рамках которой было заключено европейское представление о загадочном и непостижимом Востоке и о стереотипной восточной танцовщице — манкой и сексуальной женщине. Э. Саид сравнивал ориентализм с театром, в котором Восток и ислам относились к реальности как же, как к ней относятся стилизованные театральные костюмы (Саид 2021: 122).

На волне увлечения различными эзотерическими практиками в танец живота привносили элементы йоги, дыхательной гимнастики, медитации — впоследствии в журнале описывалась подобная эклектика, которая к реальной культуре Ближнего Востока имела лишь опосредованное отношение, зато включала в себя элементы танцев в стиле нью-эйдж и фольклора Индии. Так появилось течение *трайбл* — танец на основе элементов *беллиданса*, но с включением фольклорных традиций других культур (индийских, индейских, стран Африки); исполняется *трайбл* под электронную музыку. В журнале описывались кейсы создания, так называемого, славянского *трайбла* — это стилизация с использованием русской народной музыки в обработке и костюмов, напоминающих сарафан. Авторы подчеркивали, что этот танец может помочь в решении проблемы отсутствия «арабизма» у отечественных танцовщиц, так как для исполнения «славянского *трайбла*» не нужно было учить арабский язык и погружаться в культуру Ближнего Востока (Песни, восток и славяне 2008: 61).

Танец живота подвергся стилизации и в Китае — Вэнь Кэсинь использовала в своем исполнении *беллиданса* движения рук из китайского традиционного танца, а затем и вовсе придумала адаптированный «танец гибкой талии» (Шелк 2008: 62). Танцовщица Эше в своем интервью журналу рассказала, что японские исполнительницы танца живота используют в костюме элементы кимоно, а также традиционную японскую атрибутику (Авдеева 2009: 8).

«Для меня важно не имитировать чужую культуру или искать в ней себя, а творчески перерабатывать увиденное и выразить языком танца свои чувства, ту культуру, из которой я происхожу» (Шэрон Кихара 2009: 51). Такую цель для себя ставит исполнительница *трайбла* Шэрон Кихара, в то время как исполнительницы классического танца живота гонятся за «арабизмом» и аутентичным египетским стилем. Складывается ощущение, что в стиле *трайбл* можно было экспериментировать, существовал даже *трайбл-бурлеск*. Не все танцовщицы, в том числе западные (не носители) одобряли подобные эксперименты с арабским танцем; мода на «бурлеск» в *беллидансе* породила в свое время много споров и столкнулась с некоторым осуждением исполнительниц классического египетского стиля.

Как же относились те люди, для которых танец живота — это часть национальной культуры, к подобному обращению? Однозначно с настороженностью и скептицизмом: «Это моя культура, и я чувствую ответственность за то, как с ней обращаются в других странах» (Ангел танца 2007: 23). В 2000-е гг. преподаватели танца живота с удовольствием приезжали в Россию, чтобы обучить «правильному» египетскому стилю. Россиянки же в свою очередь посещали страны Ближнего Востока с этими же целями. Египетский, ливанский и турецкий стили было принято изучать у носителей «сакрального знания».

Но и не-носители могли также отстаивать свои права на этот танец: «Видите ли, я считаю, что Египет должен дать иностранкам шанс здесь, признавать их. Ведь иностранки делают важное дело для этой страны: они являются культурными представителями и живой рекламой Египта во всем мире» (Не просто Мария 2007: 8). И аргументом могло вполне считаться, что танец живота, исходя из его истории, — это не фольклорный танец, а эстрадный, достигший пика популярности от соприкосновения с танцевальными традициями при колониализме.

Телесность и стереотипы. Вопросы телесной конституции, веса, роста, длины волос и т. д. очень важны в любом виде танцевального искусства. В танце живота, с его сексуализированными смыслами, эти вопросы приобретают еще большую остроту. Особенно в 2000-е годы, когда не были сильны позиции «бодипозитива» в России и мире, а тема похудения была актуальной даже для танца живота, в котором простой обыватель часто видел танцевальное искусство для полных девушек. *В этом видится удивительный парадокс: танец якобы больше подходит для девушек с полной фигурой и наличием живота, но звезды беллиданса в большинстве своем имеют стройное телосложение.*

В беллидансе 2000-х имелось достаточно худых «звезд», особенно в России и, соответственно, их ученицы ориентировались на эти стандарты: «Что касается курсов по танцу живота, действительно полным участницам еще ни разу не удалось победить в сколько-нибудь серьезном соревновании» (Уманец 2008б: 70). Например, даже такая звезда беллиданса, как Орит Мафцир чувствовала себя не комфортно из-за своего высокого роста и, чтобы компенсировать это, она похудела на десять килограммов (Танец без политики 2007: 8). Для полных девушек предлагалось выступать «не профессионально»: в ресторанах или на концертах с шуточными номерами. Хотя подобные стандарты больше затрагивали классический танец живота, в то время как народные арабские танцы изначально были заточены под женщин разного роста и веса, по словам хореографа Людмилы Бугровой (Танец без политики 2007: 72). Информация о здоровом снижении веса и качестве тела публиковалась, например в статье «Сколько вешать в граммах?» (Еловикова 2008).

В журнале «Ориенталь» было множество статей, в том числе от психологов, в которых разбиралось влияние тела на танец и наоборот. Ирина Соловьева писала в специальном разделе журнала о каждом сегменте женского тела (ноги и таз, живот, руки и т. д.) с точки зрения мышечных зажимов и почему они происходят. Она описывала достаточно распространенную практику среди исполнительниц беллиданса — преодоление телесных и психологических зажимов через танец, как инструмент, который позволяет «растанцевать» скованные части тела и, таким образом, повлиять и на ментальное здоровье (Соловьева 2007). Подчеркивалась польза беллиданса для женского здоровья: «Сжимание и расслабление живота упражняет мышцы тазового дна — их ничем, кроме беллиданса и пилатеса не проработаешь» (Беллиданс-экспресс 2008: 59). Пример того,

как восточный танец может преобразить, раскрыть женственность был описан в статье «Физика и лирика», где главная героиня, студентка МФТИ, флегматичная отличница приходит в танцы и меняется, становясь более раскованной и осознанной девушкой, которая полюбила свое тело (Коротецкая 2007: 59).

В *беллидансе* 2000-х гг. присутствовало трепетное отношение не только к животу, но и к волосам, которые в данном танце играют важнейшую роль: большинство исполнительниц имели длинные волосы, так как много движений исполнялось с использованием головы и махов волос. В журнале рекомендовалось использовать парики, шиньоны или нарощенные волосы, если у танцовщицы свои волосы недостаточно длинные и густые (Обмануть природу 2006). Некоторые руководители коллективов по танцу живота могли достаточно жестко и, по современным меркам, не тактично настаивать на этом (Марина Оганян 2006: 8).

Ухоженный внешний вид важен не только танцовщицам для конкурсов и выступлений, но и для преподавателей дисциплины: педагог должен был быть в хорошей форме, красиво одеваться на урок, используя в костюме элементы восточного танца для создания атмосферы (Беллиданс-экспресс 2008: 58). Это же правило работало и для учениц в классе, по личному опыту автора, большинство женщин уже через несколько занятий приходили с расшитыми платками, повязанными на бедрах.

В некоторых интервью журнала затрагивается тема детского *беллиданса* — большинство «лидеров мнений» выступали против этого вида искусства для несформировавшихся девочек, отдавая предпочтение народным танцам (включая арабские) и классическому станку. Наталья Стрельченко (Фадда) допускала, что можно начинать исполнять танец живота с 12–13 лет (Москва слезам не верит 2009: 16). Аргументы были такие как: слишком взрослая и женственная хореография может оказать негативное влияние на физическое и психологическое развитие ребенка.

Первых ласточек движения «бодипозитив» в 2000–2010-х гг. мы можем увидеть в интервью журналу иностранных танцовщиц, так, например, канадская танцовщица, работающая в Японии и Корее, переживала о том, что танец живота мог позиционироваться как способ похудения: «Я думаю, беллиданс — это искусство, в котором мы празднуем сам факт своего существования такими, какими мы есть. Нам не нужно становиться более красивыми, мы уже красивы. Мы танцуем не для того, чтобы изменить свое тело. На мой взгляд, танец живота учит женщину ценить себя и наслаждаться тем телом, какое у нее есть» (Авдеева 2009: 9).

Вопрос татуировок на теле женщины также поднимался. В основном обилие наколок можно было увидеть на исполнительницах стиля *трайбл*, что не совсем *беллиданс*, но, тем не менее, смежное танцевальное направление. Если же говорить про классический танец живота, то в арабской культуре крайне негативно относились к рисункам на теле женщин. Поэтому, как отмечала, например, Ясмин, лучше либо не делать татуировки, либо, если уже рисунок имелся, то закрывать его костюмом, выступая для арабской публики. Многие топовые российские танцовщицы имели татуировки. В российских реалиях 2000-х тату также осуждалось в обществе, но к людям в исполнительских искусствах с рисунками на коже отношение было более лояльным, чем в арабском обществе.

Ислам и беллиданс. Очевидная секуляризация в сценическом танце живота неоднократно артикулировалась «лидерами мнений» и носителями арабской культуры — Дина призывала не смешивать религию и искусство, а также упомянула, что «Ни одна

религия не любит, чтобы женщина выступала на сцене в одном лифчике» (*Крижановская, Пугач* 2006: 12). Исполняя танец живота на сцене, Дина, тем не менее, одновременно с этим, совершала *хадж* (паломничество) в Мекку. Анастасия Ежова (русская мусульманка) призывала не пытаться совмещать законы шариата и танец живота, потому что мусульманке априори запрещено танцевать публично (*Философия хиджаба* 2008: 47). Мария Богадо (*Асмахан*) также говорила о запрете для мусульманки исполнять танец на публику, местные женщины (египтянки) всегда брали уроки танцев, чтобы впоследствии танцевать для мужа (Не просто Мария 2007: 7) или в кругу женщин. Вместе с этим, в статье Ирины Уманец и Анастасии Ежовой авторы обращали внимание, что танец живота на Ближнем Востоке имеет народные корни и возник доисламскую эпоху (*Уманец, Ежова* 2008: 35). Как уже было сказано, во многих арабских странах *беллиданс* приравнивался к проституции, и считался вульгарным и развратным танцем с точки зрения ислама, многие танцовщицы были не местными арабками, а иностранками. Российским танцовщицам не приходилось сталкиваться с подобной дилеммой, хотя встречались интересные кейсы, когда женщина через танец живота и интерес к арабской культуре в итоге приходила к исламу и меняла веру.

Конкурсы. Конкурсы являлись площадкой, на которой пропагандировалось уважение к арабской культуре, предъявлялись требования знать стили и ритмы исполняющихся танцев. (*Можжевельник* 2008: 58). В 2000-е и 2010-е гг. основными организациями, на базе которых проводились конкурсы, были ОРТО и ЛПВТ. Требования к танцовщицам на конкурсном паркете там отличались, но, безусловно, конкурсная культура в России традиционно находилась на высоком уровне. Судьями оценивалась не только техника, но также артистизм и образ танцовщицы: «Я поняла, что «без лица» вообще не надо на сцену выходить, бесполезно. Мне понравились только те, кто, пусть и не умея танцевать, были артистичны и открыты» (*Железная леди Ирина Попова* 2006: 10). Немаловажное значение придавалось костюму и макияжу, как уже было сказано выше.

В журнале печаталось множество статей с советами по конкурсной жизни для исполнительницы танца живота. Например, в материале психолога мы встречаем рассуждения о проблеме переживания стресса от проигрыша на конкурсе, который может затронуть самооценку женщины: «Специфика беллиданса создает дополнительное «отягчающее» обстоятельство: в силу сексуализации танца, речь идет уже не только о профессиональной и творческой самооценке, но и об утверждении себя как женщины» (*Соловьева* 2008: 62). Известный психологический прием: необходимость обесценивания победы на конкурсе, дабы избежать фрустрации от неоправдавшихся ожиданий.

Арабизм. Человеком, впервые использовавшем понятие «арабизм» в оценке танца, стала Айда Хассан (*Варвара Столярова*) — вице-президент Лиги профессионалов восточного танца на момент интервью. Таким образом, понятие «арабизм» появилось в ЛПВТ: на конкурсах этой организации в оценочных листах был такой критерий оценки танцовщицы. При этом в ОРТО термин не прижился, вместо него судят имидж исполнителя: «...Твой энергетический уровень воздействия на зрителя, твоя подача, харизма, внешность, соответствие костюма тому, что ты танцуешь, соответствие костюма твоему возрасту и телосложению, опрятность твоего костюма, общее восприятие...» (ПМА 1: Луцко). То есть это, можно сказать, спортивная система отрицает «копирование» этничности в танце.

В статьях журнала «Ориенталь», тем не менее, вопросам арабизма уделялось достаточно внимания, и он понимался как глубокое погружение в арабскую культуру

для того, чтобы сделать танец живота более осмысленным, понимать о чем танец. «Заточить» свою манеру исполнения танца так, чтобы она стала максимально похожей на стиль классических египетских танцовщиц.

Обучиться арабизму можно только методом «подражания и эмпатии», беря пример с носителей культуры и топовых арабских танцовщиц: «Я стала общаться с арабками, стала смотреть, как они общаются со своими мужчинами, какая у них жестикуляция в гневе, в кокетстве, как они ругаются, как общаются с персоналом, и я все переносила в свой танец. Интересно наблюдать даже, как они пьют кофе — они соблазняют мужчину этой чашкой» (Белопольская 2007: 14). Использование специфических арабских жестов во время танца также добавляет баллов в копилку «арабизма». Чтобы освоить «арабизм» танцовщице желательно было хотя бы немного владеть арабским языком, понимать, о чем она танцует, в крайнем случае необходимо изучить перевод песни, использовавшейся в танце, либо знать историю инструментальной композиции для этих же целей. «Погружение в оригинальную культуру восточного танца, общение с арабскими танцовщицами и хореографами позволяет россиянкам лучше почувствовать истинную манеру исполнения — «арабизм», ставший одним из маркеров танцевального профессионализма в России. Желание понять, что такое «арабизм», возможность «примерить его на себя» и поднять свой профессиональный уровень стало основой для целого туристического направления — «танцевальных туров» (Ефимова-Соколова 2009: 481). Проявлением арабизма можно считать, например, *захарит* — громкое «улюлюканье», специфические звуки, которые издают женщины во время танца. Наши исполнительницы переняли эту практику, хотя для российского зрителя это выражение эмоций во время танца могло показаться странным и даже отталкивающим. «Арабизм либо есть от рождения, либо приобретается в результате знакомства с арабской культурой и ее носителями» (Ефимова-Соколова 2009: 498). На страницах журнала неоднократно звучало мнение, что русские женщины прекрасно осваивали египетскую манеру исполнения, в том числе Майоди (французский танцовщик, марокканского происхождения) утверждал, что в Европе русские танцовщицы самые «восточные» (Авдеева 2009–2010: 39).

Арабизм формировали вкуче: знание языка, культуры, арабского этикета и даже манера зрителей взаимодействовать с танцовщицей: «Чтобы танцевать по-египетски всю жизнь, надо пожизненно в Египте и находиться. Когда приезжаешь сюда, арабизм теряется все равно, как ни старайся» (Москва слезам не верит 2009: 14). По мнению профессиональных танцовщиц, научиться арабизму можно было, танцуя на египетской сцене.

Заключение

После анализа материалов журнала о восточном танце «Ориенталь» можно с уверенностью говорить о том, что его задачей было включение в повседневную жизнь своих читательниц достаточно стереотипного «воображаемого Востока», о котором и писал Э. Саид в своем главном труде «Ориентализм». «Восток» аморфен и безграничен; в статьях журнала — это не только Ближний Восток, родина *беллиданса*, но и Индия, Малайзия, Китай и т. д. Так как в России мода на танец живота наследует увлечению индийскими танцами еще со времен СССР, то и материалов по индийской одежде, макияжу, блюдам и декору в журнале было очень много.

Большинство статей нацелено помочь выступлению на публике: конкурсы, работа по контракту за рубежом, концерты; при этом мы практически не видим материалов и советов как танцевать, например, собственному мужу, в то время как в арабских странах, танец внутри семьи, — это основное практическое применение *беллиданса*. Рестораны,

свадьбы, отели, семья — естественная среда для танца живота, запрос, скорее от туристов — на Востоке, а в России — конкурсы и танцевальные студии, фестивали.

Подавляющее большинство российских женщин занималось танцем живота в свободное от работы время, но случалось и так, что женщина могла перейти в категорию профессионалов, полностью выстроив свой заработок на восточном танце (преподавание и работа в отелях по контракту). Однако, большую часть звезд российского *беллиданса* составляли танцовщицы с тем или иным академическим бэкграундом.

Изучение танца живота предполагало и изучение арабской культуры, причем такая ситуация характерна не только для России, но и для западных стран¹. Это поощрялось в первую очередь на конкурсах, как через лидеров-мнений, так через официальные танцевальные организации (ОРТО, ЛПВТ). В связи с этим, Каир — сердце *беллиданса* и каждая танцовщица стремилась посетить это «место силы». В 2000-е гг. для танцовщиц подобная поездка была своего рода паломничеством: не училась в Египте — не знаешь, как исполнять *беллиданс*. Особым уважением, пользовались танцовщицы, во-первых, побывавшие в регионе-родине восточного танца, во-вторых, проходившие обучения у носителей культуры. Нередко, после этого, они сами себя считали такими же носителями «сакрального знания».

Очень ощущается, что в исследуемый период времени был популярен стиль трайбл, статей об этом направлении довольно много, и исторических (ATS), и технических. Возникший как ответвление танца живота, трайбл набрал обороты и стал самостоятельным танцевальным течением. Вызывает невольную ностальгию, насколько в то время (2000-е–2010-е) были развиты международные танцевальные связи: поездки как на Восток, так и на Запад были доступны многим из СУАТ. В журнале достаточно много выходило интервью с зарубежными танцовщицами, и танцовщицами из СНГ и бывших стран СССР, а также многочисленные анонсы заграничных ивентов говорят нам о развитом международном комьюнити.

С одной стороны, танец живота крайне сексуализированный вид искусства, а с другой, его уже «апроприировали» феминистки и последовательницы бодипозитива. Исполнительницы танца живота крайне негативно относились к тому, что этот танец могли ассоциировать со стриптизом, хотя это имело место быть. Однако и исследователи, и танцовщицы сходятся в том, что танец живота — это инструмент принятия себя, своего тела, женственности, достижения здоровья как физического, так и ментального.

Танец живота безусловно также является формой эскапизма, но, в отличие от ориентализма по Э. Саиду, для *женщин*, а не для мужчин. Современная женщина «сбегала» от повседневной рутины в яркий мир танца живота, где могла самореализовываться на разный манер (танцы, конкурсы, деятельность, связанная с танцами) и найти поддерживающее женское сообщество. Танец живота был и оставался в те годы (да и сегодня) танцем женщин для женщин и на Востоке, и на Западе.

Источники и материалы

Авдеева 2009 — Авдеева Ю. Международная жизнь // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 1 (16). 2009. С. 6–11.

Авдеева 2009–2010 — Авдеева Ю. Дарить мечту // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (19). 2009–2010. С. 36–39.

Ангел танца 2007 — Ангел танца // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 1 (8). 2007. С. 20–23.

¹ Например, см. немецкий журнал о восточном танце ChoriKà (ChoriKà 2025).

- Ай да Варвара! 2007 — Ай да Варвара! // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 1 (8). 2007. С. 4–12.
- Беллиданс-экспресс 2008 — Беллиданс-экспресс // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 1 (12). 2008. С. 56–59.
- Белопольская 2007 — Белопольская И. Мифы и правда о халиджи // Русский журнал о восточном танце. № 4 (11). 2007. С. 12–15.
- Гулынская 2008 — Гулынская М. Рисуем лицо по-арабски // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (5). 2008. С. 38–41.
- Дайте людям отдохнуть! 2009–2010 — Дайте людям отдохнуть! // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (19). 2009–2010. С. 18–22.
- Евдокимычева, Крижановская 2006–2007 — Евдокимычева Е., Крижановская М. Параллельные миры // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 5 (7). 2006–2007. С. 42–47.
- Еловикова 2008 — Еловикова С. Сколько вешать в граммах? // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 1 (12). 2008. С. 66–69.
- Железная леди Ирина Попова 2006 — Железная леди Ирина Попова // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (5). 2006. С. 6–13.
- Женщина в мужском танце 2009–2010 — Женщина в мужском танце // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (19). 2009–2010. С. 14–17.
- Знакомьтесь: Анна Шафран 2007 — Знакомьтесь: Анна Шафран // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 2 (9). 2007. С. 22–23
- Коротецкая 2007 — Коротецкая Л. Физика и лирика // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 2 (9). 2007. С. 58–59
- Крижановская 2009 — Крижановская М. Некоторые любят погорячее (от редактора)
- Крижановская, Пугач 2006–2007 — Крижановская М., Пугач С. Жемчужина Нила // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 5 (7). 2006–2007. С. 8–15.
- Крижановская, Пугач 2006 — Крижановская М., Пугач С. Наташа Атлас — партизанка этно-музыки // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (6). 2006. С. 24–27.
- ЛПВТ 2025 — ЛПВТ. Лига профессионалов восточного танца. [Электронный ресурс]. <https://bellydanceliga.com/> (дата обращения: 19.03.2025).
- Маланьина 2008 — Маланьина Ю. Bellydance superstars // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 2 (13). 2008. С. 56–60.
- Марина Оганян 2006 — Марина Оганян: Шоу Дружбы Народов // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (6). 2006. С. 6–11.
- Масанина 2007 — Масанина А. Все, что вы хотели знать о турецком беллидансе, но боялись спросить // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 2 (9). 2007. С. 28–31.
- Можжевелик 2008 — Можжевелик Е. Победа на конкурсе: миссия выполнима! // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (5). 2008. С. 56–61.
- Москва слезам не верит 2009 — Москва слезам не верит // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 2 (17). 2009. С. 6–17.
- Не просто Мария 2007 — Не просто Мария // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (10). 2007. С. 6–12.
- Обмануть природу 2006 — Обмануть природу // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (5). 2006. С. 42–44.
- Ольга Степанова 2006 — Ольга Степанова о работе на контракте // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 4 (6). 2006. С. 22–23.
- ОРТО 2025 — ОРТО. Общероссийская танцевальная организация. [Электронный ресурс]. <https://ortodance.ru/> (дата обращения: 19.03.2025).
- Песни, восток и славяне 2008 — Песни, восток и славяне // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце. № 3 (14). 2008. С. 58–61.
- ПМА 1 — Полевые материалы автора. Интервью с Екатериной Луцко, Москва, школа танца «Джайран», 4 ноября 2023 г.
- Пугач 2007 — Пугач С. Восток а-ля русс // Ориенталь. Русский журнал о восточном танце.

- 3 (10). 2007. С. 24–32.
- Ракия Хассан 2006–2007 — Ракия Хассан о русских танцовщицах // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. №5 (7). 2006–2007. С. 16–17.
- Русский народный танец 2026 — Русский народный танец // Форум танца живота. [Электронный ресурс]. <https://www.beledi.ru/forum/viewtopic.php?t=11656> (дата обращения: 12.01.2026).
- Северный цветок 2008 — Северный цветок // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 3 (14). 2008. С. 6–10.
- Соловьева 2007 — Соловьева И. В здоровом теле — здоровый дух // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. №1 (8). 2007. С. 56–59.
- Соловьева 2008 — Соловьева И. Раста над собой // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 3 (5). 2008. С. 62–63.
- Танец без политики 2007 — Танец без политики // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 4 (11). 2007. С. 6–10.
- Уманец, Ежова 2008 — Уманец И., Ежова А. Мир есть тайна Бога... // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 3 (14). 2008. С. 30–35.
- Уманец 2008а — Уманец И. Таранг — волна любви // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 1 (12). 2008. С. 6–16.
- Уманец 2008б — Уманец И. Тело в дело // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 1 (12). 2008. С. 70–72.
- Философия хиджаба 2008 — Философия хиджаба // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 1 (12). 2008. С. 44–47.
- Шелк 2008 — Шелк Ю. Королева Коко // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 4 (15). 2008. С. 58–62.
- Шэрон Кихара 2009 — Шэрон Кихара // *Ориенталь. Русский журнал о восточном танце*. № 1 (16). 2009. С. 48–51.
- Chorikà 2025 — Chorikà — Die Fachzeitschrift des BVOT. [Электронный ресурс]. <https://www.bv-orienttanz.com/chorika/chorika-shop> (дата обращения: 21.07.2025).

Научная литература

- Барсова Н. С., Подъячев К. В. Участие советских специалистов в создании египетской национальной хореографической школы как проявление культурной восприимчивости // *Вестник Института социологии*. 2023. Том 14. № 2. С. 149–173. <https://doi.org/10.19181/vis.2023.14.2.8> EDN: GJWNXL
- Белова А. В. Женская повседневность как предмет истории повседневности // *Этнографическое обозрение*. 2006. № 4. С. 85–97.
- Глазовская А. А. Танец как память. Опыт Ирландии // *Вестник антропологии*. 2024. № 1. С. 71–88. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/71-88>
- Громова А. И. Влияние первой мировой войны на повседневность российских женщин привилегированного сословия (по материалам женской периодической печати 1914–1917 годов) // *Вестник Рязанского государственного университета имени С. А. Есенина*. № 4 (61). 2018. С. 32–39.
- Громова А. И. Идеал красоты в отечественных женских журналах начала XX в.: изменение паттернов контроля за женским телом // *Вестник Костромского государственного университета*. 2016. Т. 22. № 3. С. 33–39.
- Ефимова-Соколова О. Л. Субкультура увлекающихся арабским танцем // *Молодежные субкультуры Москвы* / Отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2009. С. 476–503.
- Ефимова-Соколова О. Л. Трансформация форм и функций этнического танца в процессе диалога культур (на примере танцев стран Ближнего Востока) // *Этнографическое обозрение*. 2008. № 6. С. 147–164.
- Саид Э. *Ориентализм*. М.: Музей современного искусства «Гараж», 2021. 558 с.
- Самарина Т. Н. Как нарисовать вальс: хореографические иллюстрации в советских учебниках балльных танцев // *Вестник антропологии*. 2024. № 1. С. 178–197. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/178-197>

- Штылева М. В., Пушкарёва Н. Л. Повседневность мурманчанок в конце 1980-х — начале 1990-х годов глазами исследователей и журналистов // Вестник антропологии. 2024. № 1. С. 198–211. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/198-211>
- Banasiak K. Dancing the East in the West: Orientalism, Feminism, and Belly Dance // Journal of Critical Race and Whiteness Studies. 2014. Vol. 10. No. 1. https://www.academia.edu/13078906/Dancing_the_East_in_the_West_Orientalism_Feminism_and_Belly_Dance
- Mulero M. P. Women Pride Through Belly Dance. Feminist Empowerment and Cultural Debates in Western Oriental Dance // Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES). 2021. No. 35. P. 85–96.

References

- Banasiak, K. 2014. Dancing the East in the West: Orientalism, Feminism, and Belly Dance. *Journal of Critical Race and Whiteness Studies* 10(1). https://www.academia.edu/13078906/Dancing_the_East_in_the_West_Orientalism_Feminism_and_Belly_Dance
- Barsova, N. S., and K. V. Podyachev. 2023. Uchastie sovetskikh spetsialistov v sozdanii egipetskoï natsional'noi khoreograficheskoi shkoly kak proïavlenie kul'turnoi vospriimchivosti [The Involvement of Soviet Specialists in Establishing the Egyptian National Choreographic School, Showcasing Cultural Receptivity]. *Vestnik Instituta sotsiologii* 14(2): 149–173. <https://doi.org/10.19181/vis.2023.14.2.8>
- Belova, A. V. 2006. Zhenskaia povsednevnost' kak predmet istorii povsednevnosti [Women's Daily Lives as a Focus of Everyday History]. *Etnograficheskoe obozrenie* 4: 85–97.
- Efimova-Sokolova, O. L. 2009. Subkul'tura uvlekaiushchikhsia arabskim tantsem [The Arab Dance Fan Subculture]. In *Molodyozhnye subkul'tury Moskvy* [Youth Subcultures of Moscow], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAN. 476–503
- Efimova-Sokolova, O. L. 2008. Transformatsiia form i funktsii etnicheskogo tantsa v protsesse dialoga kul'tur (na primere tantsev stran Blizhnego Vostoka) [The Transformation of Forms and Functions of Ethnic Dance in the Process of Cultural Dialogue (using the example of Middle Eastern dances)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 147–164.
- Glazovskaya, A. A. 2024. Tanets kak pamiat'. Opyt Irlandii [Dance as A Memory. The Case of Ireland]. *Vestnik antropologii* 1: 71–88. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/71-88>
- Gromova, A. I. 2018. Vliianie pervoi mirovoi voïny na povsednevnost' rossiiskikh zhenshchin privilegirovannogo sosloviia (po materialam zhenskoi periodicheskoi pechati 1914–1917 godov) [The Influence of World War I on the Everyday Experiences of Russian Women from the Elite (Drawing from Women's Periodical Press, 1914–1917)]. *Vestnik Riazanskogo gosudarstvennogo universiteta imeni S. A. Esenina* 4(61): 32–39.
- Gromova, A. I. 2016. Ideal krasoty v otechestvennykh zhenskikh zhurnalakh nachala XX v.: izmenenie patternov kontroliia za zhenskimi telami [The Ideal of Beauty in Russian Women's Magazines of the Early 20th Century: Shifting Patterns of Control over the Female Body]. *Vestnik Kostromskogo gosudarstvennogo universiteta* 22(3): 33–39.
- Mulero, M. P. 2021. Women Pride Through Belly Dance. Feminist Empowerment and Cultural Debates. In *Western Oriental Dance. Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad (RELACES)* 35: 85–96.
- Said, E. 2021. *Orientalizm* [Orientalism]. Moscow.: Muzei sovremennogo iskusstva «Garazh». 558 p.
- Samarina, T. N. 2024. Kak narisovat' val's: khoreograficheskie illiustratsii v sovetskikh uchebnikakh bal'nykh tantsev [Drawing a Waltz: Choreographic Illustrations in Soviet Ballroom Dance Textbooks]. *Vestnik antropologii* 1: 178–197. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/178-197>
- Shtyleva, M. V., and N. L. Pushkareva. 2024. Povsednevnost' mурманчанок в конце 1980-х — начале 1990-х годов глазами исследователей и журналистов [The Everyday Life of Murmansk Women in the Late 1980–Early 1990 Through the Eyes of Researchers and Journalists]. *Vestnik antropologii* 1: 198–211. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-1/198-211>

КУЛЬТУРНОЕ ПОСРЕДНИЧЕСТВО В ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПЕРИОДАХ: ДВА СЛУЧАЯ ИЗ ИСТОРИИ ОХОТСКОГО РАЙОНА ХАБАРОВСКОГО КРАЯ

В статье рассматривается деятельность двух культурных медиаторов между коренным и пришлым населением в истории Охотского района Хабаровского края: школьного учителя Николая Прокопьевича Ткачика, работавшего в селе Арка, и православного священника о. Викентия (Романюка), служившего в поселке Охотск и окормлявшего окрестные селения, в том числе Арку. Оба взаимодействовали с коренными жителями, среди которых преобладали эвены, в периоды радикальных исторических переломов: Ткачик — в годы ранней советизации, о. Викентий — в начале XXI в. на фоне постсоветского религиозного возрождения. Статья основывается на полевых материалах, собиравшихся в Арке и Охотске весной 2023 г., а также — на архивных и литературных данных. Сравняются формы и последствия посреднической деятельности этих людей. Показано, что эффективность посредничества определялась не столько формальной должностью и положением в обществе, сколько личными качествами и устремлениями, в особенности — способностью к диалогу с местными жителями, уважением к локальной специфике и вовлечённостью в жизнь сообщества.

Ключевые слова: культурное посредничество, трансформационные периоды, эвены, коренные народы Дальнего Востока, колхозное строительство, православие, образование, просвещение, административный подход, роль личности в локальной истории

Ссылка при цитировании: Окулов Г. В. Культурное посредничество в трансформационных периодах: два случая из истории Охотского района Хабаровского края // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 358–368.

Окулов Глеб Валерьевич — магистр антропологии и этнологии, аналитик Центра координации научных проектов, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская пл. 6). Эл. почта: okulovgleb@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7987-4779>

*Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 25-28-01545 «Роль личности в этномикроистории (по восточносибирским и австралийским материалам». https://rscf.ru/project/jWacTGymnzYimdMVPHz_zgrrCCVtYOiQK6kedsOpJh5elPTErI xuMbWpMiEmH_WNEsJBkM-To0E~/

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/358-368

Original article

© Gleb Okulov

CULTURAL BROKERAGE IN PERIODS OF TRANSFORMATION: TWO CASES FROM THE HISTORY OF THE OKHOTSK DISTRICT, Khabarovsk Krai

The article examines the activities of two cultural mediators between the indigenous and newcomer populations in the history of the Okhotsk District, Khabarovsk Krai, namely the school teacher Nikolai Prokop'evich Tkachik, who worked in the village of Arka, and the Orthodox priest Father Vikentii (Romanyuk), who served in the settlement of Okhotsk and ministered to the surrounding villages, including Arka. Both interacted with the local indigenous residents, predominantly Evens, during periods of radical historical upheaval: Tkachik during the years of early Sovietization, and Father Vikentii in the early 21st century against the backdrop of the post-Soviet religious revival. The article is based on fieldwork materials collected in Arka and Okhotsk in the spring of 2023, as well as on archival and literary data. It compares the forms and consequences of these individuals' cultural brokerage activities. It is shown that the effectiveness of their mediation was determined not so much by their formal position or status in society, but rather by their personal qualities and aspirations, particularly their ability to engage in dialogue with local residents, their respect for local specificity, and their involvement in the life of the community.

Keywords: cultural brokerage, periods of transformation, Evens, Indigenous peoples of the Russian Far East, kolkhoz establishment, Orthodox Christianity, education, enlightenment, administrative approach, role of the individual in local history

Author Info: Okulov, Gleb V. — Master of Arts in Anthropology and Ethnology, Analyst, Center for Coordination of Research Projects, Russian State University for the Humanities (Moscow, Russian Federation) E-mail: okulovgleb@mail.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-7987-4779>

For citation: Okulov, G. V. 2026. Cultural Brokerage in Periods of Transformation: Two Cases from the History of the Okhotsk District, Khabarovsk Krai. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 358–368.

Funding: Russian Science Foundation, project no. 25-28-01545 “The Role of the Individual in Ethnomicrohistory (Based on Materials from Eastern Siberia and Australia)”. https://rscf.ru/project/jWacTGymmzYimdMVpHz_zgrrCCVtYOiQK6kedsOpJh5elPTer1xuMbWpMiEmH_WNEsJBkM-To0E~/

Введение

Охотск, основанный в 1647 г., является одним из первых русских населённых пунктов на Дальнем Востоке и первым на территории современного Хабаровского края. Соответственно, история взаимодействия коренных народов региона с российскими государственными и религиозными институтами здесь насчитывает более 375 лет. Однако особенно значимыми в коллективной памяти жителей остаются

два исторических поворота: установление советской власти и последующий распад СССР. Оба эти этапа сопровождались не только политическими и экономическими изменениями, но и резкой сменой идеологических ориентиров. И если перемены в политике и экономике зачастую могут просто «спускаться сверху», то изменения в идеологии неизбежно требуют участия посредников — людей, способных интерпретировать и адаптировать новые культурные коды в локальном контексте на местах.

В настоящей статье рассматриваются два примера культурного посредничества в истории Охотского района Хабаровского края — деятельность школьного учителя Николая Прокопьевича Ткачика, работавшего в селе Арка в 1920–30-е годы и деятельность православного священника отца Викентия (Романюка), окормлявшего паству Охотского района, в том числе и Арки, в начале 2010-х годов. Несмотря на различие во временных и идеологических контекстах, оба примера иллюстрируют явления, сопряженные с интеграцией локальных сообществ (преимущественно эвенских по этническому составу) в более широкий цивилизационный проект — будь то советская модернизация или постсоветское религиозное возрождение. Статья опирается на изучение нарративов исторической памяти, которые были записаны автором и его коллегами (Г. С. Кориными и М. С. Михалевым) во время полевой работы в Охотске и в Арке весной 2023 г. (ПМА 2023).

Учитель и священник, которым посвящена предлагаемая публикация — люди пришлые, но оказавшие большое влияние на жизнь локальных сообществ. Оба действовали в периоды тектонических сдвигов в политике и культуре, и оба по-своему стремились создать новое культурное пространство, способное объединить людей вокруг общих смыслов и целей. Однако формы посредничества, их институциональные основания и результаты принципиально различались, что делает поучительным сравнение использованных стратегий и последствий их применения.

Понятие «культурного посредничества» имеет длительную историю в гуманитарных науках, причём фокус исследований часто менялся, чтобы, во-первых, уследить за изменениями в глобальных процессах, а во-вторых, следуя веяниям академической моды (*Lindquist 2015*). Внимание к культурно-исторической динамике, прослеживаемой в отдельно взятых малочисленных поселениях, отчасти перекликается с подходами исторической школы Франца Боаса и его учеников. Это направление, трансформируясь и получая различные наименования, никогда, даже в эпоху постмодернизма, полностью не теряло своих последователей, а с 1970–1980-х годов интенсифицировалось в лоне исторической антропологии школы анналов М. Блока и в инициированном итальянскими историками направлении — микроистории. Суть последнего в том, как указывал один из основателей, Дж. Леви, чтобы при изменении масштаба в процессе изучения документов, объектов и фактов обнаруживались важные проблемы, прежде ускользавшие от внимания ученых, предпочитавших смотреть на источники «с высоты птичьего полета» (*Леви 2023*). Это был эксперимент, который ставил «общие вопросы», хотя предложенные ответы касались лишь частных узколокальных ситуаций. В современной социокультурной антропологии (этнографии/этнологии) аналогичный исследовательский ракурс существует как бы имплицитно, он применяется — как у нас, так и в зарубежных работах — и дает хорошие плоды без формализованных научных корпораций. Примером могут быть некоторые публикации таких авторов как Н. В. Сайнакова (*Сайнакова 2015* и др.) или М. С. Михалев (*Михалев 2018; Михалев 2023*).

Опираясь на названные методологические подходы, автор предлагаемой статьи стремится сопоставить механизмы и результаты культурного посредничества в одном узколокальном контексте, но в двух совершенно разных социокультурных условиях, разнесённых во времени почти на 100 лет.

**Николай Прокопьевич Ткачик:
посредничество через образование, просвещение и убеждение**

Николай Прокопьевич Ткачик — первый директор школы. Личность можно сказать легендарная для Арки. Местная школа носит его имя. Память о нём, однако, сохраняется в Арке не только и даже не столько благодаря официальному ее закреплению в административном порядке, сколько благодаря глубокому и искреннему почтению, которое он заслужил у местных жителей в годы своей деятельности и которое бережно передается из поколения в поколение.

Н. П. Ткачик приехал в Арку в 1927 г., всего через несколько лет после окончания гражданской войны в регионе. Последние события этой войны происходили там в 1923 г., когда генерал В. А. Ракитин¹ останавливался в Арке и готовил транспорт для похода на Якутск. В соседних районах гражданская война затянулась еще дольше: в 1924 г. вспыхнуло тунгусское восстание в селении Аян (*Ковлеков* 2005), а в поселке Чумикан с войной было покончено только в 1931 г. (*Северянин* рассказал 2018). Таким образом, работа Ткачика разворачивалась в условиях ранней и нестабильной советизации, когда государственная власть ещё не была окончательно утверждена в отдалённых поселениях.

Получив педагогическое образование в Хабаровске, Ткачик приехал в Арку с задачей организации интерната для эвенских детей. Знание эвенского языка, полученное ранее, значительно способствовало успешному запуску учебного процесса (*Перминов* 2002; ОЭП 1998). Помимо педагогической работы, Ткачик занимался сбором фольклора. Его сотрудничество с выдающимся сказителем, нимкаланом², Н. Г. Мокроусовым дало ценные материалы, признанные одними из наиболее значимых в изучении эвенской устной традиции (*Шарина* 2021; *Тураев* 1997: 132).

Одним из ключевых направлений деятельности Ткачика, необходимым для полноценного образования эвенских детей в их собственном контексте, стало создание эвенской письменности. Причём Ткачик создал письменность на основе кириллицы, а не латиницы. Возможно, чтобы эвенским детям не приходилось учить два алфавита для письма на эвенском и русском языках. В русле реализации проекта создания эвенской интеллигенции Ткачик старался всемерно способствовать появлению литературы на эвенском языке, не только собирая фольклор, но поощряя своих учеников к прозам пера и стремясь направить некоторых из них на писательское поприще. Так, он определил приёмного сына нимкалана Мокроусова, П. И. Мокроусова, в Северный институт. Тот учился у Вениамина Левина и по его просьбе составил два рассказа. Они потом попали в учебник «Книга для чтения» (для второго класса эвенских школ). Других учеников — Я. Е. Большакова, Н. А. Осенина и П. Н. Дяг-

¹ Ракитин Василий Александрович (1885–1923) — выдающийся российский военачальник. Участник Первой мировой войны и Гражданской войны на Восточном фронте. Последний белогвардейский генерал, погибший в Гражданской войне 1917–1923 гг.

² От слова «нимкан». Так называются эпические сказания эвенков.

терёва — Ткачик пытался убедить отправиться в Ленинград для получения высшего литературного образования. Однако те отказались, их вполне устраивала роль местных сказителей и помощников ученых-собираателей фольклора. Исключением стал Д. В. Сторожев. Под влиянием сначала Ткачика, а затем выдающегося филолога-тунгусоведа К. В. Новиковой он пробовал писать стихи и рассказы. Но с началом Великой Отечественной Войны ушёл на фронт (ПМА 2023).

Ткачик также активно участвовал в колхозном строительстве (Титорева 2017) и перевёл первую конституцию СССР на эвенский язык.

Особенность его посреднической миссии заключалась в том, что он не столько транслировал эвенам Арки идеологические установки советского государства, сколько открывал перед ними широкие возможности для коллективного и индивидуального культурного роста. Не исключено, что именно поэтому коллективизация прошла в Арке относительно спокойно, только обобществление оленей вызывало сопротивление местных жителей: «Наиболее серьезной проблемой стало обобществление личных оленей. <...> Правда, вскоре положение было исправлено, и часть личных оленей была возвращена владельцам» (Титорева 2017). В других поселениях оленеводов дело обстояло значительно хуже. Например, эвены поселения Рассоха (в нынешней в Магаданской области) с началом коллективизации ушли в тайгу — бежали от советской власти (Сирина 2012: 301), а в относительно недалёком от Охотска Чумикане до начала 1930-х гг. продолжалась организованная борьба с советской властью. «Чумикан возьмем — Москва сама сдастся» — такой лозунг 85 лет назад ходил среди участников антисоветского движения Дальневосточного края Охотского-эвенского национального округа (ОЭНО) с центром в селе Нагаево (нынешний Магадан).

Представляется, что пример Арки явно свидетельствует о том, какую важную роль играет в локальной истории выдающаяся личность, оказавшая в нужное время в нужном месте. Ткачику удалось добиться больших успехов в эпоху советских преобразований и прочно войти в историческую память аркинских эвенов — глубоко признательную, почитающую. Все это удалось ему благодаря огромной преданности своей миссии, самоотверженной включенности в жизнь сообщества, искреннему интересу к эвенской культуре, и не в последнюю очередь — благодаря знанию эвенского языка. Его стратегия была ориентирована не на насильственное внедрение советских идеологических и хозяйственных установок, а на создание коллективного культурного пространства, в котором традиции эвенов уважались, подчёркивалось внимание к ним со стороны центральной власти и в котором создавались условия для роста просвещенности, выходящей за пределы местного кругозора, а также — для реального повышения жизненных стандартов социально-экономического свойства.

Отец Викентий: посредническая миссия как административный проект

Следующим радикальным поворотным этапом в истории села Арка, как и всей страны, стал распад Советского Союза. В отличие от периода советизации, новая эпоха не предполагала внедрения единой государственной идеологии. Однако процессы идеологического переосмысления жизненных стратегий всё же происходили, зачастую иницилируемые религиозными институтами. В Охотский район, по просьбе местной общины верующих — которая, что примечательно, никогда полностью не распадалась — был

направлен представитель Русской православной церкви. Одновременно в регион стали активно проникать и миссионеры различных протестантских конфессий.

Прибывший в район православный священник, отец Викентий (Романюк), приобрел особую известность. Его деятельность, несмотря на ее относительную кратковременность, оставила яркий след в памяти местных жителей. Он не был ни первым, ни последним священником в районе и не служил дольше остальных, однако его личность и стиль работы запомнились многим — в том числе тем, кто не был связан с церковной жизнью.

Отец Викентий приехал в Охотск в 2011 г. Почти сразу же он развернул активную миссионерскую и общественную деятельность. Многие местные жители описывали свой путь воцерковления именно с момента знакомства с ним: «зашёл в старую церковь, которая оказалась открытой, поговорил с отцом Викентием, заинтересовался». Его миссионерская стратегия включала установление тесных контактов с представителями власти, бизнеса и администрации. Он наладил взаимодействие с мэрией, с локальным отделением коммерческой компании «Полиметалл» — одного из ведущих производителей золота и серебра в России, — а также с местными предпринимателями. Один из респондентов даже отметил, что «все коммерсы от него бегали». Несмотря на ироничный тон, это высказывание подчёркивает энергию и авторитет.

Эти связи позволяли отцу Викентию оказывать поддержку не только церковной пастве. Например, один из жителей с. Арка, Степан Алексеевич Алексеев, нашёл работу при содействии отца Викентия несмотря на то, что сам не являлся верующим (ПМА 2023).

К числу наиболее заметных достижений отца Викентия относится завершение строительства новой отапливаемой церкви в Охотске. При ней позднее также была открыта воскресная школа.

Прежде всего, за деловую хватку отца Викентия иногда в народе характеризуют как «духовного завхоза» — в противоположность другим священникам, ориентированным преимущественно на литургическую сторону служения. Так, в воспоминаниях о его преемнике о. Иннокентии отмечается, что тот был рассудительным, спокойным, обладал обширными знаниями об иконах, которыми с готовностью делился с прихожанами, но отказывался принимать угощения, заявляя: «сами угощайтесь», чем, как отмечали респондентки, «расстраивал бабушек» (ПМА 2023).

Деятельность отца Викентия носила преимущественно административный характер. Он активно сотрудничал с Центром этнических культур: проводил службы в часовне на его территории, а центр в свою очередь участвовал в установке памятного креста на одной из сопок. Он выступал судьёй на этнических соревнованиях. Также он пытался заниматься инкультурацией христианства в эвенскую культуру: издал «Молитвослов эвена». Примечательно, что в этот сборник вошли специфические тексты: «Молитвословие на благословение стада» и «Молитвословие на случай болезни стада» (Молитвослов эвена 2012). Однако подобный подход выглядит несколько анахроничным, ведь оленеводов в районе к тому времени почти не осталось, и это были последние люди, до которых книга могла бы дойти. Представляется, что «этнический компонент» использовался здесь в надежде сделать молитвослов привлекательным для эвенов, а не с целью отразить их актуальные духовные потребности.

Попытки адаптировать православную веру под «эвенскую специфику» в целом не увенчались успехом. Вероятно, это связано с тем, что сами эвены давно воспринима-

ют православие как часть своей семейной традиции и не нуждаются в его адаптации. Воцерковление неофитов происходило не столько благодаря прозелитическим усилиям миссионеров, сколько благодаря почвенническим устремлениям самих людей: оно мыслилось как возвращение к вере предков — большинство эвенов, пришедших в церковь в первые десятилетия XXI в. стремились «возродить веру отцов и дедов» (ПМА 2023), что, кстати, убедительно свидетельствует об эффективности миссионерской деятельности в XVIII и XIX вв. В подтверждение можно привести и тот факт, что до самого недавнего времени эвены несли в местные музеи, а теперь приносят в Охотскую церковь, православные кресты, бережно передававшиеся из поколения в поколение, в том числе во времена советской власти и атеистической пропаганды.

Интересно, что представление о «язычестве» эвенов чаще встречается среди сотрудников Центра этнических культур, для которых акцент на этнической специфике является частью профессиональной деятельности, и распространяется именно на музейный контекст, а не на повседневную жизнь. Возможно, о. Викентий в какой-то мере подпал под влияние тех представителей местной интеллигенции, которые специализируются «на сохранении и возрождении» старинных традиций эвенов, но не слишком хорошо вник в их реальное содержание. Например, полагая, что кормление огня — есть «поклонение языческим божествам», он стремился искоренить этот ритуал. Между тем, его значение в местной культуре не имеет религиозных коннотаций. Некоторые эвены говорили автору с обидой в голосе: «Русские на масленицу вообще человекоподобные чучела жгут, эвены ничего подобного и помыслить не могли» (ПМА 2023).

Отец Викентий запомнился местным жителем не только как православный религиозный деятель, радатель веры и церкви, а также просветитель и успешный медиатор между местными жителями, административными структурами и бизнесом, но и как человек неоднозначных взглядов и поведенческих стереотипов. Так, он ездил на дорогом внедорожнике, абсолютно чуждом Охотским дорожным пейзажам, что тоже иногда вызывало подозрительные настроения в среде паствы. После завершения своей службы в Охотске он уехал на Украину, откуда начал выпускать антироссийские видео. Этот шаг воспринимается в районе двояко: одни говорят, что ему «промыли мозги, кто угодно мог поддаться этому давлению», другие — что «значит, что-то такое в нём всегда было» (ПМА 2023).

Парадоксально, но после его отъезда церковная жизнь в Арке и Охотске не затихла, а обрела новую форму и даже стала более интенсивной. Место централизованной миссии заняли инициативы снизу: в церкви появились «дежурные консультанты», и воскресная школа заметно активизировалась. Эти инициативы часто реализуются людьми, которые и в светской жизни выполняют посреднические функции — например, учителями и социальными работниками. Их деятельность отличается гибкостью, автономностью и персонализированным подходом к духовному воспитанию детей и молодежи. Так, воскресная школа координируется по интернету священником из подмосковных Мытищ, однако обладает значительной самостоятельностью, транслируя религиозное содержание через такие форматы, как кулинарные курсы или театральные постановки. Консультанты, сталкиваясь вопросами, на которые сразу не могут дать ответа, зачастую советуются с интернет-источниками, адаптируя информацию так, чтобы она была наиболее полезной для каждого конкретного человека в его жизненной ситуации. При этом они отлично понимают реалии на местах и не придают этнической специфике большого значения. Для них существующие по сей день обряды,

например, кормление огня или подвязывание ленточек на деревьях и в других местах, не имеют антицерковных, антиправославных, коннотаций. Эти обряды рассматриваются просто как дань уважения традиции, символические действия «на удачу», или вообще подобия молитв, в которых нет противоречия православному мировоззрению. Разумеется, такой подход находит отклик в сердцах местных жителей и в большей мере соответствует реальным умонастроениям людей, нежели канонический церковный ригоризм или же советский чиновничий атеизм.

Однако все сказанное, ни в коей мере не должно приуменьшать значение организационной и посреднической деятельности о. Викентия: новые формы миссионерства стали возможными благодаря созданной им инфраструктуре (в первую очередь строительство отапливаемой церкви в Охотске и воскресной школы при ней), а также налаженным им же связям между местными активистами и церковными учреждениями Дальневосточной Епархии и даже Центральной России, а также — локальными администрациями и бизнесом.

О. Викентий инициировал и строительство часовни в Арке. Правда, она до сих пор стоит там недостроенной, а верующие молятся, как и раньше, в клубе. Интересно, что похожий случай в истории Арки уже имел место. В конце 1870-х староста 2-го Горбиканского рода эвенов Данила Погодаев, получив благословение Епархии, за свой счёт заключил контракт с подрядчиками на строительство церкви в этом поселении. Подрядчики своих обязательств не выполнили. Нет достоверных сведений, была ли она в конце концов достроена или нет, но есть глухое упоминание о том, что в конце 1920-х годов «в здании церкви, как одного из немногих капитальных строений в Арке», размещалась сначала школа (Перминов 2002), а потом она служила домом для учителей (Титорева 2014). Известно также, что в 1901 г. в Арке была возведена часовня. Однако и она функционировала недолго.

Таким образом, эффективность посреднической деятельности отца Викентия была наиболее заметна в Охотске, где востребован был именно его административный потенциал как медиатора между церковью, местной властью и бизнесом. В Арке, где подобного запроса не существовало, его миссия не принесла значительных результатов. Сейчас православная духовная жизнь в Арке вдохновляется и координируется Миррой Фёдоровной, которая после многолетней жизни в Магадане, вернулась в родное село, чтобы ухаживать за больной матерью. В клуб на совместные молитвы ходит 2–3 человека, что может косвенно объяснять, почему работы по строительству часовни так и не были завершены.

Заключение

Советский проект модернизации, в рамках которого работал Николай Прокопьевич Ткачик, был идеологически жёстким, направленным на построение нового общества и требовал глубокой трансформации повседневности. Однако в условиях Арки этот проект воплотился в сравнительно мягкой форме. Несмотря на жёсткость официальной политики и амбициозность задач по глобальному преобразованию общества, Ткачик действовал не как представитель власти, а как участник жизни общины. Он владел эвенским языком, знал местную культуру, занимался сбором фольклора, развивал просвещение, создавал письменность и переводил ключевые документы на эвенский язык. И что важно, он не только транслировал идеалы вла-

сти, но демонстрировал открывающиеся возможности для каждого члена общины, причём на основе местной эвенской культуры. Его стратегия посредничества зиждилась на уважении, диалоге с местными жителями и вовлечении их в процессы модернизации. Именно это позволило ему не только чрезвычайно эффективно способствовать интеграции сообщества Арки в новый культурный порядок, но и заложить основу устойчивой памяти о себе как о «своём» человеке.

Казалось бы, либерализация политической жизни и ликвидация идеологического прессинга в постсоветское время должны были бы открыть гораздо более широкое поле деятельности пред тем, кто взял на себя миссию культурного посредничества, чем это было в советскую эпоху. Более того, если советский проект предполагал обязательную, строго запрограммированную, трансформацию культуры и образа жизни малочисленных коренных народов, то после падения советской идеологии можно было использовать идею «возвращения к корням», обладающую обнадеживающей эмоциональной силой, не сопряжённую с политическим давлением и вызывающую искренний отклик в сердцах людей. Однако деятельность о. Викентия принимала существенно более выраженный административный характер, чем носила деятельность Ткачика. О. Викентий активно взаимодействовал с властью и бизнесом, добился строительства церкви в Охотске, издал молитвослов на эвенском языке, участвовал в этнокультурных мероприятиях. Однако он не вовлекал в орбиту своей деятельности основную массу местных эвенов и сам не вовлекался в их социальную жизнь, его культурное посредничество охватывало лишь «верхнюю» прослойку местных активистов и оставалось как бы внешним по отношению к охотскому и аркинскому сообществам в целом. Попытки адаптации христианства под «эвенскую специфику» выглядели искусственными и не находили поддержки у самих эвенов, для которых православие давно уже стало частью семейной традиции.

Таким образом, между двумя формами посредничества пролегает чёткая граница. Посредничество Ткачика — это стремление к органичной интеграции всего сообщества Арки в «новую жизнь», где новый культурный код внедрялся через образование, личные отношения и уважение к локальному контексту. Посредничество о. Викентия — это институциональное вмешательство, в значительной степени зависевшее от административного ресурса и связей с теми, кому принадлежат власть и материальные средства, но не от понимания местной культуры и приобщения к ней. И это при том, что у Ткачика было гораздо больше реальных возможностей использовать «административный ресурс», чем у о. Викентия. Да и миссия священнослужителя, казалось бы, предполагает тесное взаимодействие со всей паствой, а не только с сильными мира сего и интеллигенцией (в лице сотрудников Центра этнических культур).

Особо значимо, что после отъезда о. Викентия начали развиваться «инициативы снизу», которые опираются на гибкие формы межличностного взаимодействия, уважение к реальным нуждам людей, внимание к индивидуальным качествам и возможностям. Посредничество приобрело неформальный характер и стало как бы децентрализованным, дисперсным, оно использует то, что можно назвать горизонтальными связями и рассчитано на взаимное доверие вылеченных в общественную жизнь людей. Это пример локальной самоорганизации. Примечательно, что в ней весьма существенное место занимают коммуникации с использованием цифровых технологий и распространение информации, почерпнутой из интернет-ресурсов. Складывается впечатление, что «новые» медиаторы, такие как учительница воскрес-

ной школы или социальный работник-консультант, как бы воспроизводят сохранившуюся в локальной исторической памяти стратегию Ткачика. Иными словами, его личное влияние все еще сказывается, хотя «прошли другие времена» и «пришли другие времена». Однако теперь эта стратегия применяется не пришлым человеком, а местными активистами, как бы идет изнутри самого сообщества.

Случай Арки показывает, что личность, обладающая эмпатией, знанием социального и культурного контекста, доброй волей (в прямом смысле этого словосочетания), искренним альтруизмом и способностью обретать доверие окружающих, может сыграть решающую и сугубо положительную роль в локальной истории — независимо от эпохи и внешних социально-политических обстоятельств.

Источники и материалы

- Молитвослов эвена 2012 — Молитвослов эвена // Хабаровская епархия Спасо-Преображенский храм п. Охотск, 2012.
- ОЭП 1998 — *Гурьянов В.* О Николае Прокопьевиче Ткачике (1905–1944) // Охотско-эвенская правда, 16 июля 1998 г.
- ПМА 2023 — Полевые материалы. Собраны М. С. Михалёвым, Г. В. Окуловым и Г. С. Коротыным в 2023 г. в ходе экспедиции в Охотский р-н Хабаровского края (п. Охотск, с. Арка)
- Перминов 2002 — *Перминов Г. Ф.* с. Арка. Краткий исторический очерк XVIII в. — 1956 годы // с. Востречово, 2002.
- Северянин рассказал 2018 — Северянин рассказал о белых пятнах в истории Чумикана // ХКС. 28 марта 2018: [электронный ресурс]. <https://todaykhv.ru/news/society/11972> (дата обращения: 21.08.2025).

Научная литература

- Ковлеков С. И.* Тунгусское восстание. 1924–1925 гг. Якутск: Изд-во ЯГУ, 2005. 134 с.
- Леви Д.* Нематериальное наследие. Карьера одного пьемонтского экзорциста XVII века. Перевод с итальянского Юсим Марк. М.: НЛЮ, 2023. 292 с.
- Михалев М. С.* Сопротивление в Ивановском (Амурская область). Некоторые уроки борьбы эвенков за свои права // Известия Иркутского государственного университета. Серия «Геоархеология. Этнология. Антропология» 2018. Т. 24. С. 118–132. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.24.118>
- Михалев М. С.* «Каюры XXI века» и индигенные стратегии деколонизации пространства // Этнографическое обозрение. 2023. № 5. С. 125–142. <https://doi.org/10.31857/S0869541523050093>
- Сайнакова Н. В.* Новые материалы по этнографии и микроистории территории юрт Иванкиных на Оби // Вестник ТГПУ (TSPU Bulletin). 2015. № 2. С. 107–115.
- Сирина А. А.* Эвенки и эвены в современном мире: самосознание, природопользование, мировоззрение. М.: Восточная литература, 2012. 604 с.
- Титорева Г. Т.* Из истории Приохотских церквей: часовни Приохотья // Религиоведение: Научно-теоретический журнал. 2014. № 4. С. 22–31.
- Титорева Г. Т.* Из истории колхозного строительства в Приохотье (с. Арка Охотского района Хабаровского края) // Социальные и гуманитарные науки на Дальнем Востоке. 2017. Т. XIV. Вып. 2. С. 66–71.
- Тураев В. А.* (отв. ред.). История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. СПб: Наука, 1997. 179 с.
- Шарина С. И.* Эпическая традиция эвенов: сбор, локальная специфика, характерные черты // Сибирский филологический журнал. 2021. № 4. С. 9–23. <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>

Lindquist J. Brokers and Brokerage, Anthropology of // International Encyclopedia of Social and Behavioral Science / ed. by J. Wright. Amsterdam: Elsevier, 2015. P. 870–874. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12178-6>

References

- Kovlekov, S. I. 2005. *Tungusskoe vosstanie. 1924–1925 gg.* [Tungus Rebellion. 1924–1925]. Yakutsk: Izdatel'stvo Yakutskogo gosudarstvennogo universiteta. 134 p.
- Levi, G. 2023. *Nematerial'noe nasledie. Kar'era odnogo p'emontskogo ekzortsista XVII veka* [Intangible Heritage. The Career of a Seventeenth-Century Piedmontese Exorcist]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 292 p.
- Lindquist, J. 2015. Brokers and Brokerage, Anthropology of. *International Encyclopedia of Social and Behavioral Science*, ed. by J. D. Wright. Amsterdam: Elsevier. 870–874. <https://doi.org/10.1016/B978-0-08-097086-8.12178-6>
- Mikhalev, M. S. 2018. Soprotivlenie v Ivanovskom (Amurskaia oblast'). Nekotorye uroki bor'by evenkov za svoi prava [Resistance in Ivanovskoe (Amur Region). Some Lessons from the Evenk Struggle for Their Rights]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriiia "Geoarkheologiya. Etnologiya. Antropologiya"* 24: 118–132. <https://doi.org/10.26516/2227-2380.2018.24.118>
- Mikhalev, M. S. 2023. "Kaiury XXI veka" i indigennye strategii dekolonizatsii prostranstva ["Drivers of the 21st Century" and Indigenous Strategies for the Decolonization of Space]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 125–142. <https://doi.org/10.31857/S0869541523050093>
- Sainakova, N. V. 2015. Novye materialy po etnografii i mikroistorii territorii yurt Ivanokinykh na Obi [New Materials on the Ethnography and Microhistory of the Iankiny Yurts Territory on the Ob River]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta* 2: 107–115.
- Sirina, A. A. 2012. *Evenki i eveny v sovremennom mire: samosoznanie, prirodoopol'zovanie, mirovozzrenie* [Evenks and Evens in the Modern World: Identity, Land Use, Worldview]. Moscow: Vostochnaia literatura. 604 p.
- Titoreva, G. T. 2014. Iz istorii Prikhotskikh tserkvei: chasovni Priokhot'ia [From the History of the Okhotsk Coast Churches: Chapels of the Okhotsk Coast]. *Religiovedenie: Nauchno-teoreticheskii zhurnal* 4: 22–31.
- Titoreva, G. T. 2017. Iz istorii kolkhoznoho stroitel'stva v Priokhot'e (s. Arka Okhotskogo raiona Khabarovskogo kraia) [From the History of Collective Farm Development in the Okhotsk Coast (the Village of Arka, Okhotsk District, Khabarovsk Krai)]. *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki na Dal'nem Vostoke* 14 (2): 66–71.
- Turaev, V. A. (ed.). 1997. *Istoriia i kul'tura evenov. Istoriko-etnograficheskie ocherki* [History and Culture of the Evens. Historical-Ethnographic Essays]. Saint Petersburg: Nauka. 179 p.
- Sharina, S. I. 2021. Epicheskaia traditsiia evenov: sbor, lokal'naia spetsifika, kharakternye cherty [The Epic Tradition of the Evens: Collection, Local Specificity, and Characteristic Features]. *Sibirskii filologicheskii zhurnal* 4: 9–23. <https://doi.org/10.17223/18137083/77/1>

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/369-385

Научная статья

© Э. А. Онуфриенко

ГРАЖДАНСКАЯ И РЕГИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТИ ЖИТЕЛЕЙ КРАСНОДАРА (ПО МАТЕРИАЛАМ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ)

Статья посвящена анализу гражданской и региональной идентичностей населения города Краснодара. Методами исследования послужили массовый опрос населения краевой столицы (опрошено более 400 респондентов) и глубинные интервью с жителями города и работниками образовательных и культурных, в том числе казачьих, организаций. Анализ полученных данных выявил устойчивое доминирование гражданской общероссийской идентичности, при этом региональная и локальная идентичности сохраняются как её дополнение, а не альтернатива. Понятие Родины рассматривается как многоуровневое: «большая» Родина — Россия — сосуществует с малой родиной, которую разные группы наполняют различным содержанием: в связи с тем, что Краснодарский край является одним из центров внутрироссийской миграции, информанты, приехавшие из другого региона страны или же из иного района Кубани в краевую столицу, сохраняют связи со своей малой родиной — местом рождения, местом проживания до переезда в Краснодар. С другой стороны, желание закрепиться на новом месте приводит к восприятию нынешнего места жительства как новой родины. Разница понятия «Родина» заметна и среди разных поколений краснодарцев: часть краснодарской молодежи, которая является краснодарцами в первом или втором поколениях, то есть детьми или внуками переехавших на Кубань жителей иных регионов страны, воспринимает Кубань и краевую столицу своей родиной, но для их родителей и старших родственников все еще будет важно ощущение принадлежности к региону своего рождения. Рассмотрение отношений краснодарцев к современному кубанскому казачеству и его роли в жизни региона также позволяет судить о роли войскового сообщества в формировании особой культурно окрашенной региональной кубанской идентичности, которая проявляется в осознании места современной казачьей культуры в местной общественной среде, в поддержании и воспитании казачьих традиций у подрастающего поколения кубанцев.

Ключевые слова: идентичность, региональная идентичность, Краснодарский край, Кубань, казачество, кубанское казачество, Россия

Ссылка при цитировании: Онуфриенко Э. А. Гражданская и региональная идентичности жителей Краснодара (по материалам этносоциологического исследования) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 369–385.

Онуфриенко Эдуард Асланович — младший научный сотрудник Центра по изучению межнациональных отношений, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32-А). Эл. почта: audawardiusanafar@gmail.com

*Публикация выполнена по плану научно-исследовательской работ Института этнологии и антропологии РАН.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/369-385

Original article

© *Eduard Onufrienko*

NATIONAL AND REGIONAL IDENTITY OF THE KRASNODAR RESIDENTS: ETHNOSOCIOLOGICAL STUDY

This article examines the national and regional identities of the population of the Krasnodar city. Research methods included a mass survey of the city population (over 400 respondents) and in-depth interviews with city residents and employees of educational and cultural organizations, including Cossack ones. The analysis revealed the persistent dominance of a pan-Russian national identity, with regional and local identities existing alongside it rather than as alternatives. The concept of homeland is multilayered: the “greater” homeland — Russia — coexists with the smaller homelands, which are understood in a variety of ways by members of different groups. Because Krasnodar Krai is a hub of intra-Russian migration, informants who arrived in the regional capital from another region of the country or from another district of Kuban maintain ties to their place of birth or previous place of residence. The desire to establish themselves in a new place leads them to perceive it as a new homeland. The concept of “homeland” also varies among the different generations of Krasnodar residents. Some young people in Krasnodar are first- or second-generation residents, meaning they are the children or grandchildren of people who moved to Kuban from other regions of the country. This leads these young people to perceive Kuban and the regional capital as their homeland. However, for their parents and older relatives, a sense of belonging to the region of their birth remains important. An examination of Krasnodar residents’ attitudes towards modern Kuban Cossacks and their role in the region’s life also allows us to assess the role of the military community in forming a distinctive, culturally charged regional Kuban identity, which manifests itself in an awareness of the place of modern Cossack culture in regional society and the maintenance of Cossack traditions among the younger generation of Kuban residents.

Keywords: *identity, regional identity, Krasnodar Krai, Kuban region, Cossacks, Kuban Cossacks, Russia*

Author Info: **Onufrienko, Eduard A.** — Junior Researcher at the Center for the Study of Interethnic Relations, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia Federation). E-mail: audawardiusanafar@gmail.com

For citation: Onufrienko, E. A. 2026. National and Regional Identity of the Krasnodar Residents: Ethnosociological Study. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 369–385.

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.

Краснодарский край является одним из центров внутрироссийской миграции наряду с Москвой и Московской областью в Центральном федеральном округе и Санкт-Петербургом и Ленинградской областью в Северо-Западном федеральном округе (Витрина статистических данных 2024). Вызвано это рядом причин как объективного, так и субъективного характеров. К первым относятся географические и климатические условия, которые мягче, чем на большей части страны, ко вторым — целенаправленная политика привлечения людей в данный регион на постоянное место жительства, представление его «раем на Земле», причём как в Краснодарском крае, принимающем внутренних мигрантов, так и в регионах происхождения данных лиц. Наблюдается рост благосостояния региона на протяжении последней декады нынешнего века (Краснодарский край в цифрах. 2021. 2022: 290), что создаёт дополнительную привлекательность региона для его возможных новоприбывших жителей; кроме того, местные власти проводят брендинг региона, причём не только экономическое, но и, например, культурное (Горлова и др. 2020: 39). В связи с большим количеством переехавших на постоянное место жительства в краевую столицу общество негласно начинает делиться на старожилов и прибывших новых жителей, что можно заметить по взаимодействию данных групп между собой — немецкий социолог Аладин Эль-Мафаалани приводит в пример конкуренцию интегрированных людей или тех, кто хочет интегрироваться и членов местного сообщества за, так называемые, топ-позиции в обществе (Эль-Мафаалани 2020: 41). Случай, описанный Эль-Мафаалани, касается интеграции в Германии мигрантов из стран Ближнего Востока и возможностей занятия ими определенных позиций в новом обществе; риторика жителей Краснодара об острой конкуренции с приезжими за рабочие места имеет место быть. У местных жителей, в таком случае, возникает консолидация на основании региона происхождения, усиливается ощущение ими своей принадлежности к региону, что в меньшей мере прослеживается у новоприбывшей части населения, которая не имеет или пока не имеет крепкой связи с Краснодарским краем. В связи с подобным разделением речь идет также об автохтонизме и миграционности как об антропогеографических механизмах миграции; также и о понятии социальной мобильности вдобавок к мобильности физической и пространственной — согласимся с мнением, что миграция может поспособствовать перемещению индивида по вертикали или горизонтали общественной структуры (Головнёв 2009: 13).

Обращаясь к анализу гражданской и региональной идентичностей, необходимо рассмотреть само понятие идентичности. П. Бергер и Т. Лукман рассматривали идентичность как ключевой элемент субъективной реальности (Бергер, Лукман 1995: 279). Современное общество, по словам Л. М. Дробижевой, представляет собой пространство постоянно меняющихся идентичностей, и человек, как обладатель данной социальной конструкции, свободен в выборе группы, к которой может себя причислить (Дробижева 2008). В. А. Тишков в работе «Реквием по этносу» отмечал, что сообщества или общности основываются на индивидуальном выборе и групповой идентичности. По его мнению, данные случаи объединения индивидов — идентичности — существуют на основе историко-культурных различий, представляют собой социальные конструкции и возникают со стороны людей и создаваемых ими институтов, например, государства. Согласимся, что границы общностей и содержание идентичностей являются подвижными не только в историко-временном, но и в ситуативном плане, природа социально-культурных коалиций определяется их целями и стратегиями. Если приводить в пример суть этнической идентичности, которую мы можем экстраполировать

на понятие идентичности вообще, то она представляет собой борьбу данной группы за определение главных черт и ценностей этой самой группы (*Тишков* 2003).

Актуальность изучения региональной идентичности связана с усилением процесса регионализации, который наряду с глобализацией является одной из тенденций развития современного мира. Наблюдается, однако, двойственность этих двух процессов — невозможность унификации в рамках глобализации и невозможность становления самодостаточности региональной общности (*Исмагилов* 2009: 133). Также, по мнению Н. Н. Исмагилова, в основе идентификации индивидов с регионом лежит естественная потребность индивидов иметь своё пространство, которое представляет собой часть общественного сознания данной группы и, следовательно, вызывает единую реакцию при воздействии на указанное пространство. А. В. Баранов также утверждает, что волна регионализма есть ответная реакция на глобализацию. Региональная идентичность может формироваться под воздействием разного рода факторов, в число которых входят, например, интересы региональных элит или текущие политические процессы (*Баранов* 2004). Касательно региональной идентичности Л. В. Смирнягин отмечал её тесно взаимодействие с идентичностью этнической — при ослаблении одной усиливается другая (*Смирнягин* 2007). Региональная идентичность, по мнению вышеуказанного Л. В. Смирнягина, имеет ряд особенностей — изменчивость, иерархичность, функцию объединения для представителей разных рас, конфессий, профессий и прочего при отсутствии, однако, солидарности у обладателей региональной идентичности.

Актуализация региональной идентичности в Краснодарском крае связана с постперестроечным кризисом национальной идентичности, приведшим к подъёму регионального самосознания — рождалось локальное мифотворчество, целью которого было добиться утверждения значимости региона в культурном пространстве России, повысить собственное влияние как среди других регионов, так и во взаимоотношениях со столицей (*Мурзин* 2015).

Так, одним из историко-культурных маркеров региона является кубанское казачество: казаки не только осваивали территорию будущего края во время вхождения её в состав России — последующее развитие региона тесно связано с казачьим фактором. Найти пример проявления региональной идентичности и социальных взаимодействий внутри кубанского общества можно уже в XIX в., особенно во второй его половине, во времена переселения на данную территорию малоземельных крестьян из Центральной России; происходило противостояние местных кубанских казаков и новоприбывших поселенцев или иногородних, как называли тех, кто не был приписан к казачьему сословию (*Ратушняк, Ратушняк* 2015: 47), например, в вопросах владения землёй. Также в годы Гражданской войны, когда на Дону и Кубани возникали казачьи государственные образования, не все жители становились полноправными гражданами — даже иногороднее население делилось на «старожильческое», то есть то, которое проживает на казачьих землях хотя бы два поколения, и «новопришлом» (*Ауский* 2002: 87). Земля для казаков — а в случае с Краснодарским краем будущие кубанские, в конце XVIII в. ещё черноморские, казаки получили землю в обмен на её охрану и обработку — была, своего рода, индикатором «свой/ чужой», то есть проживающий на данной земле «издавна» (казак) имел на неё больше прав, чем приехавший, то есть иногородний. Вообще, наличие собственной войсковой земли поспособствовало сохранению ощущения самобытности кубанского казачества, возникновения этнокультурной общности кубанских казаков и нерасторжению их в массе также занимающегося земледельческим трудом пришлого населения (*Матвеев* 2019: 119).

Для формирования региональной идентичности Краснодарского края важнейшее значение имело возрождение Кубанского казачьего войска, начатое во второй половине 1980-х годов силами энтузиастов и поддержанное краевыми властями уже в 1990-е годы. Символы края, утверждённые в середине 1990-х годов и изменённые в середине 2000-х годов, также несли в себе признаки казачьего прошлого и возрождающегося казачьего настоящего — герб города был составлен на основе исторического герба города Екатеринодара 1849 г., флаг города, отражающий его исторические особенности, был создан также на основе герба. Гимн края, принятый в 1995 г., представляет собой песню, написанную полковым священником 1-го Кавказского полка Кубанского казачьего войска К. Образцовым в 1914 г. (*Бардадым* 1999: 160). Важно отметить, что вышеуказанное музыкально-поэтическое произведение было признано общевоинским гимном Кубанского казачьего войска в 1921 г. последним войсковым атаманом (до восстановления должности в 1990 г.) В. Г. Науменко (*Науменко* 1959: 22).

С начала постсоветского периода наблюдается тенденция обращения к историческим корням края как со стороны энтузиастов, так и со стороны краевых властей. Краснодарский край провозглашается казачьим краем — во второй статье Устава Краснодарского края регион обозначается как историческая территория формирования кубанского казачества и исконное место проживания русского народа, культура казаков вошла в образование и политические структуры края, что определяет особенность развития многонационального, но в то же время, региона Российской Федерации, где преобладающую долю населения составляют русские.

* * *

Исследование проводилось в г. Краснодаре — административном центре Краснодарского края. Согласно Всероссийской переписи населения 2020 г. население городского округа города Краснодара насчитывает 1 204 878 человек. Город относится к категории поселений с положительной демографической динамикой, вызванной значительным миграционным влиянием: пик миграционного прироста пришёлся на 2010-е годы, и положительное миграционное сальдо сохраняется до настоящего времени.

В исследовании приняли участие более 400 человек в возрасте от 18 лет. Выборка построена по половозрастному принципу, исследовалось население трёх возрастных групп краснодарцев — от 18 до 29 лет, от 30 до 59 лет и от 60 лет и старше; соотношение мужчин и женщин соответствует действительным пропорциям населения — опрошено 185 мужчин и 218 женщин. Ареал исследования методами анкетирования и интервьюирования включал в себя 15 маршрутов, охватывающих все внутригородские округа и различные районы города — районы советской застройки середины — второй половины XX в., частный сектор, часть которого расположена в районах города, входивших еще в границы дореволюционного Екатеринодара, а также районы, построенные в начале — второй декаде XXI в., в которых проживают преимущественно новоселы из других районов Краснодарского края или из иных регионов России.

Один из методов описываемого исследования — анкетирование. Для оценки гражданской и региональной идентичностей информантам было предложено ответить на вопросы: «Родина для Вас — это: Россия, Краснодарский край, место Вашего проживания (село, город)?» с возможностью выбора нескольких вариантов ответа, «Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни?» также с возможностью выбора нескольких ответов и «Что для Вас важнее — чувствовать

себя?...», воспроизводящий предыдущий вопрос, но с выбором только одного варианта ответа для определения самой главной для информанта идентичности. Помимо анкетирования с краснодарцами проводились экспертные и глубинные интервью. Интервью с информантами позволили показать разнообразие нарративов жителей краевой столицы об иерархии идентичностей, понятия родины — большой и малой, а также интерпретацию местными жителями особой кубанской идентичности.

Данные результатов исследования представлены в *Табл. 1*:

Таблица 1

Ответы респондентов на вопрос о Родине

Родина для Вас — это... (в %)	
Россия	73,5
Краснодарский край	32,8
Место проживания	11,3
Другой ответ	16,0
Затрудняюсь ответить	1,3

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Как видно из *Табл. 1*, доля всех информантов, независимо от их территориального происхождения (краснодарцы, жители Краснодарского края, бывшие жители других регионов России), считающих своей родиной Краснодарский край — треть. Под вариантом «Другой ответ» респонденты указывали «место рождения» как форму ответа либо напрямую называли его — Амурская область, Владимирская область, Якутия и подобные ответы. Однако здесь необходимо делать поправку всё же на различное происхождение опрашиваемых — часть относится к старожилам, другая часть — мигранты, которые, так или иначе, продолжают считать своим домом регион происхождения/рождения.

Распределение ответов респондентов согласно их территориальному происхождению дает следующие данные (*Табл. 2*):

Таблица 2

Ответы респонденты на вопрос о Родине согласно их территориальному происхождению

Родина для Вас — это... (в %)			
	ответивших проживающих с рождения в Краснодаре	ответивших переехавших из других районов Краснодарского края	ответивших переехавших из других регионов России
Россия	75,1	64,3	79,1
Краснодарский край	39,1	48,2	21,6
Место проживания	16,0	12,5	4,5
Другой ответ	5,9	14,3	23,9
Затрудняюсь ответить	1,8	0	1,5

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Доли ответов краснодарцев и жителей Краснодарского края схожи — от двух третей до трех четвертых назвали родиной Россию, менее половины бывших жителей Краснодарского края назвали его своей родиной, также и около 40% «коренных» краснодарцев. Здесь заметна большая разница между понятием родины у местных кубанцев и переехавших в край жителей других регионов России — среди них Краснодарский край назвала родиной только пятая часть опрошенных — разница с кубанцами некоренными жителями краевой столицы более чем в два раза. Также мала доля ответов среди переехавших в край из других регионов об отношении к городу Краснодару как родине, в том числе малой родине: менее пяти процентов — значительно меньше, чем отвечали краснодарцы и жители Краснодарского края. Большая доля ответов категории «Другой ответ» особенно ярко прослеживается у бывших жителей Краснодарского края, ныне краснодарцев, и переехавших на Кубань жителей других регионов России, также ныне краснодарцев. Эти две категории опрошенных точно определяют помимо своей «главной» родины — России — или новой родины — Краснодарского края — также имеют малую родину; например, кубанцы, переехавшие в краевую столицу, указывают место рождения, родной населенный пункт, а бывшие жители других регионов страны — соответственно, свой родной регион. Причиной этого является не только сохранение памяти о своей малой родине, но и сохранение реальных связей — семейных, с родственниками, которые остались на старом месте, и, возможно, в будущем также воссоединятся на новом месте жизни — в Краснодаре (Онуфриенко 2025: 142; Пуликовский и др. 2020).

Таблица 3

Ответы респондентов о Родине согласно их разделению на возрастные группы

Родина для Вас — это... (в %)			
	ответивших от 18 до 29 лет	ответивших от 30 до 59 лет	ответивших от 60 лет и выше
Россия	52,5	79,5	73,0
Краснодарский край	27,9	33,2	35,0
Место проживания	21,3	8,2	12,0
Другой ответ	14,8	12,3	25,0
Затрудняюсь ответить	4,9	0,9	0

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Доли ответов респондентов в зависимости от их возраста (Табл. 3) показывают сильные межпоколенческие различия: доля пожилых краснодарцев, назвавших Россию Родиной, в 1,5 раза выше, чем доля молодых людей, ответивших также. Объяснить это можно тем, что среди опрошенных пожилых респондентов более половины составляют уроженцы других регионов страны и шестая часть — кубанцев из иных регионов края, которые становились жителями города (и Краснодарского края) в советское время, поэтому неудивительно, что большая доля назвала Родиной Россию, а также СССР (в графе другой ответ). Среди пожилых краснодарцев доля считающих своей родиной Кубань является самой высокой из всех возрастных групп опрошенных. Это может являться последствием их переезда на территорию края в годы СССР вместе с семьями, что приводило впоследствии к «укоренению» их на новой

малой родине и дальнейшей жизни в регионе. Тем не менее, высока доля именно пожилых людей, в качестве другого ответа указавших родиной место рождения не в Краснодаре, но на Кубани или в другом регионе страны.

Доли ответов людей среднего возраста примерно соответствуют долям ответов старшего поколения с той лишь разницей, что среди опрошенных людей в возрасте от 30 до 59 лет только треть являлась новоселами из других регионов России, которые переехали в краевую столицу преимущественно в период 1990-х — 2010-х и начала 2020-х годов. Принимая во внимание, что именно на этот период приходится наибольший миграционный прирост населения Краснодара, становится понятным логика ответов информантов среднего возраста — переезд в южный и экономически развитый регион страны являлся для них целью повышения уровня жизни своего и своей семьи, поэтому большая их часть заинтересована в интеграции в местное кубанское общество и ассоциации себя с новым местом жительства.

Среди молодых информантов наибольшая доля тех, кто считает своей родиной краевую столицу, но это объясняется тем, что две трети опрошенной молодежи родились в Краснодаре, а это могут дети как краснодарцев в нескольких поколениях, так и дети новоселов.

Данные *Табл. 4* и *Табл. 5* демонстрируют множественную идентичность жителей Краснодара, независимо от их территориального и регионального происхождения:

Таблица 4

Ответы респондентов об их идентичности

Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни? (в %)	
Как гражданина России	65,5
Как жителя Краснодарского края	31,5
Как кубанца	15,1
Как жителя своего города, села	10,2
Как представителя отдельной национальности	2,5
Как последователя отдельной религии	0,5
Другой ответ	10,7
Затрудняюсь ответить	2,7

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Большинство всех респондентов-краснодарцев выбрали вариант, связанный с общегражданской идентичностью — «гражданин России»; в основных территориальных группах жителей краевой столицы данный тип идентичности также является преобладающим — среди двух третей «коренных» краснодарцев и бывших жителей других районов Краснодарского края, среди более чем трех четвертых переехавших на Кубань из других регионов России. Региональная идентичность выражена сильнее у первых двух групп краснодарцев, то есть у тех, кто с рождения проживает в Краснодарском крае — более трети у краснодарцев, и менее трети у жителей Кубани; доля новоселов из других регионов, ответивших про свою краснодарскую региональную идентичность, сравнительно небольшая — шестая часть опрошенных. Региональная идентичность была разделена на два варианта ответа — «житель

Краснодарского края» и «кубанец», где последний имел ярко выраженную региональную окраску и историко-культурный оттенок. Жители Краснодарского края под словами «кубанец» и «кубанцы», в которых иронически могут ставить ударение на последние слоги, понимают станичников, людей, имеющих казачье происхождение, сельских жителей или людей из сельских населенных пунктов, в том числе переехавших в город, то есть людей особой культуры, говорящих на кубанской балачке и имеющих некоторые культурные отличия (ПМА 2023). Учитывая историческую и культурную специфику региона, точнее — ее возрождаемое наследие, переехавшие на Кубань россияне могут не знать о местных культурных особенностях и не ассоциировать себя с данной идентичностью (Консолидирующий потенциал 2023: 207). Разница в долях ответов «житель своего населенного пункта» объяснима — для некоренных краснодарцев, но кубанцев, как и для бывших жителей других регионов России, краснодарская идентичность, связанная с самой краевой столицей, будет не так важна, как для людей, родившихся и проживающих в этом городе.

Таблица 5

**Ответы респондентов об идентичности согласно их
территориальному происхождению**

Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни? (в %)			
	ответивших проживающих с рождения в Краснодаре	ответивших переехавших из других районов Краснодарского края	ответивших пе- реехавших из других регио- нов России
Как гражданина России	65,9	69,6	79,2
Как жителя Краснодарского края	32,3	39,3	35,4
Как кубанца	21,3	19,6	10,8
Как жителя своего города, села	15,9	7,1	7,7
Как представителя отдельной на- циональности	3,7	0	1,5
Как последователя отдельной ре- лигии	0,6	0	0,8
Другой ответ	11,0	10,7	9,2
Затрудняюсь ответить	4,9	0	2,3

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Распределение долей ответов респондентов по возрастным группам (Табл. 6) показывает, что у всех возрастных когорт краснодарцев доминирует общегражданская российская идентичность, но среди представителей среднего и старшего возрастов она составляет значительно большие доли, чем среди молодежи — три четверти против менее чем половины; доли считающих важной региональную идентичность также выше у краснодарцев среднего возраста и пожилых людей; более узкий культурно окрашенный вариант региональной идентичности «кубанец» нашел гораздо меньший отклик у молодежи, чем у других возрастных групп.

Таблица 6

**Ответы респондентов об их идентичности согласно
их разделению на возрастные группы**

Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни? (в %)			
	ответивших от 18 до 29 лет	ответивших от 30 до 59 лет	ответивших от 60 лет и выше
Как гражданина России	45,9	77,6	73,3
Как жителя Краснодарского края	24,6	36,5	35,6
Как кубанца	6,6	20,5	15,6
Как жителя своего города, села	16,4	9,6	12,2
Как представителя отдельной национальности	8,2	2,3	0
Как последователя отдельной религии	1,6	0,5	0
Другой ответ	21,3	7,3	12,2
Затрудняюсь ответить	8,2	2,3	1,1

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Описываемый ниже вопрос также направлен на выявление идентичности краснодарских респондентов, ответы соответствуют ответам на предыдущий вопрос, но выбор их ограничен одним вариантом (Табл. 7).

Таблица 7

**Ответы респондентов о наиболее важной идентичности согласно их разде-
лению на возрастные группы**

Что для Вас важнее — чувствовать себя?.. (в %)			
	ответивших от 18 до 29 лет	ответивших от 30 до 59 лет	ответивших от 60 лет и выше
Как гражданина России	37,1	67,3	54,3
Как жителя Краснодарского края	12,9	5,5	6,4
Как кубанца	4,8	5,9	6,4
Как жителя своего города, села	8,1	4,1	10,6
Как представителя отдельной наци- ональности	8,1	2,3	4,3
Как последователя отдельной религии	1,6	0,5	1,1
Другой ответ	16,1	11,8	16,0
Затрудняюсь ответить	11,3	2,7	1,1
Итого	100,0	100,0	100,0

Межпоколенческие различия в долях ответов о главной идентичности не проявились в полной мере при выборе общегражданской российской идентичности — во всех трех возрастных когортах она доминирует — более трети у молодежи, две трети у представителей среднего возраста и более половины у пожилых респондентов,

но региональная идентичность проявилась у молодых людей в два раза чаще, чем у остальных возрастных групп опрошенных. Молодежь также чаще указывала ответы по типу «гражданин мира», «человек», в то время как опрошенные старшего возраста чаще остальных указывали именно свою региональную прошлую идентичность, то есть ту, которая связана с их местом жизни до переезда в Краснодар или на Кубань — «пермяк», «сибирячка», «сочинец» и подобные им ответы. То есть, принимая во внимание доминирование общегражданской российской идентичности во всех возрастных группах, молодежь при выборе самой главной идентичности отдавала предпочтение идентичности, связанной со своей малой родине — городом Краснодаром, местом проживания, информанты среднего возраста чаще остальных — более двух третей ответов — выбирали общегражданскую российскую идентичность, либо же сочетания идентичностей — общегражданской и региональной, что было зафиксировано в категории «другой ответ» (подразумевался выбор только одной самой важной идентичности), пожилые информанты выбирали идентичность также связанную с городом, как и молодежь, но чаще последних указывали региональную идентичность, связанную с регионом своего рождения или места проживания до переезда на Кубань, в отличие от молодых респондентов, некоторые из которых являются потомками переехавших в Краснодарский край и однозначно связывают себя с регионом своего проживания.

Таблица 8

Ответы респондентов об их идентичности согласно их разделению на поддерживающих / не поддерживающих / относящихся нейтрально к современному казачеству

Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни? (в %)			
	ответивших, положительно оценивающих современное казачество на Кубани	ответивших, отрицательно оценивающих современное казачество на Кубани	ответивших, нейтрально оценивающих современное казачество на Кубани
Как гражданина России	79,0	57,4	66,7
Как жителя Краснодарского края	43,3	31,5	22,9
Как кубанца	26,8	14,8	6,9
Как жителя своего города, села	8,3	9,3	16,7
Как представителя отдельной национальности	0,6	5,6	3,5
Как последователя отдельной религии	0	3,7	0
Другой ответ	7,6	24,1	10,4
Затрудняюсь ответить	0	5,6	5,6

Итог не составляет 100%, поскольку респонденты могли выбрать несколько вариантов ответа на данный вопрос.

Гражданскую, региональную идентичность жителей столицы Краснодарского края и иерархию данных идентичностей нельзя оценивать вне фактора возрожден-

ного кубанского казачества, ныне оказывающего огромное влияние на политическую и культурную сферу жизни всего региона (Громов 2019). Переезжая в Краснодарский край, бывшие жители других регионов страны воспринимают казаков как «изюминку» края, как неотъемлемую часть истории Кубани («казаки осваивали край», «казачий край», «казаки мне понравились»), но также и критически относятся к современным проявлениям казачества («казаки сейчас другие, меньше традиций придерживаются», «эпоха того времени [казачества] ушла», «не понимаю, как работает структура [казачья организация]»).

Однако рано или поздно жители всего региона, включая краевую столицу, сталкиваются с казачьими структурами, например, в школах, где возможно обучение детей в специализированных казачьих классах; помимо этого в регионе присутствуют казачьи патрули на улицах населенных пунктов, несущие правоохранительную функцию. Возрожденное казачество таким образом заняло определенную нишу в жизни региона, и не взаимодействовать с войсковым обществом, проживая в краевой столице, довольно трудно.

В Табл. 8 продемонстрирована роль казачества в формировании идентичности жителей Краснодара.

Подтверждает высокую степень влияния казачества на региональную идентичность и распределение ответов на вопрос о казачьих классах в школах (Табл. 9).

Таблица 9

Ответы респондентов об их идентичности согласно их разделению на положительно ответивших / отрицательно ответивших / затруднившихся ответить на вопрос об обучении детей / внуков в казачьих классах

Как Вас должны воспринимать окружающие в повседневной жизни? (в %)			
	ответивших, желающих отдать детей/ внуков на обучение в казачьи классы школы	ответивших, не желающих отдать детей/ внуков на обучение в казачьи классы школы	ответивших, затруднившихся ответить на вопрос об обучении детей в казачьих классах школы
Как гражданина России	77,6	68,1	70,5
Как жителя Краснодарского края	48,8	27,7	25,0
Как кубанца	29,6	9,9	10,2
Как жителя своего города, села	8,0	11,3	17,0
Как представителя отдельной национальности	0	4,3	3,4
Как последователя отдельной религии	0	1,4	0
Другой ответ	8,8	11,3	6,8
Затрудняюсь ответить	0	5,0	4,5

Респондентам было предложено ответить на вопрос «Во многих школах Краснодарского края дети учатся в казачьих классах. Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети/ внуки обучались в них?». Заранее отметим, что несмотря на специфичность вопроса и неоднозначное отношение к казачьим классам, о чем напишем ниже, доли проживающих на Кубани с рождения и новоселов из других регионов страны в всех трех группах опрошенных — тех, кто положительно относится к обучению своих детей или внуков в казачьих классах, кто отрицательно и тех, кто затруднился ответить — примерно равны: более половины, но менее двух третей являются родившимися на территории Краснодарского края. Однако в описываемом случае желание привития своим детям или внукам казачьих традиций путем школьного образования четко соотносится с региональной идентичностью опрошенных — самая высокая доля назвавших себя кубанцами и отметившими свою региональную краевую идентичности наблюдается среди группы опрошенных, которые поддерживают обучение своих детей или внуков в казачьих классах. Ценность казачьего образования данная группа информантов обосновывает воспитанием патриотизма (*«с детства воспитывается любовь к Родине»*), углубленным изучением местной истории (*«пусть дети знают историю и культуру Кубани»*) и прививанием дисциплины, субординации, коллективизма (*«воспитывают мужчину»*, *«дисциплина, самостоятельность, ответственность»*). Здесь влияние особой кубанской идентичности — социокультурной идентичности кубанца — очень четко прослеживается: кубанцы в сознании краснодарцев являются носителями местных казачьих традиций (кубанцы дореволюционные — обиходное название кубанских казаков (Абаза 1891: 213), которые в настоящее время, по мнению респондентов, являются нравственными ориентирами для подрастающего поколения. То есть краснодарцы, ощущающие себя не только территориальными жителями края, но и «духовными», «осознанными» его обитателями, считают важной свою социокультурную кубанскую идентичность, которая в настоящее время строится на возрожденных и передаваемым кубанским детям традициях поведения и чести казаков.

* * *

Население города Краснодара, хотя представлено в большинстве своем этническими русскими, однако, не выступает монолитным обществом, а состоит из трех групп горожан, отличных по месту своего рождения и территориального происхождения — родившихся в Краснодаре, переехавших в него из иных районов Краснодарского края и бывших жителей других регионов России, также сменивших место жительства в пользу столицы Кубани.

На основании полученных данных можно сделать следующие выводы: понятие «Родина» для всех жителей города выступает в том числе как идентификационная категория, которая показывает понятие главной родины — России, выбор которой во всех трех «территориальных» когортах информантов независимо от их территориального происхождения является доминирующим — от двух третей до четырех пятых указали своей родиной Россию; помимо понятия большой родины информанты также указали малую — среди коренных краснодарцев это родной город и Краснодарский край, среди краснодарцев-бывших жителей других регионов Кубани — это в большей степени Краснодарский край (получено менее половины подобных ответов), в меньшей, чем у родившихся в Краснодаре, степени краевая столица, а также

малой родиной называют свой родной населенный пункт — место рождения — станцию, город в крае; бывшие жители других регионов России, а ныне — краснодарцы — часто имеют две малых родины: новой малой родиной выступает Краснодарский край (доля выбравших краевую столицу крайне невелика), но при этом сохраняется связь со своей старой малой родиной, то есть регионом рождения или прежнего до переезда в Краснодар проживания. Межпоколенческие различия понятия «Родины» среди краснодарцев связаны с большим количеством приехавших еще в советские годы людей, потомки которых уже совершенно точно ассоциируют себя с регионом своего проживания — Краснодарским краем и региональным центром; в то же время, старшее поколение еще помнит свою малую родину, в которой они родились и из которой они переехали на Кубань.

Данные исследования выявили существенное влияние кубанского казачества на региональную идентичность краснодарцев: в связи с негласным делением жителей города на родившихся здесь и новоселов по-разному оценивается роль современного казачества в жизни края и, соответственно, формируется региональная идентичность. Историческое кубанское казачество стало символом прошлого региона и ныне оценивается как важная веха истории, которую нужно знать, проживая на Кубани. Однако оценки современного казачества разнятся между кубанцами и новоселами, то есть играет роль погруженность в региональный историко-культурный контекст — переехавшие в край бывшие жители других регионов России оценивают современное казачество положительно-нейтрально, так как, с одной стороны, не имеют с ним контактов, с другой стороны — воспринимают его как местную особенность культуры, ожившую часть истории. Родившиеся на Кубани чаще, чем новоселы, отзываются о казаках положительно, поскольку важное влияние имеет историческая память, зачастую — о предках-казаках, но «коренные» кубанцы и краснодарцы также чаще дают отрицательную оценку некоторым проявлениям современного казачества, знают проблемы местного казачьего движения и более критично смотрят на именно современных казаков, чем новоселы. Особенное отношение к современному казачеству создает почву не только для формирования региональной идентичности, но и для укрепления общегражданской российской идентичности, а также формирования культурно окрашенной кубанской идентичности, поскольку следование некоторым казачьим традициям считается актуальным и по сей день, особенно для подрастающего поколения, а осознание себя погруженным в местную кубанскую культуру и ее понимание позволяет заявлять о своей многоуровневой идентичности, где помимо ощущения принадлежности к определенной территории формируется чувство принадлежности к определенной региональной культуре. Поэтому в краевом краснодарском контексте происходит синонимизация понятий «кубанский» и «казачий».

Данные исследования свидетельствуют о высоком уровне гражданской общероссийской идентичности, при этом сохраняется или приобретается региональная и более узконаправленная локальная идентичность: среди всех групп, различных по территориальному происхождению, краснодарцев в разной мере прослеживается идентичность жителя Краснодарского края с той лишь разницей, что жители Краснодарского края, родившиеся в регионе включают в понятие региональной идентичности культурно-историческую составляющую «кубанец», а переехавшие в край из других регионов страны помимо идентификации себя как жителей Краснодарского

края также сохраняют идентичность своего родного региона. Наличие и сохранение региональной идентичности у всех краснодарцев в связи с гражданской общероссийской идентичностью образует устойчивую иерархию идентичностей, в которой одна идентичность не противоречит, а наоборот — дополняет другую. Различия между поколениями в вопросе иерархии идентичности похожи на иерархию большой и малой родины среди краснодарцев разных возрастов: среди всех возрастных групп жителей столицы Кубани доминирует общегражданская российская идентичность, доля считающих важной региональную идентичность растёт пропорционально возрасту опрошенных; социокультурная кубанская идентичность не имеет среди молодых людей, родившихся в городе, такого распространения, как среди более старших респондентов — с другой стороны, городская идентичность проявляется сильнее всего именно у молодежи, часть которой является краснодарцами в первом/втором поколениях или потомками переехавших в город уроженцев иных районов края или других регионов страны. Те же пожилые краснодарцы, которые ассоциируют себя с Кубанью, но переехали из другого региона России особенно много лет назад, сохраняют идентичность своего региона рождения, но связь со своей малой родиной могут и не поддерживать.

Источники и материалы

- Абаза 1891 — Абаза К. К. Казаки. Донцы, уральцы, кубанцы, терцы. Санкт-Петербург: Типография Тренке и Фосно, 1891. 338 с.
- Витрина статистических данных 2024 — Миграционный прирост населения по полу, возрасту и потокам передвижения // Федеральная служба государственной статистики (Росстат). [Электронный ресурс]. <https://showdata.gks.ru/report/278004/> (дата обращения: 19.04.2026).
- Краснодарский 2022 — Краснодарский край в цифрах. 2021: Стат. Сб. Краснодар, 2022. 304 с.
- ПМА 2023 — Материалы полевых исследований автора, собранных во время этнографической экспедиции в г. Краснодар.

Научная литература

- Ауский С. Казаки. Особое сословие. М.: Олма-Пресс; СПб.: Издательский дом «Нева» 2002. 447 с.
- Баранов А. В. Региональная политическая идентичность: методы исследования // Социальная идентичность: способы концептуализации и измерения. Материалы всероссийского семинара. Краснодар: Кубанский гос. университет, 2004. С. 23–31.
- Бардадым В. П. Литературный мир Кубани. Краснодар: Советская Кубань, 1999. 197 с.
- Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М.: Медиум, 1995. 323 с.
- Головинёв А. В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009. 496 с.
- Горлова И. И., Коваленко Т. В., Бычкова О. И. [и др.]. Этнокультурное брендинг территории в контексте стратегии регионального развития: научно-методические подходы и практики. М.: Институт наследия, 2020. 114 с.
- Громов В. П. Возрождение Кубанского казачества и его влияние на культурную жизнь Кубани: конец XX — начало XXI вв. // Научное наследие Ф. А. Щербины: казачество и история Кавказа: сборник материалов XIX международной научно-практической конференции, Якаевские чтения 2019, Краснодар, 11–12 февраля 2019 года. Краснодар: Академия маркетинга и социально-информационных технологий — ИМСИТ, 2019. С. 140–156.
- Дробизжева Л. М. Национально-гражданская и этническая идентичность: проблемы совместимости // Этносоциология и этносоциологи. Исследования, поиски, воспоминания. 2008. № 7. С. 214–228.

- Исмагилов Н. Н. Проблема региональной идентичности в российском социокультурном пространстве // География и природные ресурсы. 2009. № 3. С. 129–134.
- Консолидирующий потенциал российского общества в условиях современных вызовов: Материалы Всероссийской научно-практической конференции (Майкоп, 13–14 марта 2023 г.) / Отв. ред. Хунагов Р. Д. Майкоп: Электронные издательские технологии, 2023. 594 с.
- Матвеев О. В. Кубанское казачество: историко-культурное наследие, судьбы, грани народной памяти. Краснодар: Традиция, 2019. 382 с.
- Мурзин А. Э. Региональная идентичность: сущность, характер, опыт изучения. М.; Берлин: Директ-Медиа, 2015. 99 с.
- Науменко В. Г. Кубанский исторический и литературный сборник. Orangeburg: Vyacheslav Naumenko, 1959. 34 с.
- Онуфриенко Э. А. Миграционные настроения населения г. Краснодара (по материалам этносоциологического исследования) // Вестник антропологии. 2025. № 2. С. 132–144. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/132-144> EDN: WKVMKG
- Пуликовский С. К., Плотников В. В., Кубякин Е. О. Обобщённые результаты исследования идентификационных стратегий этнически немаркированных социальных групп приезжих в г. Краснодаре: анализ точек социальной напряжённости // Поиск: Политика. Обществоведение. Искусство. Социология. Культура. 2020. № 3 (80). С. 85–93.
- Ратушняк О. В., Ратушняк Т. В. История станицы как часть истории страны: Станица Некрасовская в 1843–1917 годах // Культурная жизнь юга России. 2015. № 1 (56). С. 46–51.
- Смирнягин Л. В. О региональной идентичности // Вопросы экономической и политической географии зарубежных стран. Вып. 17: Меняющаяся география зарубежного мира / под ред. А. С. Фетисова [и др.]. М.: Ойкумена, 2007. С. 21–49.
- Тишков В. А. Реквием по этносу: Исследования по социально-культурной антропологии. М.: Наука, 2003. 544 с.
- Эль-Мафаалани А. Парадокс интеграции. Почему успешная адаптация мигрантов приводит к новым конфликтам. М.: Новое литературное обозрение, 2020. 216 с.

References

- Auskii, S. 2002. *Kazaki. Osoboe soslovie* [Cossacks. A Special Estate]. Moscow: Olma-Press, Saint Petersburg: Izdatel'skii dom "Neva". 447 p.
- Baranov, A. V. 2004. Regional'naia politicheskaia identichnost': metody issledovaniia [Regional Political Identity: Research Methods]. In *Sotsial'naia identichnost': sposoby kontseptualizatsii i izmereniia. Materialy vs Rossiiskogo seminara* [Social Identity: Approaches to Conceptualization and Measurement. Proceedings of the All-Russian Seminar], ed. by O. A. Oberemko, L. N. Ozhigova. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennii universitet. 23–31.
- Bardadym, V. P. 1999. *Literaturnyi mir Kubani* [Literary World of Kuban]. Krasnodar: Sovetskaia Kuban'. 197 p.
- Berger, P., and T. Luckmann. 1995. *Sotsial'noe konstruirovanie real'nosti. Traktat po sotsiologii znaniia* [The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge]. Moscow: Medium. 323 p.
- El'-Mafaalani, A. 2020. *Paradoks integratsii. Pochemu uspeшнаia adaptatsiia migrantov privodit k novym konfliktam* [The Paradox of Integration. Why Successful Adaptation of Migrants Leads to New Conflicts]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie. 216 p.
- Golovnev, A. V. 2009. *Antropologiia dvizheniia (drevnosti Severnoi Evrazii)* [Anthropology of Movement (Antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: UrB RAS; Volot. 496 p.
- Gorlova, I. I., T. V. Kovalenko, O. I. Bychkova, et al. 2020. *Etnokul'turnoe brendirovanie territorii v kontekste strategii regional'nogo razvitiia: nauchno-metodicheskie podkhody i praktiki* [Ethnocultural Branding of a Territory in the Context of a Regional Development Strategy: Scientific and Methodological Approaches and Practices]. Moscow: Institut naslediia. 114 p.
- Gromov, V. P. 2019. *Vozrozhdenie Kubanskogo kazachestva i ego vliianie na kul'turnuiu zhizn' Kubani: konets XX — nachalo XXI vv.* [The Revival of the Kuban Cossacks and Its

- Influence on the Cultural Life of Kuban: The End of the 20 — Beginning of the 21 Centuries]. In *Nauchnoe nasledie F. A. Shcherbiny: kazachestvo i istoriia Kavkaza: sbornik materialov XIX mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii, Iakaevskie chteniia 2019, Krasnodar, 11–12 fevralia 2019 goda* [F. A. Shcherbina's Scientific Legacy: Cossacks and the History of the Caucasus: Proceedings of the 19th International Scientific and Practical Conference, Yakaev Readings 2019, Krasnodar, February 11–12, 2019]. Krasnodar: Akademiia marketinga i sotsial'no-informatsionnykh tekhnologii — IMSIT. 140–156.
- Drobizheva, L. M. 2008. Natsional'no-grazhdanskaia i etnicheskaia identichnost': problemy sovместимости [National-Civil and Ethnic Identity: Compatibility Issues]. *Etnosotsiologiya i etnosotsiologi. Issledovaniia, poiski, vospominaniia* 7: 214–228.
- Ismagilov, N. N. 2009. Problema regional'noi identichnosti v rossiiskom sotsiokul'turnom prostranstve [The Problem of Regional Identity in the Russian Socio-Cultural Space]. *Geografiia i prirodnye resursy* 3: 129–134.
- Khunagov, R. D. (ed.). 2023. *Konsolidiruiushchii potentsial rossiiskogo obshchestva v usloviakh sovremennykh vyzovov. Materialy Vserossiiskoi nauchno-prakticheskoi konferentsii (Maikop, 13–14 marta 2023)* [Consolidating Potential of Russian Society in the Context of Modern Challenges. Materials of The All-Russian Scientific and Practical Conference, 13–14 March, 2023]. Maikop: Elektronnye izdatel'skie tekhnologii. 594 p.
- Matveev, O. V. 2019. *Kubanskoe kazachestvo: istoriko-kul'turnoe nasledie, sud'by, grani narodnoi pamiati* [Kuban Cossacks: Historical and Cultural Heritage, Destinies, Facets of Folk Memory]. Krasnodar: Traditsiia. 382 p.
- Murzin, A. E. 2015. *Regional'naia identichnost': sushchnost', kharakter, opyt izucheniia* [Regional Identity: Essence, Character, Learning Experience]. Moscow, Berlin: Direkt-Media. 99 p.
- Naumenko, V. G. 1959. *Kubanskii istoricheskii i literaturnyi sbornik* [The Kuban Historical and Literary Collection]. Orangeburg: Vyacheslav Naumenko. 34 p.
- Onufrienko, E. A. 2025. Migratsionnye nastroyeniia naseleniia g. Krasnodara (po materialam etnosotsiologicheskogo issledovaniia) [Migration Attitudes Among the Population of Krasnodar (Materials of the Ethnosociological Research)]. *Vestnik antropologii* 2: 132–144. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2025-2/132-144>
- Pulikovskii, S. K., V. V. Plotnikov, and E. O. Kubiakin. 2020. Obobshchennye rezul'taty issledovaniia identifikatsionnykh strategii etnicheski nemarkirovannykh sotsial'nykh grupp priezhzhikh v g. Krasnodare: analiz toчек sotsial'noi napriazhennosti [Generalized Results of the Study of Identification Strategies of Ethnically Unmarked Social Groups of Newcomers in Krasnodar: Analysis of Points of Social Tension]. *Poisk: Politika. Obshchestvovedenie. Iskustvo. Sotsiologiya. Kul'tura*. 3(80): 85–93.
- Ratushniak, O. V., and T. V. Ratushniak. 2015. Istoriia stanitsy kak chast' istorii strany: Stanitsa Nekrasovskaia v 1843–1917 godakh [The History of the Village as Part of the History of the Country: The Village of Nekrasovskaya in 1843–1917]. *Kul'turnaia zhizn' Yuga Rossii* 1(56): 46–51.
- Smirniagin, L. V. 2007. O regional'noi identichnosti [On a Regional Identity]. In *Voprosy ekonomicheskoi i politicheskoi geografii zarubezhnykh stran*. Vol. 17. *Meniaiushchaia geografiia zarubezhnogo mira* [Economic and Political Geography of Foreign Countries. Issue 17: The Changing Geography of the Foreign World], ed. by A. S. Fetisov. Moscow: Oykumena. 21–49.
- Tishkov, V. A. 2003. *Rekviem po etnosu: Issledovaniia po sotsial'no-kul'turnoi antropologii* [Requiem for Ethnos: Studies in Socio-Cultural Anthropology]. Moscow: Nauka. 544 p.

УДК 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/386-399

Научная статья

© Д. С. Баранов

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА ШАМАНА-ПСИХОЛОГА: МЕЖДУ ПСИХОТЕРАПЕВТИЧЕСКИМ ДИСКУРСОМ И ТРАНСПЕРСОНАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИЕЙ

В статье рассматривается процесс формирования профессиональной этики у шаманов-психологов в современной городской среде Европейской части России. На основе качественного исследования, включающего глубинные интервью, материалы круглого стола и цифровой этнографии, автор анализирует, как практики, имеющие психологическое образование и использующие шаманские техники, конструируют свой этический кодекс. В работе показано, что формирующаяся этика представляет собой сложный гибридный конструкт, возникающий на пересечении психотерапевтического дискурса и городского шаманизма в условиях постсекулярной культуры. В статье рассматриваются творческие трансформации ключевых принципов, таких как «не навреди», и функции денег, которые превращаются в символический инструмент ритуального завершения терапевтических отношений. В итоге делается вывод, что этика шаманов-психологов является творчески переработанным культурным конструктом, позволяющим выстраивать уникальную профессиональную нишу через двойную легитимацию.

Ключевые слова: медицинская антропология, профессиональная этика, неошаманизм, городской шаманизм, целительство

Ссылка при цитировании: Баранов Д. С. Профессиональная этика шамана-психолога: между психотерапевтическим дискурсом и трансперсональной онтологией // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 386–399.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/386-399

Original article

© Dmitri Baranov

PROFESSIONAL ETHICS FOR THE SHAMAN-PSYCHOLOGIST: NAVIGATING PSYCHOTHERAPEUTIC DISCOURSE AND TRANSPERSONAL ONTOLOGY

The article examines the process of forming professional ethics among shamans-psychologists in the contemporary urban environment of European Russia. Based on qualitative research, including in-depth interviews, roundtable materials, and digital ethnography, the author analyzes how practitioners with a background in psychology

Баранов Дмитрий Сергеевич — аспирант Центра медицинской антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: bebych@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3283-4942>

who employ shamanic techniques construct their ethical code. The study demonstrates that the emerging ethics represent a complex hybrid construct, arising at the intersection of psychotherapeutic discourse and urban shamanism within a post-secular cultural context. The article explores the creative transformations of key principles such as “do no harm,” as well as the role of money, which is redefined into a symbolic tool for ritually concluding therapeutic relationships. It is concluded that the ethics of shamans-psychologists are a creatively reworked cultural construct, enabling the establishment of a unique professional niche through dual legitimation.

Keywords: medical anthropology, professional ethics, neoshamanism, urban shamanism, healing

Author Info: Baranov, Dmitri S. — Ph.D. Student, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklukho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russia Federation). E-mail: bebych@gmail.com ORCID ID: <https://orcid.org/0009-0002-3283-4942>

For citation: Baranov, D. S. 2026. Professional Ethics for the Shaman-Psychologist: Navigating Psychotherapeutic Discourse and Transpersonal Ontology. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 386–399.

Введение

В ландшафте современных городских духовных практик постсоветской России все более заметной становится фигура «шамана-психолога» — специалиста, соединяющего в своей работе психотерапевтические подходы и шаманские и неошаманские техники (Харитонова 2022). Возникновение подобных гибридных практик происходит в контексте постсекулярной культуры, где границы между терапевтическим и духовным становятся все более проницаемыми. В данной статье рассматривается как шаманы-психологи Европейской части России выстраивают сложную этическую систему на пересечении психотерапевтического дискурса и городского шаманизма.

О термине «шаман-психолог»

Научная терминология, связанная с шаманизмом, претерпела значительную эволюцию, особенно во второй половине XX в. Для обозначения его новых форм исследователи и некоторые практикующие стали использовать термины «неошаманизм», «базовый шаманизм», «городской шаманизм» и др. (Харитонова 2004; Ivanescu, Berentzen 2020; Humphrey 1999; Shamanism: an Encyclopedia 2004). Однако содержание этих терминов остаётся иногда не очень чётко выраженным. Из-за этого вводится терминология с усложненным написанием: (нео)шаманизм, где имеется в виду сложность дифференцирования на данном этапе шаманов (традиционных), неошаманов (продолжателей традиций в рамках своей культурной идентификации, но не имевших возможности напрямую наследовать шаманские практики предков, не получавших «правильных» посвящений), (нео)шаманов (лиц со сложным наследованием практик или обретающих их путем обучения в чужих культурах) (Харитонова 2004). Таким образом, «неошаманизм» может обозначать как реконструированные формы традиционного шаманизма, так и новые социокультурные конструкторы, лишённые преемственности, сформированные в

контексте западной урбанистической и постсекулярной культуры (Плохотнюк 2022). В рамках настоящего исследования отдано предпочтение условному термину «шаман-психолог» (Харитоновна 2022), с помощью которого далее будут обозначаться все современные специалисты, оказывающие услуги психологического консультирования с использованием шаманских практик.

Этот термин применяют учёные. Сами шаманы-психологи, с которыми проводились интервью и деятельность которых исследовалась, не используют для самоидентификации ни его, ни другие из этого ряда («неошаман», «базовый шаман»). Эмические самоназвания включают термины: психолог, шаман, шаманский практик, полевой практик, помогающий практик, — и являются результатом исследования своего самоощущения и роли в социуме (КС; ПМА-Э). Следует отметить, что все опрошенные информантки просят использовать в отношении себя термин «шаман» (в мужском роде), отвергая нормативный для русского языка феминитив «шаманка». Следуя этнографическому принципу уважения самоопределения и эмической терминологии, в дальнейшем тексте автор будет придерживаться этого выбора.

Основные характеристики шаманов-психологов в рамках данного исследования:

- Большинство имеют психологическое образование и опыт психотерапевтической практики, в которую на определённом этапе своей профессиональной биографии они интегрировали шаманские психотехники. У меньшинства наблюдается обратная траектория: начав с шаманской практики, впоследствии они получили психологическое образование.
- Обучение шаманским практикам в основном происходило у европейских и североамериканских неошаманов; значительно реже — у сибирских или монгольских шаманов, относящихся к традиционным линиям. При этом многие информанты отмечают, что не имели личных контактов с представителями традиционного шаманизма.
- Постоянное место жительства — крупные города Европейской части России.
- Как правило, не применяют психоактивные вещества для осуществления шаманских путешествий и не используют техники инкорпорирования (вселения духов).
- Практика осуществляется как в офлайн-, так и в онлайн-форматах; в обеих средах возможны как терапевтическая работа, так и обучение.
- Шаманские интервьюи составляют важный элемент образовательного процесса.

Задачи исследования

Настоящая статья посвящена анализу содержания и функций профессиональной этики в сообществе шаманов-психологов, действующих в урбанизированной среде Европейской России. Особое внимание уделяется трансформации этических императивов (конфиденциальность, принцип «не навреди», динамика власти), претерпевающих существенную реконтекстуализацию на стыке психологического и шаманского дискурсов. Рассматриваются экономическое измерение практики, механизмы профессиональной самоподдержки и автономии, отношение шаманов-психологов к внешнему регулированию их деятельности.

Основная гипотеза исследования состоит в том, что этика шаманов-психологов представляет собой не механическое сложение, а комплексный гибридный конструкт,

который производит двойную модификацию своих источников. С одной стороны, эта этика выходит за рамки секулярной психологии, которая ограничивается психикой индивида и социальными взаимодействиями (Майков, Козлов 2007), и вводит трансперсональное измерение. Таким образом, этика становится «глубже» за счет включения не-человеческих акторов (духов) как высшего этического ориентира и долгосрочной перспективы духовного пути клиента. С другой стороны, происходит «гуманизация» практик, которые в традиционных контекстах могли бы выглядеть иначе. Интегрируя дискурс гуманистической психологии, шаманы-психологи ставят во главу угла принципы психологической безопасности, ясных границ, недопустимости использования власти и защиты клиента от психологических зависимостей и моральных долгов.

Материал исследования основан на данных круглого стола с тремя известными шаманами-психологами — Еленой Веселаго, Аллой Хацкевич и Ириной Ни; четырёх полуструктурированных глубинных интервью с Леонидом Малковым, Людмилой Баранковой, Александром Козинцом и Аллой Хацкевич; а также на анализе цифровых источников — телеграм-каналов (как указанных информантов, так и других шаманов-психологов) и профессиональных интернет-сайтов шаманов-психологов Европейской части России. Совокупная аудитория телеграм-каналов, использовавшихся для анализа, составляет 28 577 подписчиков на начало 2026-го года.

Поиск информантов осуществлялся через поисковые системы в интернете, а также в рамках непосредственного взаимодействия автора с профессиональным сообществом по время участия в годовом шаманском курсе Елены Веселаго в 2022–2023 и 2025–2026 гг. (ШК-2022; ШК-2025). От всех информантов было получено согласие на деанонимизацию.

Глубинные интервью проводились по смешанному формату и включали как закрытые, так и открытые вопросы, с возможностью свободного обсуждения и уточнения ключевых тем. Примеры закрытых вопросов: год рождения, место рождения, место взросления, текущее место проживания, наличие психологического образования (и при наличии — его спецификация), источники и условия обучения шаманским техникам. Также уточнялось, встречались ли информанты с представителями традиционного шаманизма и проходили ли у них обучение. Примеры открытых вопросов: как вы себя идентифицируете в контексте профессии? Используете ли вы термин «шаман» в отношении себя? Как вы продвигаете (рекламируете) свои услуги? По какому принципу определяете стоимость работы? Какие этические принципы вы считаете основными в своей практике? Сталкивались ли вы с социальной стигматизацией, связанной с вашей шаманской деятельностью? Как вы относитесь к перспективе государственного регулирования шаманской практики?

Транскрибирование и диаризация собранных интервью проводились локально с использованием алгоритмов машинного обучения с открытым исходным кодом (WhisperX). Для обработки транскриптов, генерации гипотез и альтернативных интерпретаций использовались большие языковые модели Gemini 2.5 Pro и Perplexity Pro. Все результаты, полученные с помощью языковых моделей, подвергались строгой верификации. Для интерпретации полученных данных использовались тематический (Braun 2006) и частично дискурс-анализ (Фуко 1996).

Результаты исследования

Рассмотрим этические аспекты деятельности шаманов-психологов через призму следующих компонентов их профессиональной практики:

1. Реклама (маркетинг). Способы установления контакта с клиентами, включая практики самопрезентации и (при наличии) рекламирования своих услуг.
2. Непосредственно работа. Принципы взаимодействия с клиентами в ходе работы, включая заявляемые этические ориентиры.
3. Оплата. Формы завершения взаимодействия, включая практики получения оплаты.
4. Способы профессиональной самоподдержки и развития, включая участие в интервьюзиях¹, обучающих форматах и неформальных сообществах.
5. Отношение к возможному государственному регулированию своей деятельности.

Реклама (маркетинг). Анализ стратегий самопрезентации шаманов-психологов показывает, что ключевым элементом их профессиональной этики является сознательный отказ от прямых гарантий конкретного результата. Информанты избегают обещаний немедленных положительных изменений в жизни клиентов («Выйти замуж за три дня»), наоборот указывая на отсутствие гарантий. Этот подход можно интерпретировать как механизм профессионализации и управления репутацией, приближающий их деятельность к этическим кодексам психотерапии и создающий образ «ответственного» помогающего практика.

Вместо традиционной рекламы, информанты развивают то, что они сами называют «тонким маркетингом» (ТК-1). Данный концепт подразумевает перенос фокуса с внешних коммуникаций на внутреннее состояние самого шамана-психолога. Как формулирует в своём телеграм-канале шаман-психолог Ольга Златогорская, «большая часть причин того, что у практика нет клиентов, не в отсутствии рекламы, а в отсутствии внутренних возможностей принимать клиентов и брать у них деньги» (ТК-2). В этой логике коммерческий успех напрямую зависит от уровня личностной «проработанности» шамана-психолога: его психологические травмы и «теневые» процессы рассматриваются как прямые барьеры для привлечения клиентов. Таким образом, инвестиции в собственную психотерапию (как психологическими, так и шаманскими методами) становятся основной формой маркетинговой деятельности, а стандартное информирование (время, место, стоимость) — лишь техническим дополнением.

Особенно показательна в отношении рекламной этики позиция, которую транслирует ведущая обучающего годового шаманского курса Елена Веселаго. В своём телеграм-канале она формулирует три прямых противопоказания для участия в её обучающем курсе, каждое из которых связано с идеей психологической травмы:

«Вот три повода свериться, надо ли вам на какой-то курс, в том числе мой.

1 — не ходите на курс, если с вами реально происходит беда. Если жизнь рушится, если денег нет, если семья распадается, если нет сил и есть путаница.

Никакие курсы не дадут вам решения всего этого. Такие процессы являются

¹ Интервьюзия — часто обязательный элемент профессионального обучения психологов, в рамках которого обучающиеся проводят взаимную отработку психотерапевтических техник, а также формат горизонтального профессионального взаимодействия в отсутствие иерархического контроля со стороны супервизора.

проявлением длительного и сложного не порядка, и лечить их надо по существу, т.е. в терапии.

2 — не ходите на курс, если вы видите образы, с вами разговаривают духи, вы угадываете события, общаетесь с неведомыми существами.

В огромном большинстве случаев это следствие серьезной разбалансированной травмы, вовсе никакой не «зов шамана». И хорошо еще, если эта травма не разбалансирована до психиатрического диагноза.

3 — не ходите на курс, если вы ищете волшебный инструмент и превосходство во владении им. Эта жажда власти вряд ли осознаваема, но все-таки спросите себя, есть ли такая надежда. Это детская надежда и это тоже указание на травму» (ТК-1).

Потенциальным ученикам не рекомендуется приходить на курс, если они находятся в остром жизненном кризисе («жизнь рушится»), переживают спонтанные мистические опыты («с вами разговаривают духи») или ищут «волшебный инструмент» для обретения власти (ТК-1). Все эти состояния интерпретируются не как «зов шамана», а как симптомы «серьезной разбалансированной травмы». На первый взгляд эта позиция противоречит данным других исследователей, согласно которым психологический кризис (а иногда и тяжёлая соматическая болезнь) могут становиться точкой входа в шаманизм (Эллиаде 1993; Harner 2000). Однако Елена Веселого уточняет, что ситуация с обучением большой группы — а в её курсе ежегодно участвуют от 300 до 400 человек — отличается от индивидуального взаимодействия: «Если бы я была этническим шаманом и брала бы одного ученика, и этот ученик был бы в большой психиатрии, и я чувствовала бы, что этот ученик действительно мне подходит, я бы его из этой большой психиатрии выгрузила бы в шаманы. Один на один — это возможно, один на триста — просто это организационно невозможно».

Тем не менее, как и в традиционном шаманизме, окончательное решение о том, кого брать на обучение, а кого нет, «принимают духи». Со-руководитель шаманского центра «Два крыла» Алла Хацкевич так описывает критерии для желающих пройти обучение: «Старше 27 лет, обязательное собеседование лично с каждым, где в принципе видна история, психологическая и травматическая. И еще последнее решающее — это, то, что мы спрашиваем у Духов!» (ПМА-Э).

Таким образом, приведённые выше примеры демонстрируют сложный процесс гибридизации в рамках постсекулярной городской духовности. Психологический дискурс о травме используется здесь как легитимный инструмент для демаркации и установления границ практики в соответствии с этим контекстом. Он позволяет адаптировать шаманское обучение к современным условиям жизни, управляя рисками и конструируя образ шаманизма как продвинутой практики для более-менее психологически стабильных и рефлексивных индивидов. Но несмотря на всю психологизацию, финальное слово остается за не-человеческими акторами. Это не дает практике полностью секуляризироваться и превратиться в еще один вид психотехники. Тем самым формируется новая шаманская этика, в которой современные психологические концепты становятся неотъемлемой частью духовного пути.

Ключевые этические принципы работы. Фундаментом профессиональной этики шаманов-психологов служат принципы, во многом заимствованные из психотерапевтического дискурса, что выполняет функцию легитимации и демаркации их практики.

Центральным из них является принцип конфиденциальности, предполагающий неразглашение деталей работы с клиентом. Сюда же относится и этика власти: информанты подчеркивают недопустимость использования клиентов для личных целей и необходимость рефлексии по поводу формирующейся зависимости: «Особенно в шаманизме есть риск в это заиграться, безусловно» (ПМА-Э, Александр Козинец). Это является прямым переносом норм из психоаналитической практики (Габбард, Лестер 2014).

В то же время классический медицинский принцип «Не навреди» (*Primum non nocere*) подвергается существенному переосмыслению. Информанты сообразно философии (нео)шаманизма допускают, что терапевтический процесс может приводить к временному ухудшению состояния клиента и видят в этом закономерный этап работы: «У меня были ситуации, когда клиенту становилось хуже после нашей работы, и это было естественно» (ПМА-Э, Леонид Малков). Елена Веселаго добавляет, что такое ухудшение может быть более долговременным и трагичным:

«[После шаманской работы могут возникнуть] сильные проседания по тем сферам, которые люди обычно считают значимыми, такие как деньги, здоровье, отношения. Такое сплошь и рядом, и это не временный какой-то эффект, это путь, это часть пути. [...] Если его [клиента] семья была попыткой не жить свою жизнь, то эта семья сильно пойдёт лесом. И если они не смогут развестись гуманно, то это пойдёт не гуманно. Жена перепишет на себя квартиру и сбежит с его лучшим другом, дети заболеют, девочка станет менять свой пол на мальчика, мальчик займётся проституцией, и все они начнут принимать наркотики. И это прямая расплата (я без негатива здесь говорю) за искажение своего пути до этого. [...] Распад здоровья тоже входит в эту цену» (ПМА-Э).

Эта позиция полностью совпадает с парадигмой, предложенной в редакционном сборнике Станислава и Кристины Гроф «Духовный кризис». В одной из статей сборника Роберто Ассаджиоли, описывая «кризис, предшествующий духовному пробуждению», прямо называет его «позитивной, естественной и нередко необходимой подготовкой для дальнейшего развития индивидуума», и то, что с точки зрения современного городского социума и конвенциональной психиатрии выглядит как патологический срыв, с трансперсональной точки зрения является целительным процессом трансформации (Духовный кризис 1993).

Таким образом боль и кризис здесь теологизируются — наделяются высшим смыслом как возможное условие духовного роста. Как отмечает Александр Козинец «душе вредно всё то, что мешает её развитию. А развитие чаще всего болезненное» (ПМА-Э). Таким образом, «вред» трактуется не как ситуативный дискомфорт, а как препятствие на пути к реализации потенциала души, что является уходом от чисто биомедицинской модели «вреда» (Engel 1977).

Наибольшие расхождения во взглядах обнаруживаются в вопросе об основном источнике этического знания. Здесь можно выделить два полярных подхода, иллюстрирующих напряжение между харизматической и институциональной моделями передачи знания (Вебер 2016 Т. 1). Первый подход, представленный Еленой Веселаго, постулирует, что единственным верным ориентиром являются прямые указания духов: «Самый короткий ответ на этот вопрос — спроси духов и делай, как скажут» (КС). С этой точки зрения, обучение сводится не к заучиванию правил, а к развитию способности устанавливать и поддерживать чистый канал коммуникации с миром духов.

Второй подход, который транслирует Алла Хацкевич, направлен на институционализацию и кодификацию этики. В ее школе обучению «шаманской этике» уделяется центральное внимание: ученикам передается свод конкретных правил и принципов («уважение шаманское», «балансы шаманские»), объясняющий, «почему нельзя делать вот эти обряды, почему мы не занимаемся приворотами» (ПМА-Э). Хотя оба подхода апеллируют к миру духов как к первоисточнику, они предлагают принципиально разные механизмы этической регуляции. В первом случае локус авторитета находится в индивиде и его персональном откровении, во втором — он смещается в сторону сообщества и его закрепленного, передаваемого канона. Это различие отражает фундаментальные процессы становления новой духовно-практической традиции в современных городских условиях.

Экономика и этика терапевтических отношений. Предложенный ниже анализ показывает, что экономические аспекты практики шаманов-психологов неразрывно связаны с представлениями о психологических границах, заботе о клиенте и «энергетическом балансе».

Подходы к ценообразованию варьируются от строгой фиксации до гибкой системы, что отражает разные стратегии выстраивания терапевтических отношений. Так, модель фиксированной стоимости позиционируется как форма заботы о клиенте. По словам Леонида Малкова, неопределенность в оплате создает дополнительную психологическую нагрузку на человека, пришедшего с проблемой, и размывает профессиональные границы:

«[В моем случае это] фиксированная стоимость. [...] Вот человек пришел ко мне с какой-то своей проблемой, беда, значит, и нагружать его дополнительно тем, чтобы он решил сколько мне заплатить? В моем представлении это какая-то ерунда, то есть это я создаю дополнительную нагрузку для клиента, я не обозначаю границ. [...] Нет, мне кажется [это] что-то вредное, так не стоит делать» (ПМА-Э).

В этой логике установление ясной цены является этическим актом, который защищает клиента от дополнительного стресса и структурирует терапевтическое пространство. В то же время существует и более гибкий подход, где цена зависит от «настройки» на клиента:

«Если я человека не знаю, он идет ко мне напрямую на шаманскую работу, то [...] я ему буду назначать цену фиксированную, которая уже, ну, она дороже. [...] И уже в процессе делания уже что-то проясняется, то есть все зависит от степени моей настройки с человеком, близости того запроса, который он говорит», сообщает Александр Козинец. Далее он добавляет «Если для меня проблем [у клиента] вообще полная тьма, то я просто ему отказываю в дальнейшем. Если для меня это проблема тяжёлая [...], я просто назначу ему цену выше. Это зависит от моей настройки, это включая мои собственные тени» (ПМА-Э).

Приведённые примеры радикально отличаются от традиционной модели вознаграждения шамана, которая не предполагала заранее установленной платы за услуги, а расчёт деньгами вообще рассматривался как табу. Для оплаты использовались продукты и вещи, её размер зависел от множества факторов: сложности ритуала, социального статуса и материальных возможностей клиента, а также от указаний самих духов, которые могут «запросить» определенное подношение через шамана

(Дьяконова 2001; Потанов 1991; «Сакральная экономика» 2025). Кроме того, часто практиковалась оплата по результату, и значительная часть вознаграждения выплачивалась только после успешного исцеления или решения проблемы (Басилов 1984).

Большинство же практикующих в городских условиях шаманов-психологов устанавливают за свои услуги фиксированную денежную плату. Данная практика представляет собой значимую трансформацию по сравнению с традиционной моделью, где шаманство являлось «подсобным промыслом», а не основным источником дохода, и не могло обеспечить жизнь шамана (Смоляк 1991). Напротив, для современных шаманов-психологов их деятельность является основным источником заработка. По словам Елены Веселаго, их практика должна быть на таком уровне, чтобы была возможность в любой момент «купить себе курицу на обед».

Ещё одно отличие от традиционного шаманизма — особенно глубокое этическое значение, которое придаётся в сообществе шаманов-психологов самой функции денег. Плата за услугу рассматривается не просто как вознаграждение, а как символический инструмент, обеспечивающий чистоту терапевтических отношений. Информанты считают неэтичным использовать нематериальные ресурсы клиента — его благодарность, восхищение или положительные отзывы — для удовлетворения своих личных психологических потребностей (например, в признании) или для рекламного продвижения. Подобное использование рассматривается как эксплуатация «энергии клиента». Как отмечает Леонид Малков, самоосознание в этом вопросе является важным отличительным маркером:

«Если я запрашиваю что-то у клиента после того, как работа закончилась, с большой вероятностью я где-то разбалансирован и хочу у клиента что-то добыть для себя. Психолог, скорее всего, об этом и не задумается» (ПМА-Э).

Для предотвращения такой эксплуатации предлагается парадоксальное, на первый взгляд, решение. Елена Веселаго рекомендует «взять с клиента хорошую сумму денег, а именно такую, чтобы мы с клиентом расстались». «Хорошую» — не значит большую или существенную, а достаточную для завершения отношений. Таким образом деньги этой системе выполняют функцию ритуального завершения обмена (Мосс 1996). Получив плату, практик может использовать уже её для удовлетворения своих нужд (оплатить ипотеку, личную терапию, вложить в рекламу или образование), не вовлекая в это клиента. Следовательно, клиент символически освобождается от необходимости обслуживать теневые динамики¹ шамана, а потенциально обременяющая связь, основанная на невыраженной благодарности или чувстве долга, прерывается. Финансовая транзакция становится гарантией этической дистанции и свободы обеих сторон, удерживая терапевтические отношения в профессиональной сфере и не давая им «соскользнуть» на личный уровень с его моральными долгами и зависимостями (Зелизер 2004).

Самоподдержка и профессиональное развитие. Профессиональная идентичность шамана-психолога поддерживается и развивается через постоянный синтез двух авторитетных систем знания: психотерапевтической и шаманской. Это проявляется как в методах самоподдержки, так и в стратегиях повышения квалификации. Для поддержания рабочего состояния практики прибегают к гибридным методам:

¹ Тень — бессознательная подавленная часть психики, которая влияет на межличностные отношения, формирует внутренние конфликты и влияет на процессы индивидуации (Стайн 2010). Соответственно, «теневые динамики» — бессознательные процессы в отношениях, влияющие на поведение участников.

наряду с привычными для психологов формами (личная терапия, супервизия, участие в интервизорских группах), они активно используют инструменты, характерные для традиционного шаманизма. К последним относятся индивидуальные шаманские путешествия к духам-помощникам, проведение личных ритуалов и обращение за помощью к своим учителям. Что здесь новое, так это горизонтальная связность в среде шаманов-психологов:

«Если я чувствую, что я как-то духовно пошатываюсь [...], я иду [к своим коллегам] и прошу посмотреть на моё полевое состояние. Не подцепила ли я какого-то мутного духа, работая с кем-то, не использую ли я работу с клиентом [в своих интересах]», — сообщает Елена Веселаго (ПМА-Э).

«Шаман вообще должен хорошо лежать на [шаманском] колесе¹», продолжает она (ШК-2025).

Эта метафора указывает не просто на необходимость работы над собой, а на идею постоянного динамического центрирования и поддержания равновесия в соответствии с шаманскими космологическими принципами. Трудно представить, чтобы традиционный шаман регулярно встречался с и обращался к своим коллегам за помощью. Для (нео)шаманизма это характерно (Харитоновна 2006).

Синтез двух систем знания характерен и для процесса непрерывного обучения шаманов-психологов. Информанты целенаправленно осваивают новые психологические модальности, получая формальные сертификаты, и одновременно углубляют свои знания в шаманизме. Этот процесс можно описать как стратегию двойной легитимации. Психологическое образование подтверждает их профессионализм и безопасность для городской аудитории, в то время как шаманское обучение обеспечивает трансперсональную аутентичность. Показательным примером является информант, поддерживающий отношения «учитель — ученик» с практикующим традиционным шаманом с Алтая. Подобный культурный бриколаж (Леви-Стросс 1994) позволяет шаманам-психологам конструировать уникальную профессиональную нишу, заимствуя авторитет из двух мощных культурных систем.

Особенно здесь стоит отметить возникновение такого нового явления, как шаманская интервизия. Обучаясь на продолжительных курсах и более коротких семинарах по шаманизму, а также и вне обучения, шаманы-психологи собираются в группы для отработки друг с другом практических навыков, полученных во время обучения, что, опять же, невозможно представить в рамках традиционного шаманизма.

Отношения с социумом и профессиональная автономия. Большинство информантов сообщают об осторожности в отношениях с социумом, так как ощущают с его стороны неприятие, хотя прямое негативное отношение встречается редко. Как выразил это Александр Козинец, «в лицо, конечно, никогда никто ничего такого не говорит, но какое-то внутреннее отвержение [есть], и оно чувствуется» (ПМА-Э).

Отвечая на вопрос о регулировании своей деятельности, информанты настаивают, что единственно возможной формой контроля может быть только внутренняя регуляция в рамках самого профессионального, то есть шаманского, сообщества

¹ Шаманское колесо в среде шаманов-психологов репрезентирует фундаментальный закон циклической упорядоченности бытия, описывающий динамику природных сезонов, этапов человеческой жизни и движения стихий. В этом смысле колесо служит метафизической опорой («космическим принципом»).

(некоторые отрицают и её). Этот тезис основан на активной работе по установлению границ, в ходе которой проводится онтологическое различие между природой государства и природой шаманизма. По словам Александра Козинца, государство — это сугубо социальный феномен, тогда как шаман по своей сути находится «вне социума». Вмешательство государства в эту сферу описывается им через метафору инверсии поколенческой иерархии — как если бы «маленький ребенок, пятилетний диктовал, как жить родителям» (ПМА-Э). Эта позиция перекликается с теорией перспективизма, описывающей шамана как специалиста по смене космологических перспектив, чья идентичность определяется связями с не-человеческими сущностями, а не ролью в человеческом обществе (*Viveйруи де Кастру* 2017).

Для большей наглядности информант выстраивает шкалу убывания легитимности государственного контроля: максимальное право на регулирование государство имеет в материальной сфере (медицина), меньшее — в пограничной (психология), и не имеет его вовсе в духовной (шаманизм). Таким образом, шаманы-психологи не просто отстаивают свою независимость, но и конструируют цельную картину мира, в которой они заявляют полный суверенитет над своей юрисдикцией, апеллируя к трансцендентному авторитету, который стоит выше любой светской власти.

Заключение

Этика шаманов-психологов является не механическим сложением, а сложным, творчески переработанным культурным конструктом. На основе полученных данных и проведённого анализа мы видим, что шаманы-психологи пересобирают и реконструируют элементы обеих систем, создавая новую, согласованную и функциональную модель, адаптированную к конкретному социокультурному контексту постсекулярного урбанизма. Двойная легитимация — апелляция к психотерапевтическому дискурсу и шаманская составляющая — позволяет им занять уникальную нишу на рынке духовных и психологических услуг. Честность в рекламе, представления о травме, границах и власти, деньги как ритуальный инструмент, защищающий обе стороны от «моральных долгов», авторитет духов — таков сегодня этический бриколлаг шаманов-психологов. Данное исследование вносит вклад в медицинскую антропологию, демонстрируя механизмы возникновения гибридных целительских практик и стратегии конструирования профессиональной автономии в постсекулярном городском пространстве.

Источники и материалы

КС — Материалы круглого стола с Еленой Веселаго, Аллой Хацкевич, Ириной Ни, видеоконференция Zoom, сентябрь 2024 г.

ПМА-Э — Полевые материалы автора, посвященные вопросам этики в неошаманских практиках. Материалы собраны в 2024 — 2025 гг. с использованием следующих онлайн-методов: 1) полуструктурированные глубинные интервью по видеоконференцсвязи Google Meet и Zoom; 2) неформальные беседы в мессенджерах Telegram и WhatsApp.

Сакральная экономика 2025 — Сакральная экономика: роль шаманов в современном обществе // HSE Daily: [электронный ресурс]. 2025. <https://daily.hse.ru/post/sakralnaya-ekonomika-rol-samanov-v-sovremennom-obshhestve> (дата обращения: 21.08.2025).

ТК-1 — Telegram-канал Елены Веселаго: [электронный ресурс]. <https://t.me/ruconstellations>

ТК-2 — Telegram-канал Ольги Златогорской: [электронный ресурс]. https://t.me/Zlatogorskaya_Olga

ШК-2022 — Материалы годового обучающего шаманского курса Елены Веселаго, проходившего в 2022–2023 гг. с использованием видеоконференций Zoom и организационных Telegram-чатов.

ШК-2025 — Материалы годового обучающего шаманского курса Елены Веселаго, проходившего в 2025–2026 гг. с использованием видеоконференций Zoom и организационных Telegram-чатов.

Научная литература

Басилов В. Н. Избранные духов. М.: Политиздат, 1984. 208 с.

Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. / сост., общ. ред. и предисл. Л. Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016.

Габбард Г., Лестер Э. Психоаналитические границы и их нарушения / пер. с англ. К. Немировского. М.: Независимая фирма Класс, 2014. 272 с.

Дьяконова В. П. Алтайцы: материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая. Горно-Алтайск: Юч Сумер, 2001. 223 с.

Духовный кризис: когда преобразование личности становится кризисом / под ред. С. Грофа, К. Гроф. М.: Класс, 1993. 310 с.

Зелизер В. Социальное значение денег: деньги на булавки, чеки, пособия по бедности и другие денежные единицы / под науч. ред. В. В. Радаева. М.: Издательский дом ГУ ВШЭ, 2004. 283 с.

Вивейруш де Кастру Э. Каннибальские метафизики. Рубежи постструктурной антропологии / пер. с португ. Д. Кралечкина; под ред. Е. Блинова. М.: Ад Маргинем, 2017. 304 с.

Леви-Стросс К. Первобытное мышление / пер. с франц. М.: Республика, 1994. 384 с.

Майков В. В., Козлов В. В. Трансперсональный проект: в 2 т. М.: Издательство Трансперсонального института, 2007. 350 с., 424 с.

Мосс М. Очерк о даре. Форма и основание обмена в архаических обществах // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии / пер. с франц. Е. Н. Неклюдовой; отв. ред. Н. А. Алексеев. М.: Восточная литература, 1996. С. 83–212.

Плохотнюк М. А. Неошаманизм: ещё раз к проблеме дефиниции // Ученые записки Комсомольского-на-Амуре государственного технического университета. 2022. № 6 (62). С. 55–62.

Потанов Л. П. Алтайский шаманизм. Ленинград: Наука, 1991. 323 с.

Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура) / отв. ред. Ю. Б. Симченко, З. П. Соколова. М.: Наука, 1991. 276 с.

Стайн М. Юнговская карта души: введение в аналитическую психологию / пер. с англ. М.: Когито-Центр, 2010. 256 с.

Фуко М. Археология знания / пер. с франц. Киев: Ника-Центр, 1996. 304 с.

Харитонов В. И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М.: Наука, 2006. 248 с.

Харитонов В. И. Феномен психологического целительства в российской практике первой четверти XXI в. // Сибирские исторические исследования. 2022. № 4. С. 308–340.

Харитонов В. И. Шаманы и шаманисты: некоторые теоретические аспекты изучения шаманизма и иных традиционных верований и практик // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 99–118.

Эллиаде М. Шаманизм: архаические техники экстаза / пер. с англ. В. Г. Лазарева. М.: Республика, 1993. 362 с.

Braun V., Clarke V. Using Thematic Analysis in Psychology // Qualitative Research in Psychology. 2006. Vol. 3, No. 2. P. 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>

Engel G. L. The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine // Science. 1977. Vol. 196. No. 4286. P. 129–136.

- Harner M., Harner S. Core Practices in the Shamanic Treatment of Illness // *Shamanism*. 2000. Vol. 13, Nos. 1 & 2. P. 19–30.
- Humphrey C. Shamans in the City // *Anthropology Today*. 1999. Vol. 15. No. 3. P. 3–10. <https://doi.org/10.2307/2678275>
- Ivanescu C., Berentzen S. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism // *Religions*. 2020. Vol. 11. No. 7. Art. 362. DOI: <https://doi.org/10.3390/rel11070362>
- Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture: in 2 vols. / eds. M. N. Walter, E. J. N. Fridman. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2004. 1059 p.

References

- Basilov, V. N. 1984. *Izbranniki dukhov* [Chosen by the Spirits]. Moscow: Politizdat. 208 p.
- Braun, V., and V. Clarke. 2006. Using Thematic Analysis in Psychology. *Qualitative Research in Psychology* 3(2): 77–101. <https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Diakonova, V. P. 2001. *Altaiysy: materialy po etnografii telengitov Gornogo Altaia* [The Altaians: Materials on the Ethnography of the Telengits of the Altai Mountains]. Gorno-Altaiisk: Yuch Sumer. 223 p.
- Eliade, M. 1993. *Shamanizm: arkhaicheskie tekhniki ekstaza* [Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy]. Moscow: Respublika. 362 p.
- Engel, G. L. 1977. The Need for a New Medical Model: A Challenge for Biomedicine. *Science* 196(4286): 129–136.
- Foucault, M. 1996. *Arkheologiya znaniia* [The Archaeology of Knowledge]. Kiev: Nika-Tsentr. 304 p.
- Gabbard, G., and E. Lester. 2014. *Psikhoanaliticheskie granitsy i ikh narusheniia* [Psychoanalytic Boundaries and Their Violations]. Moscow: Klass. 272 p.
- Grof, S., and K. Grof. 1993. *Dukhovnyi krizis: kogda preobrazovanie lichnosti stanovitsia krizisom* [Spiritual Crisis: When Personal Transformation Becomes a Crisis]. Moscow: Klass. 310 p.
- Harner, M., and S. Harner. 2000. Core Practices in the Shamanic Treatment of Illness. *Shamanism* 13(1–2): 19–30.
- Humphrey, C. 1999. Shamans in the City. *Anthropology Today* 15(3): 3–10. <https://doi.org/10.2307/2678275>
- Ivanescu, C., and S. Berentzen. 2020. Becoming a Shaman: Narratives of Apprenticeship and Initiation in Contemporary Shamanism. *Religions* 11(7): Art. 362. <https://doi.org/10.3390/rel11070362>
- Kharitonova, V. I. 2006. *Feniks iz pepla? Sibirskii shamanizm na rubezhe tysiacheletii* [Phoenix from the Ashes? Siberian Shamanism at the Turn of the Millennium]. Moscow: Nauka. 248 p.
- Kharitonova, V. I. 2022. Fenomen psikhologicheskogo tselitelstva v rossiiskoi praktike pervoi chetverti XXI v. [The Phenomenon of Psychological Healing in Russian Practice of the First Quarter of the 21st Century]. *Sibirskie istoricheskie issledovaniia* 4: 308–340.
- Kharitonova, V. I. 2004. Shamany i shamanisty: nekotorye teoreticheskie aspekty izucheniia shamanizma i inkh traditsionnykh verovani i praktik [Shamans and Shamanists: Some Theoretical Aspects of Studying Shamanism and Other Traditional Beliefs and Practices]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 99–118.
- Levi-Strauss, K. 1994. *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind]. Moscow: Respublika. 384 p.
- Maikov, V. V., and V. V. Kozlov. 2007. *Transpersonalnyi proekt* [The Transpersonal Project]. Vol. 1, 2. Moscow: Izdatelstvo Transpersonalnogo instituta. 350p., 424 p.
- Mauss, M. 1996. Ocherk o dare. Forma i osnovanie obmena v arkhaicheskikh obshchestvakh [The Gift. The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies]. In *Obshchestva. Obmen. Lichnost: trudy po sotsialnoi antropologii* [Societies. Exchange. Personality: Works on Social Anthropology], ed. by N. A. Alekseev. Moscow: Vostochnaia literatura. 83–212.

- Plohotniuk, M. A. 2022. Neoshamanizm: eshche raz k probleme definitsii [Neoshamanism: Once More on the Problem of Definition]. *Uchenye zapiski Komsomolskogo-na-Amure gosudarstvennogo tekhnicheskogo universiteta* 6(62): 55–62.
- Potapov, L. P. 1991. *Altaiskii shamanizm* [Altaiian Shamanism]. Leningrad: Nauka. 323 p.
- Smoliak, A. V. 1991. *Shaman: lichnost, funktsii, mirovozzrenie (narody Nizhnego Amura)* [The Shaman: Personality, Functions, Worldview (People of the Lower Amur)]. Moscow: Nauka, 276 p.
- Stain, M. 2010. *Yungovskaia karta dushi: vvedenie v analiticheskuiu psikhologiiu* [Jung's Map of the Soul: An Introduction to Analytical Psychology]. Moscow: Kogito-Tsentr, 256 p.
- Viveiros de Castro, E. 2017. *Kannibalskie metafiziki. Rubezhi poststrukturnoi antropologii* [Cannibal Metaphysics. The Frontiers of Poststructural Anthropology], ed. by E. Blinova. Moscow: Ad Marginem. 304 p.
- Walter, M. N., and E. J. N. Fridman (eds.). 2004. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*: in 2 vols. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO. 1059 p.
- Weber, M. 2016. *Khoziaistvo i obshchestvo: ocherki ponimaiushchei sotsiologii* [Economy and Society: Outlines of Interpretive Sociology], in 4 vols. / ed. by L. G. Ionin. Moscow: Izdatelskii dom Vysshei shkoly ekonomiki.
- Zelizer, V. 2004. *Sotsialnoe znachenie deneg: dengi na bulavki, cheki, posobiia po bednosti i drugie denezhnye edinitsy* [The Social Meaning of Money: Pin Money, Checks, Poverty Subsidies and Other Monetary Units]. Moscow: Izdatelskii dom GU VshE. 283 p.

© А. В. Журавлева

«ПРАЗДНИКИ ДЛЯ СЕБЯ» В ЦЕНТРАЛЬНОЙ САРДИНИИ

В статье, преимущественно на материалах полевых исследований автора, в рамках анализа современного состояния праздничной культуры Барбаджа — наиболее консервативной и архаичной области Сардинии, в научном дискурсе рассматривается незамеченный ранее исследователями феномен — традиционные праздники и коллективно отмечаемые обряды перехода этого пастушеского региона, именуемые местным населением «праздниками для себя». Речь идет о доживших до наших дней и не утративших обрядового значения для населения торжественных событиях преимущественно архаичного происхождения — реликтах часто дохристианских обрядов и праздников, в ходе целебации которых население скрупулезно, осознанно и бессознательно, следует традиции, исключает инновации, а также не допускает присутствия и участия в праздновании «чужаков». В статье освещаются социокультурные реалии Сардинии, а также характер стоящих за целебацией таких праздников процессов сплочения локального коллектива, консервации и воспроизводства традиционной культуры в условиях современности и ее защиты от инноваций, поддержания культурной преемственности, сохранения аутентичности и укрепления локальной идентичности населения. Статья вносит вклад в развитие европейской фестологии и способствует пониманию механизмов адаптации традиционных обществ к вызовам глобализации, в том числе и посредством сохранения традиционных празднично-ритуальных практик.

Ключевые слова: Сардиния, Барбаджа, праздники, обряды перехода, защита традиционности, идентичность

Ссылка при цитировании: Журавлева А. В. «Праздники для себя» в центральной Сардинии // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 400–411.

UDC: 39

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/400-411

Original article

© Aleksandra Zhuravleva

CENTRAL SARDINIA FEASTS OR «FEASTS FOR OURSELVES»

The article, based mainly on the materials of the author's field research, analyzes the current state of the festival culture in Barbagia — the most conservative region of Sardinia. It considers a phenomenon previously unnoticed by researchers — the

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

traditional holidays and collectively celebrated rites of passage of this pastoral region, referred to by the local population as “feasts for themselves” We are talking about solemn events that have survived to this day and have not lost their ritual significance for the population. These events are mainly of archaic origin — relics of often pre-Christian rituals and holidays. During these celebrations the population scrupulously, both consciously and unconsciously, follows tradition, excludes innovations, and does not allow the presence and participation of “outsiders”. The article highlights the conservation and reproduction of traditional culture in modern conditions and its protection from innovation, maintaining cultural continuity, preserving authenticity, and strengthening the local identity of the population. The article contributes to the development of European festology and also to understanding the mechanisms of adaptation of traditional societies to the challenges of globalization, including through the preservation of traditional festive and ritual practices.

Keywords: *Sardinia, Barbagia, feasts, rites of passage, protection of tradition, identity*

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

For citation: Zhuravleva, A. V. 2026. Central Sardinia Feasts or «Feasts for Ourselves». *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 400–411.

Праздники — «вторая жизнь народа», по словам М. Бахтина (Бахтин 1990: 13), относятся к числу важнейших, хотя и не статичных ценностей каждой общности: даже самые консервативные и архаичные из них склонны в той или иной степени меняться во времени, чутко реагируя на преобразования среды их проведения. Особенно радикально и быстро изменение праздничной культуры происходит сегодня, в условиях стремительного размывания во всем мире того уклада, который культуролог В. Н. Топоров назвал «архаичной мифопоэтической и религиозной традицией» (Топоров 1982: 330), появления в социуме новых приоритетов и невероятного ускорения, которым отмечено преобразование экономико-политических, социокультурных, идеологических и т. д. параметров жизни.

Тем необычней обнаружить праздничные события, обладающие высокой степенью статичности, устойчивости и иммунитета к инновациям. Это объясняет наше обращение к такого рода празднованиям в Барбадже — обширном центральном горном ареале Сардинии, зоне пастушества, территории наибольшей культурной консервативности и архаики этой островной области. В частности, речь идет о выявленных нами в этом регионе торжествах, именуемых местным населением *Festas pro nois etotu* — «праздниками для нас всех» (буквально «праздниками для себя»), а также *Festas po su coro* (сард. *праздниками по сердцу*) или *Festas po sa vida nostra* (сард. *праздниками нашей жизни*). На первый взгляд разнородные (некоторые из них имеют чисто-пастушескую природу, другие же отмечаются и крестьянским населением Барбаджи), эти торжества обнаруживают много общего. Так, все они следуют более или менее древним, преимущественно языческим сценариям, как правило, обходят церковную традицию, претерпели незначительные изменения во времени, но главное — отмечаются исключительно силами «своих», т. е. в кругу каждого отдельно взятого деревенского коллектива, отторгающего инновации и поддерживающего камерный и «закрытый»

(без присутствия чужих) масштаб целебации¹. Еще несколько десятилетий назад, по утверждению респондентов, таких праздников было больше, сегодня эта категория размывается, но тем больше она ценится населением (ПМА).

Удивительным образом эти торжества никогда не осмысливались как феномен, не упоминались в научном дискурсе и не выступали объектом анализа. В силу этого в ходе нашего исследования мы опираемся преимущественно на результаты собственных полевых изысканий: опросов и включенного наблюдения в Барбадже, и в качестве основного критерия отнесения праздничного события к категории «праздника для себя» руководствуемся его видением таковым респондентами.

Цель нашего исследования — не только этнографическая фиксация и описание этой категории праздников. Также мы хотим воспроизвести ее эмическое видение населением, очертить круг стоящих за этими праздниками взглядов и сопряженных с ними стратегий поведения. В частности, речь идет об осознанном на коллективном уровне и активном желании оградить «свои» праздничные события от каких-либо культурных влияний и от присутствия чужих, а также сохранить локальную культурную традицию. Такой алгоритм мыслей и действий, как показывает наша исследовательская практика, радикально отличается от подходов и тактик населения в отношении «новых» широко рекламируемых и содержащих коммерческую составляющую празднеств (например, сагр) в той же Барбадже, а также от моделей поведения в крестьянской среде равнинных районов, где целебация фестивальных событий значительно раньше, чем в горах, начала носить предельно «открытый» характер и предполагать максимально широкое привлечение туристов.

Актуальность работы предопределена тем, что она позволяет внести вклад в развитие европейской фестологии и расширяет границы антропологической италянистики, поскольку исследуемые праздничные явления отражают происходящие и наметившиеся не только в сардинском, но и во многих современных социума процессы, в частности, противостояние населения глобализации и детрадиционализации локальной культуры. Новизна же исследования обусловлена тем, что в нем впервые в отечественном² и зарубежном научном дискурсе, тем более на «живом» материале автора, пристально рассматривается эмпирика «праздников для себя» как особой категории сардинских праздничных событий.

* * *

Сардиния, беднейший сельский неурбанизированный агро-пасторальный регион Италии, с древности подразделяющийся на «два отличающихся, противоборствующих ... мира: мир крестьянства и пастушества, мир равнин и гор» (Contu 2014: 41), относится, по определению историка Л. Февра, к числу обрекающих и обреченных на состояние физической и психологической изоляции «островов-тюрем» (фр. *îles conservatoire-prison*). Под ними понимаются регионы замедленного развития, где суровые условия жизни диктуют человеку образ жизни, лимитируя его контакты с окружающей (природной и социальной) средой, что обуславливает высокий уровень инерционности существования и сохранения неизменности культуры (Febvre 1970:

¹ Большой удачей для автора в процессе исследования был его допуск на празднование таких событий.

² В отечественной науке праздники Сардинии затрагивались в исследованиях Н. А. Красновской (см., напр, Красновская 1978) и О. Д. Фаис-Леутской (Фаис 2019; Фаис 2021).

222). Изоляция и статичность Сардинии, ее «пребывание в прошлом» достигают своего апогея в горах, где сельская среда, как и раньше, представляет собой совокупность изолированных, слабо общающихся между собой деревень и где сегодняшние способы хозяйствования, уклад, принципы самоуправления, жесткий внутридеревенский контроль, модели социальных взаимоотношений, этические нормы и т. д. во многом остались прежними; неслучайно Барбаджа удостоена эпитета «территории замершего времени» (Musio 1969: 107). Подобная социокультурная иммобильность этих районов на протяжении «времени большой длительности» (если прибегать к терминологии Ф. Броделя) была обусловлена не только самой природой пастушеской культуры, обнаруживающей, особенно в сравнении с культурой крестьянской, повышенную устойчивость, консервативность и тягу к традиционализму (Ortu 2011: 98), и не только гео-историческими факторами: суровой природой гор, отсутствием дорог, ограничившими контакты жителей с окружающим миром, в том числе и с завоевателями острова. Изолированность и ригидность Барбаджи цементировал и сильнейший имманентный «солитаризм» (ит. *solitarismo*) (мироощущение одиночества, интровертности, отгороженности от остального мира), исторически присущий сардинцам в целом и достигающий максимального выражения в горах (Scanu 2008), и сохранение до наших дней витальности многих языческих верований, а также тот дух независимости, который археолог Дж. Лиллиу назвал «сардинской сопротивленческой константой» (Lilliu 2002: 451) и который исторически предопределил характер взаимоотношений населения с внешним миром, а также негативное отношение к инокультурным влияниям и их ассимиляции.

Во многом замкнутость и изолированность Барбаджи сохранились и сегодня, хотя условия существования этого ареала изменились. Его коснулись модернизационные веяния, очевидны влияния глобализации, размывается традиционность, усиливает свою экспансию туризм, с которым и власти, и населения Сардинии, после неудачных попыток индустриализации острова, связывали большие ожидания в деле развития местной экономики (Mongili 2015: 121). Туризм же, не вполне оправдав себя экономически, тем не менее запустил механизм серьезных трансформаций культуры: в угоду этой «последней надежде на получение дохода», в попытке выставить на продажу то, что может привлечь гостей, руками властей, краеведческих организаций *Pro Loco*, а порой и самого населения в условиях жесткой конкуренции деревень в их «борьбе за туристов» часто приносится в жертву «аутентичность культурных артефактов и явлений, заменяемых эффектными придуманными эрзацами и откровенными фейками» (Mongili 2015: 230). Ситуацию осложняет, с одной стороны, и ностальгия по уходящей и идеализируемой традиционной культуре, с другой — непростые поиски сардинцами, в том числе и в Барбадже, своей идентичности: сопряженные с мифотворчеством, гипертрофизацией своей значимости как народа в истории, утверждением своих уникальности и этноэксклюзивности, пересмотром, а порой и перекраиванием многих культурных приоритетов и ценностей (Caltagirone 2007: 30). Таким образом, на сегодняшний день жители не только равнин, но и Барбаджи оказываются «между Сциллой и Харибдой, между двумя опасными искушениями: коммерциализацией и гипотетической продажей своей культуры, — и ее трансформациями, обусловленными идентитарными чаяниями», что нередко приводит население «к единому негативному и разрушительному для традиционной культуры результату» (Cherchi 2013: 142).

* * *

Возвращаясь к «праздникам для себя», остановимся на примере *Su Tusorgiu (Sa Tunnimenta)*, наиболее полно иллюстрирующего характер этих событий. Приходящийся на май-июнь, этот праздник стрижки овец (упомянутый в Библии, он отмечается во многих культурах мира) входит в число некогда многочисленных праздников овцеводческой Барбаджи, посвященных и окоту овец, и их отгону, и изготовлению первого в году сыра, и прочим хозяйственным вехам. По традиции, в празднике, включающем проводимую с утра «по-старому» (т. е. вручную и ножницами) стрижку овец (в ходе ее овчары в присутствии зрителей состязаются на скорость и объем состриженной шерсти), а затем коллективную трапезу, принимают участие взрослые и дети старше 10 лет, но, как подчеркивают респонденты, не допускаются ни клир¹, ни незнакомцы, ни представители *Pro Loco*, ни тем менее туристы (ПМА).

По обычаю, сообщество пастухов деревни решает, кто «спонсирует» пир — один либо несколько овчаров, предоставляющих деньги или «сырье» (туши овец, сыр и т. д.); это зависит от того, какая форма «управления» стадами исторически принята в деревне: в одних пастухи, владельцы небольших стад, объединяются для совместного их «контроля», в других деревнях главенствует владелец наибольшей отары, берущий под свое крыло «коллег» с меньшим поголовьем. Вне зависимости от числа спонсоров, застолье готовят все пастухи деревни, призывая на помощь друзей и родственников.

Число приглашенных, обилие блюд и напитков зависят от благосостояния овчара (овчаров), от его (их) социального статуса, численности семьи, общественных связей, числа друзей и знакомых, но в любом случае обед должен быть впечатляющим, особенно в том, что касается числа блюд, традиция предписывает, чтобы щедрость граничила с расточительством. От щедрости устроителей зависит их статус в деревенском социуме (ПМА): невзирая на порой непомерные расходы, во избежание общественного осуждения от организации трапезы никто не отказывается. Богатство стола имеет и сакральное значение: по поверьям, оно приносит деревне благополучие, обильный приплод стад и урожай; с этой целью кусочки праздничной пищи и сегодня раскладывают в окрестностях деревни, на «священных» камнях, у источников и под «священными» деревьями, чтобы «накормить предков» и «задобрить духов» (ПМА).

На праздник и к трапезе пастухи зовут остальных односельчан, крайне редко (и по согласованию с прочими овчарами) — друзей и родню из других деревень. Получить приглашение лестно и почетно: эпитет *leau a tunnere* (сард. *связанный со стрижкой*) — высшая аттестация человека, знак уважения к нему. Приглашение, обращенное к жителю «недружественной» деревни, оптимизирует отношения с ней и замиряет конфликтующих, а отказ от него и сегодня интерпретируется как оскорбление устроителю и «его» деревне, что еще недавно провоцировало кровную месть.

Трапезу готовят заранее силами всей деревни: женщины пекут хлеб и сласти, мужчины обеспечивают вино, дрова для огня, занимаются стряпней. Готовятся только допущенные традицией блюда: *sa enter 'e samene* — отварной желудок овцы (начиненный ее кровью, свежим сыром, шкварками, хлебом); *erveche a buddidu* (сард. *овца в пальто*) — отварную баранину с томатами и луком; барана на вертеле; кровяную колбасу *sambeneddu*; жаркое; равиоли *is culgiones* с картофелем и сыром, мо-

¹ Сардиния, а Барбаджа особенно, относятся к числу формально-католических регионов, где фактически с древности и до наших дней сохраняют сильнейшие позиции древние языческие верования и магические практики.

лодой овечий сыр. На празднике пьют вино (недавнее появление безалкогольных напитков — одна из немногих инноваций в сценарии праздника): традиция требует его обильного потребления всеми сотрапезниками, включая подростков и женщин, которым вне праздничного контекста табуируется потребление алкоголя.

Пир устраивают под открытым небом, под дубами или каштанами (священными деревьями в Сардинии), где вкруговую (солярный символ) располагаются гости и подается угощение. Отсутствуют столы и стулья: сотрапезники сидят на корточках или располагаются полулежа прямо на земле, посуда и приборы: пищу подают на листьях и берут руками. Хотя хозяину (хозяевам) застолья оказываются почести, на пиру отменяются социальные дистанции, устанавливается режим согласия и равноправия, появляется чувство сопричастности чему-то «общему». Согласно архаичным обычаям, лица гостей из других деревень и допущенных до праздника местных подростков мажут овечьей кровью (сажей), тем самым причисляя их к локальному коллективу, включая в число «своих» (ПМА).

Большинство наших респондентов (и что особенно ценно — пожилые опрошенные), оценивая нынешнее состояние праздника, отмечает, что он не утратил аутентичность сценария и не «испорчен» инновациями. И хотя кто-то (в основном молодежь) полагает, что он лишился былого сакрального духа и служит скорее делу консолидации жителей Барбаджи и фактором укрепления их идентичности, люди среднего и старшего возраста, не отрицая последнего, настаивают на том, что праздник с его трапезой и кормлением предков по-прежнему значим и обеспечивает в социальном и в ритуальном отношении благополучие деревни (ПМА).

Показателен тот факт, что жители Барбаджи не относят к числу «праздников для себя» такие старинные и вполне пышно отмечаемые в горных деревнях события, как, например, праздники в честь покровителей пастушества — святых Деметрия (26 октября), Николая (6 декабря) и Василия (1 мая), на том основании, что речь идет о веках церковного календаря, чествования которых предполагает участие клира, а в последние годы — и туристов, что, по мнению респондентов, придает торжествам нежелательную публичность, лишает их камерности масштаба, сокровенности, делает не вполне «своими» (ПМА). По той же причине во многих горных деревнях в последние годы из списка «праздников для себя» выпал и *Carresebare*, так называемый Карнавал Барбаджи, изначально представлявший собой древнее поклонение демонам, магические обряды плодородия, шествия ряженных в характерных масках и костюмах, еще недавно сохранявшие сакральную актуальность для всего населения горной области. Там, где эти действия усилиями *Pro Loco* были превращены в фольклорное зрелище и, по мнению населения, подвергнуты насильственной и кощунственной десакрализации вследствие переинициализации сценариев проведения мистерий и допуска к ним туристов, *Carresebare* в глазах жителей Барбаджи перестал быть *Festas pro nois etotu* (Фаус 2021).

К числу «праздников для себя» почти все респонденты относят также чествования различных обрядов перехода, переводящих юношей в категорию мужчин. Так, например, до сих пор в пастушеском кругу большинства деревень Барбаджи проводится (и пышно отмечается) инициация молодых, связанная с их переходом из подпасков в пастухи и с «экзаменами» на профессиональную зрелость, в ходе которых юноши должны обнаружить хватку, смекалку, выносливость, знание природы и животных, быстроту реакции, готовность противостоять хищникам и скотокрадам, умение спасти стадо в непогоду, навыки переработки продуктов животноводства и прочие компетенции (ПМА).

В наши дни во многих деревнях сохраняется целеракция и иного обряда перехода (единственного, отмеченного в научных работах) (Pepe 2018: 24). Известный под названием *sa prima imbriaghera* (сард. *первое опьянение*), он, по свидетельству респондентов¹, уходит корнями в достаточно отдаленные эпохи. Обряд символически санкционирует первое публичное допущение подростков к потреблению вина: достигшие шестнадцатилетнего возраста юноши проходят так называемое «алкогольное посвящение», обретая статус (взрослых) мужчин. Примечательно при этом, что ни Сардиния в целом, ни Барбаджа в частности, не относятся к числу «пьющих» регионов: хотя вино с древности играет важнейшую в сакральном и социальном плане роль в локальном обществе, речь идет об областях Италии с наиболее слабыми традициями виноделия (Lepori 2003: 11) и самыми низкими показателями потребления алкоголя в целом (Cipolla 2024).

Не предусматривающее участия чужих (даже священник и клир, если и допускаются на праздник, то лишь как частные лица), это празднество, как правило, приурочено ко дню святого патрона деревни.

По этому случаю под открытым небом наскоро из древесных стволов возводят *paradas* — своего рода «мужские питейные клубы», где юноши в присутствии взрослых мужчин-«арбитров» пьют вино (предыдущий опыт потребления пива не засчитывается, а первая проба самогона происходит отдельно и позже), демонстрируя умение пить (в том числе и пить много) и «не терять лицо» в состоянии опьянения, тем самым доказывая свою *balentia* (сард. *доблесть*) — те качества, которыми в глазах и сегодняшнего сардинца, и тем более жителя Барбаджи, должен быть наделен настоящий мужчина. Показательно, что ранее в тот же день подростки, с разрешения *is mannos* — стариков деревни, собравшись на деревенской площади, стреляют в воздух, а затем участвуют и в *s'istrumpa* (от сард. *istrumpare* — подчинять) — состязаниях на физическую мощь, своего рода соревнованиях по вольной борьбе; оба мероприятия призваны подтвердить их мужественность.

Вплоть до конца XX в. в Барбадже — и сегодня регионе аскезы, сдержанности в отношениях между полами, отсутствия сексуальной свободы и традиций позднего, даже у мужчин, начала интимной жизни — только после этого комплексного испытания деревенские юноши получали негласное право приобщаться к плотским радостям (до запоздалого прихода в горы отголосков сексуальной революции — преимущественно с проститутками) (Majzia 2023: 94). Но в первую очередь обряд знаменует признание социо-экономической самостоятельности юношей: с этого момента отцы-пастухи наделяют их частью стада, а крестьяне — участком земли для хозяйствования; неслучайно ритуал разрешает парням официально обручаться (ПМА). Даже сегодня, в изменившихся условиях жизни, обряд не стал формальной данью традиции и не утратил своей значимости как акта признания в глазах сообщества зрелости молодых, что и подтверждается общедеревенским характером празднования этого события.

В ряде горных деревень достаточно недавно фигурировал еще один обряд перехода. Связанный с «уходом в солдаты», значительно более молодой по сравнению

¹ Как неоднократно отмечали ранее исследователи (Pira 1968: 123; Pira 1978: 420; Satta 2006: 22) и как применительно к сегодняшнему дню это подтверждает наш опыт включенного наблюдения в регионе, мнение респондентов в деревнях Сардинии, а особенно Барбаджи, до сих пор является вполне надежным источником информации о прошлом благодаря высокой степени консервации коллективной исторической и культурной памяти и активности механизма традиционной межпоколенной устной передачи информации, в силу чего легко реконструируется былое, отстоящее «на расстоянии» шести, а порой и более поколений предков.

с предыдущим обрядом (до 1861 г. сардинцы не были знакомы с рекрутским набором), именуемый *buffada manna* (сард. *большое питье*), он существовал до 2005 г. (даты отмены в Италии призыва в армию) и также сопровождался возлияниями юношей-призывников и коллективной целебацией их взрослости (ПМА), возможно, представляя собой модификацию обряда *sa prima imbriaghera*.

Согласно мнению респондентов, празднование обрядов перехода не утратило актуальности, поскольку они не только стимулируют у молодежи чувство взрослости и ответственности, но также способствуют оптимизации взаимоотношений между различными поколениями жителей деревни, сплочению ее населения, катализации ощущения принадлежности к единой общности, сглаживанию внутريدеревенских конфликтов и социальных шероховатостей, защите традиций и культуры, и, в конечном итоге, утверждению чувства локальной идентичности (ПМА).

К числу «праздников для себя» большинство наших респондентов причисляет также *Cabudanni*, встречу Нового года (ПМА), который, согласно локальной традиции, начинается 1 сентября. Данный обычай уходит корнями в византийскую эпоху (Византия установила контроль над Сардинией в VI в.). При этом привязка начала нового года к сентябрю обретает особое значение и в локальном контексте: этот месяц, связанный со сбором урожая и перегоном скота на зимние пастбища, выполняет функцию символического рубежа между двумя сезонными хозяйственными циклами.

Праздник *Cabudanni* (ит. *Capodanno sardo*) отмечается на Сардинии повсеместно, однако его празднование в Барбадже отличается большей репрезентативностью, ритуальной сложностью и архаичностью. К числу сохраняющихся в этой зоне топосов относится, например, многочасовое исполнение мужским населением вечером 31 августа на деревенских площадях древнего кругового танца *ballu tundu*. Действо совершается вокруг гигантских костров и, по аналогии с чеченским или ингушским зикром, способно погружать участников в трансное состояние (Фаус 2019: 35–38). До сих пор живы обходные обряды: в канун *Cabudanni* мальчики 12 лет обходят дома с ритуальными песнопениями, получая в ответ традиционные сласти, сухофрукты, круглый хлеб *sa tundina* (дань современности — леденцы, шоколадки и т. д.). Сохранены и ритуалы умиловительных жертвоприношений локальному пантеону божеств, что нацелено на обеспечение плодородия в грядущем году. Параллельно с этим на рассвете первого сентября пастухи после дойки овец и коз совершают символическое окропление молоком улиц, жилых построек, членов своих семей и других жителей селения. Женщины же, сходяв по воду к ближайшему источнику, по возвращении домой «освящают» ею людей, домашний скот и сельскохозяйственные посадки (ПМА).

Вечером первого сентября всем деревенским коллективом проводятся масштабные трапезы на открытом воздухе. Их проведение носит строго ограниченный, интрупповой характер («только своим кругом»); представители местных туристических ассоциаций (Pro Loco) могут быть допущены исключительно в качестве частных лиц. Накануне праздника общими усилиями готовится комплекс традиционных блюд, таких как *coccoi cun gerda* (пирожки со шкварками), *cixirau* («пудинг» на основе отварного нута, меда, дробленого миндаля и манной крупы), *su trigu cottu* (аналог кутьи, еще один реликт византийской культурной традиции), а также разнообразные сласти и хлебобулочные изделия, среди которых выделяется *su cabude* (что с сардинского переводится и как «канун» (праздника), так и как «голова»).

Данный сдобный хлеб, имеющий крестообразную форму, освящается в церкви, затем, в новогоднюю ночь, разламывается головой семьи над головой первенца, а затем

над головами домашнего скота. Этот ритуал имеет целью обеспечение материального достатка семье и плодovitости животным. Согласно поверью, обилие крошек, образующихся при разделении хлеба, предвещает благополучный год (ПМА). Полученные фрагменты хлеба распределяются между членами семьи и скотом, а также сохраняются в качестве апотропейного оберега; еще недавно их также раздавали детям и нищим, в деревенском мировидении воплощению предков, которых следует задобрить — «живые нуждаются в мертвых, чтобы защищать посевы и сохранить урожай» (Eliade 1986: 365).

В последние десятилетия на Сардинии наблюдается тенденция трансформации канонов новогоднего празднования. В целом по региону праздник детрадиционализируется, его церебрация приобретает все более публичный характер, адаптируясь к современным условиям за счет включения в программу фольклорных представлений и сагр (торгово-праздничных фестивалей), ориентированных на привлечение туристического потока.

Однако в горных районах, несмотря на частичную утрату отдельных элементов, данное празднество сохраняет статус значимого социокультурного события. Оно продолжает выполнять важную интегративную функцию, позволяя локальным сельским коллективам актуализировать и переживать чувство коллективной общности.

* * *

Список «праздников для себя» не ограничен приведенными выше примерами, однако рамки журнальной публикации не позволяют продолжить обзор этих событий. В заключение подведем итоги. В ходе полевых работ в деревнях Барбаджи — в отличие от районов остальной Сардинии, что показало параллельное их обследование — были обнаружены праздники, достаточно архаичные и мало изменившиеся во времени, даже номинация которых (в первую очередь фестоним «праздники для себя») указывают не только на их значимость для населения, но и на специфику: они отмечаются в парадигме дихотомии «свой-чужой», крайне камерно, и не предполагают присутствия и участия тех, кого коллективное мнение считает «инородными», «пришлыми», «другими» (от «присланных» в деревню клира и представителей правоохранительных органов до жителей соседних деревень, туристов и даже деятелей *Pro Loco* — местных уроженцев, формально «своих», но при этом часто, под предлогом улучшения материального состояния родной деревни, посягающих на локальную культурную традицию и вносящих «чужие» культурные новшества) — т. е. тех, кто может покуситься на сохранение культурных канонov и внести разрушающие существующий порядок вещей инновации.

Факт существования, консервации и высокой, как показали опросы, популярности этих праздников в Барбадже заставляет задаться вопросом о причинах их как устойчивости, так и признанности и востребованности в локальном социуме, а также о видении и интерпретации этих причин респондентами.

На наш взгляд, совпадающий с точкой зрения опрошенных¹, предпосылки иммутабельности, или, по крайней мере слабой, по сравнению с другими праздниками Сардинии и Барбаджи, изменчивости этих фестивальных событий имеют и «природный», и антропогенный характер (ПМА). Под первыми подразумеваются перечисленные нами выше географические, исторические, социальные факторы обособленности и консервативности Барбаджи и, в частности, пастушеской среды, в свою очередь обусловившие стабильность и статичность «праздников для себя», которые, как пока-

¹ Показательно, что ответы респондентов, вне зависимости от их, пола возраста и социальной принадлежности, отличались удивительным единодушием.

зывают опросы наиболее пожилых респондентов и их апелляция к воспоминаниям предков, и ранее, причем в достаточно удаленные времена, были актами коллективной интроверсии и отгороженности от чужих (ПМА). Особо в ходе опросов респондентами отмечались «инерционность развития» горных районов, а также способствующая сохранению статики присущая региону сильнейшая культурная преемственность.

К числу «органичных данностей» респонденты относят не только труднодоступность горных районов, их историческую изолированность и природную инсулярность, низкую плотность населения, а также замкнутость и интровертность пастушеской культуры и т. д., но и отточенный временем локальный «национальный характер», в том числе такие его черты, как упомянутый нами солитаризм, интровертность, дух ригидности, тяготение к статичности, скептическое и даже негативное отношение к любого рода культурным инновациям (ПМА). Говоря же о «человеческих», сознательных и «интуитивных» (бессознательных), стимулах сохранения неизменности «праздников для себя», опрошенные, анализируя черты «собственного» мировидения, называют в их числе как «инстинктивное» неприятие и отсечение инноваций, так и активное осмысленное отслеживание соответствия celebrations праздников традиционным сценариям, осознанную их фильтрацию во имя поддержания режима культурного *status quo* и скрупулезный мониторинг участников празднования с целью допуска только тех, кто «по крови и по духу разделяет ценности большинства (имеются в виду жители одной деревни — А. Ж.) и не посягает на них» (ПМА1); смысл этих действий — поддержание не только аутентичности и жизнеспособности традиций, но и витальности Барбаджи как культурного микромира (ПМА).

Интересны и объяснения респондентами причин популярности «праздников для себя». В первую очередь, по мнению всех опрошенных, такие события привлекательны тем, что способствуют выживанию деревень, сохранению и консолидации их населения, сглаживанию неизбежных повседневных конфликтов и противоречий, обеспечению духа равенства и общности (ПМА) — т. е. того, что В. Тернер называл *коммунитас* (Тэрнер 1983: 171). В видении большинства они остаются проверенными временем каналами «сброса напряжения», дедраматизации деревенской обстановки. Особо респонденты отмечали роль не утративших актуальности обрядов перехода, которые, по их словам, способствуют своевременной зрелости молодых, мобилизуют их, пробуждая в них мужественность, чувство ответственности, готовности трудиться и одновременно — ощущение сопричастности родному коллективу (ПМА). Хотя в ходе опросов мы не касались проблемы соотнесения «праздников для себя» с самосознанием населения, многие, преимущественно молодые респонденты подчеркивали ярко выраженную массовую их коннотацию с чувством парохияльной идентичности и принадлежности к родной деревне — базовым и самым значимым для сардинцев показателем в системе их самоидентификации (Caltagirone 2007: 31; Cherchi 2013: 149); лишь *Cabudanni*, по мнению респондентов, отчасти апеллирует к чувству пансардинской общности (ПМА).

В свете разговора о популярности праздников респонденты говорили о них как об очагах поддержания витальности культурных канонов и о важности их сохранения, особенно сегодня, прежде всего для подрастающего поколения, в условиях туристического покорения Барбаджи, детрадиционализации региона и значительно большей «втянутости в жизнь окружающего мира»; также отмечалось, что именно за счет ревностного поддержания традиции «праздники для себя» позволяют «сохраняться» и «уберечь драгоценную память о прошлом», что способствует усилению иммунитета к инновациям и облегчает противостояние обновлению всей жизни (ПМА). Таким образом, завершая исследование, отметим, что очерченное нами в контексте Барбаджи

явление крайне многопланово: оно не только является любопытным этнографическим феноменом и примером витальной и устойчивой древней фестивальной эмпирики, но и отражает процессы и тенденции в обществе, в частности, осознанное активное противодействие населения процессам размыwania и модернизации локальной культуры.

Источники и материалы

- ПМА — Полевые материалы автора. Сардиния, Барбаджа (2019, 2021–2025). Опросная группа — 589 человек.
- ПМА1 — Полевые материалы автора. Сардиния, Барбаджа, Дезуло. 2024. Информант Анна Фрау (Anna Frau). 1953 г. р.
- Cipolla* 2024 — *Cipolla A.* In quale Regione italiana si beve più alcol? // Money: [электронный ресурс]. <https://www.money.it/in-quale-regione-italiana-si-beve-piu-alcol-classifica> (дата обращения: 21.09.2024.).
- Scanu* 2008 — *Scanu V.* Le virtù dei sardi // TottusInPari: [электронный ресурс] https://www.tottusinpari.it/2008/07/17/le_virt_dei_sardi_1913530-shtml/ (дата обращения: 27.09.2024.).

Научная литература

- Бахтин М. М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 545 с.
- Красновская Н. А.* Итальянцы // Календарные обряды и обычаи в странах зарубежной Европы. XIX — начало XX в. Летне-осенние праздники / под ред. С. А. Токарева. М.: Наука, 1978. С. 8–19.
- Мажиа А.* «Любовь за деньги» в Сардинии: к вопросу об этноантропологическом исследовании феномена проституции в традиционном обществе // Этнографическое обозрение. № 3. 2023. С. 85–103.
- Тэрнер В.* Символ и ритуал. М.: Наука, 1983. 277 с.
- Топоров В. Н.* Праздник // Мифы народов мира / отв. ред. С. А. Токарев. Т. 2. М.: Советская энциклопедия, 1982. С. 329–331.
- Фаус О. Д.* Одержимость и транс в традиционной культуре Сардинии в прошлом и настоящем (на примере области Барбаджа) // *Studia Religiosa Rossica*. № 3. 2019. С. 29–49.
- Фаус О. Д.* «Карнавал» в Сардинии в контексте современности // Традиционная культура. № 3 (22). 2021. С. 110–122.
- Caltagirone B.* Note preliminari a un rilevamento dell'identità in Sardegna // Angioni G. (a cura di). Sardegna: seminario sull'identità. Cagliari: CUEC, 2007. P. 29–35.
- Cherchi P.* Per un'identità critica. Alcune incursioni autoanalitiche nel mondo identitario dei sardi. Cagliari: Arkadia, 2013. 190 p.
- Contu E.* I sardi sono diversi. Sassari: Delfino, 2014. 48 p.
- Eliade M.* Trattato della storia delle religioni. Torino: Boringhieri, 1986. 307 p.
- Febvre L.* La terre et l'évolution humaine introduction géographique à l'histoire. Paris: A. Michel, 1970. 475 p.
- Lepori A.* La Sardegna e il vino. Modica: Artigianarte, 2003. 144 p.
- Lilliu G.* La costante resistenziale sarda. Nuoro: Illiso, 2002. 451 p.
- Musio G.* La cultura solitaria. Tradizione e acculturazione nella Sardegna arcaica. Bologna: Il Mulino, 1969. 343 p.
- Ortu G. G.* Costruzioni del paesaggio pastorale della Sardegna medievale e moderna // La pastorizia Mediterranea. Storia e diritto (secoli XI–XX) / a cura di Mattone A., Simbula P. F. Roma: Carrocci, 2011. P. 94–110.
- Pepe P.* Gli eroi bevono vino. Il mondo antico in un bicchiere. Rome-Bari: Laterza, 2018. 256 p.
- Pira M.* Sardegna tra due lingue. Cagliari: La Zattera, 1968. 141 p.
- Pira M.* La rivolta dell'oggetto: antropologia della Sardegna. Milano: Giuffrè, 1978. 520 p.
- Satta M.* Toponomastica, Identità e Memoria // Atlante Toponomastico Sardo. Saggio metodologico. Cagliari: Regione Autonoma della Sardegna, 2006. P. 21–22.

References

- Bakhtin, M. M. 1990. *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kul'tura Srednevekov'ia i Renessansa* [The Work of François Rabelais and the Folk Culture of the Middle Ages and Renaissance]. Moscow: Khudozhestvennaia literatura. 545 p.
- Caltagirone, B. 2007. Note preliminari a un rilevamento dell'identità in Sardegna [Preliminary Notes on a Survey of Identity in Sardinia]. In *Sardegna: seminario sull'identità* [Sardinia: Seminar on Identity], ed. by G. Angioni. Cagliari: CUEC. 29–35.
- Cherchi, P. 2013. *Per un'identità critica. Alcune incursioni autoanalitiche nel mondo identitario dei sardi* [Towards a Critical Identity. Some Self-Analytical Incursions into the Identity World of the Sardinians]. Cagliari: Arkadia. 190 p.
- Contu, E. 2014. *I sardi sono diversi* [Sardinians Are Different]. Sassari: Delfino. 48 p.
- Eliade, M. 1986. *Trattato della storia delle religioni* [Treatise on the History of Religions]. Torino: Boringhieri. 307 p.
- Fais, O. D. 2019. Odershymost' i trans v traditsionnoi kul'ture Sardinii v proshlom i nastoiashchem (na primere oblasti Barbadzha) [Possession and Trance in the Traditional Culture of Sardinia in the Past and Present (on the Example of the Barbagia Region)]. *Studia Religiosa Rossica* 3: 29–49.
- Fais, O. D. 2021. «Karneval» v Sardinii v kontekste sovremennosti [“Carnival” in Sardinia in the Context of Modernity]. *Traditsionnaia kul'tura* 3(22): 110–122. <https://doi.org/10.26158/TK.2021.22.3.009>
- Febvre, L. 1970. *La terre et l'évolution humaine: introduction géographique à l'histoire* [The Earth and Human Evolution: A Geographical Introduction to History]. Paris: A. Michel. 475 p.
- Krasnovskaia, N. A. 1978. Ital'iantcy [The Italians]. In *Kalendarnye obriady i obychai v stranakh zarubezhnoi Evropy. XIX — nachalo XX v. Letne-osennee prazdniki* [Calendar Rites and Customs in the Countries of Foreign Europe. 19th — Early 20th Century. Summer-Autumn Holidays], ed. by S. A. Tokarev. Moscow: Nauka. 8–19.
- Lepori, A. 2003. *La Sardegna e il vino* [Sardinia and Wine]. Modica: Artigianarte. 144 p.
- Lilliu, G. 2002. *La costante resistenziale sarda* [The Sardinian Resistance Constant]. Nuoro: Illiso. 451 p.
- Maxia, A. 2023. «Liubov' za den'gi» v Sardinii: k voprosu ob etnoantropologicheskom issledovanii fenomena prostitutsii v traditsionnom obshchestve [The “Love for Money” in Sardinia: On the Question of an Ethnoanthropological Study of the Phenomenon of Prostitution in Traditional Society]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 85–103. <https://doi.org/10.31857/S0869541523030053>
- Musio, G. 1969. *La cultura solitaria. Tradizione e acculturazione nella Sardegna arcaica* [The Solitary Culture. Tradition and Acculturation in Archaic Sardinia]. Bologna: Il Mulino. 343 p.
- Ortu, G. G. 2011. Costruzioni del paesaggio pastorale della Sardegna medievale e moderna [Buildings of the Pastoral Landscape of Medieval and Modern Sardinia]. In *La pastorizia Mediterranea. Storia e diritto (secoli XI–XX)* [Mediterranean Pastoralism. History and Law (11th–20th Centuries)], ed. by A. Mattone and P. F. Simbula. Roma: Carocci. 94–110.
- Pepe, P. 2018. *Gli eroi bevono vino. Il mondo antico in un bicchiere* [Heroes Drink Wine. The Ancient World in a Glass]. Rome-Bari: Laterza. 256 p.
- Pira, M. 1968. *Sardegna tra due lingue* [Sardinia between Two Languages]. Cagliari: La Zattera. 141 p.
- Pira, M. 1978. *La rivolta dell'oggetto: antropologia della Sardegna* [The Revolt of the Object: Anthropology of Sardinia]. Milano: Giuffrè. 520 p.
- Satta, M. 2006. Toponomastica, Identità e Memoria [Toponymy, Identity and Memory]. In *Atlante Toponomastico Sardo. Saggio metodologico* [Sardinian Toponymic Atlas. Methodological Essay]. Cagliari: Regione Autonoma della Sardegna. 21–22.
- Toporov, V. N. 1982. Prazdnik [Festival]. In *Mify narodov mira* [Myths of the Peoples of the World], ed. by S. A. Tokarev. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 329–331.
- Turner, V. 1983. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual]. Moscow: Nauka. 277 p.

УДК 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/412-435

Научная статья

© С. Б. Боруцкая, С. В. Васильев

ИССЛЕДОВАНИЕ ОДНОРОДНОСТИ НАСЕЛЕНИЯ ГРЕКО-РИМСКОГО ВРЕМЕНИ ФАЙЮМСКОГО ОАЗИСА (ЕГИПЕТ) ПО ДАННЫМ ОСТЕОМЕТРИИ

Некрополь Дейр-эль-Банат в Файюмском оазисе (Египет) функционировал с эпохи Птолемеев (III в. до н. э.) до арабских Фатимидов (X–XII вв. н. э.). Активное заселение оазиса греками началось при первых Птолемах: земельные наделы здесь получали в первую очередь отставные воины-клерухи, которые составили костяк армии и смешивались с местным египетским населением. В греко-римский период (условно IV в. до н. э. — IV в. н. э.) погребальный обряд менялся от сложных мумификаций в антропоморфных саркофагах до более простых захоронений, но материальная культура оставалась богатой и разнородной, что указывает на социальное и этническое смешение. Данная работа проверяет эту гипотезу на посткраниальном материале. Исследованы 14 мужских и 14 женских скелетов из этого некрополя; для длинных костей конечностей рассчитаны индексы массивности (отношение окружностей диафизов к длине) и индексы сечений (платоления, платимерия, плиястрия, платикнемия). Установлено, что мужские кости в основном среднемассивные или массивные, женские — преимущественно грацильные, причём внутри каждой группы наблюдается значительная вариабельность по разным индексам. Форма сечений также неоднородна: лучевые и локтевые кости сильно уплощены у всех, бедренные — сагиттально сплющены в верхней части и сужены в середине с частым развитым плиястром, большеберцовые — сужены в средней части, но расширены выше (зурикнемия). Полученные остеометрические данные полностью согласуются с краниологическими: массивный скелет чаще ассоциируется с мезокранными черепами, грацильный — с долихокранными. Следовательно, население Файюмского оазиса в греко-римский

Боруцкая Светлана Борисовна — к. б. н., доцент, старший научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

Васильев Сергей Владимирович — д. и. н., главный научный сотрудник, заведующий Центром физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 32А); ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН (Российская Федерация, 119071 Москва, Ленинский пр., 29, с. 8). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru

* Работа выполнена в рамках проекта «Формирование некоторых морфофункциональных особенностей человека в фило- и онтогенезе» (госбюджет, раздел 0110 (для тем по госзаданию), номер 01-1-21, номер ЦИТИС 121031600200-2). (Боруцкая С. Б.) и в рамках государственного задания Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (тема «Закономерности популяционной дифференциации человечества в пространстве и времени») (Васильев С. В.).

период не было однородным; оно представляло собой смешанный массив, где, по-видимому, пришлые греки имели более мощное телосложение, их чаще захоранивали в «богатых» саркофагах, тогда как женщины, даже в таких престижных захоронениях, сохраняли грацильные черты, что может указывать на их местное (египетское) происхождение, возможно, это были жёны колонистов. Результаты подтверждают гипотезу о метисации и социально-этнической стратификации в Файюме в ту эпоху.

Ключевые слова: Древний Египет, палеоантропология, остеометрия, прочность костей, массивность скелета, грацильность, длинные кости конечностей, индекс сечения, платоления, платимерия, пиластрия, платикнемия

Ссылка при цитировании: Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Исследование однородности населения греко-римского времени Файюмского оазиса (Египет) по данным остеометрии // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 412–435.

UDC 572

DOI: 10.33876/2311-0546/2026-3/412-435

Original Article

© Svetlana Borutskaya, and Sergey Vasilyev

INTERGROUP OSTEOMETRIC VARIATION IN THE GRECO-ROMAN POPULATION OF FAYUM OASIS, EGYPT

The Deir el-Banat necropolis in the Fayum Oasis (Egypt) was in use from the Ptolemaic era (3rd century BC) to the Arab Fatimids (10th–12th centuries AD). Active Greek settlement of the oasis began under the early Ptolemies: land grants were primarily given to retired clerukh warriors, who formed the backbone of the army and interbred with the local Egyptian population. During the Greco-Roman period (roughly 4th century BC — 4th century AD), burial practices shifted from complex mummifications in anthropomorphic sarcophagi to simpler burials, but the material culture remained rich and diverse, indicating social and ethnic mixing. This study tests this hypothesis using postcranial material. Fourteen male and fourteen female skeletons from this necropolis were examined; massiveness indices (diaphyseal circumference to length ratio) and section indices (platolenia, platimeria, pilastria, and platycnemia) were calculated for the long limb bones. It was found that the male bones were predominantly moderately massive or massive, while the female bones were predominantly gracile, with significant variability observed within each group for various indices. The cross-sectional shape was also heterogeneous: the radii and ulnae were all strongly flattened, the femurs were sagittally flattened in the upper portion and narrowed in the middle with a frequent well-developed pilaster, and the tibiae were narrowed in the middle portion but expanded above (eurycnemia). The obtained osteometric data are fully consistent with the craniological data: a robust skeleton is more often associated with mesocranial skulls, while a gracile skeleton is more often associated with dolichocranial skulls. Consequently, the population of the Fayum oasis during the Greco-Roman period was not homogeneous; it was a mixed population, where the incoming Greeks apparently had a more robust build and were more often buried in “rich” sarcophagi, while the women, even in such

prestigious burials, retained gracile features, which may indicate their local (Egyptian) origin, perhaps as the wives of colonists. The results support the hypothesis of miscegenation and socio-ethnic stratification in the Fayum during this era.

Keywords: *Ancient Egypt, biological anthropology, osteometry, bone strength, skeletal massiveness, gracility, long limb bones, section index, platolenia, platimeria, pilastry, platyknemia*

Authors Info: **Borutskaya, Svetlana B.** — Ph.D. in Biology, Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasbor1@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0753-151X>

Vasilyev, Sergey V. — Doctor of History, Professor, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasbor1@yandex.ru. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-0128-6568>

For citation: Borutskaya, S. B., and S. V. Vasilyev. 2026. Intergroup Osteometric Variation in the Greco-Roman Population of Fayum Oasis, Egypt. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 412–435.

Funding: The work was carried out as part of the project “Formation of Certain Morphofunctional Features of Humans in Philo- and Ontogenesis” (state budget, section 0110 (for topics under the state assignment), number 01-1-21, CITIS number 121031600200-2) (Borutskaya S. B.) and as part of the state assignment of the N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology of the Russian Academy of Sciences (the topic “Patterns of Human Population Differentiation in Space and Time”) (Vasilyev S. V.).

Введение

Некрополь Дейр-эль-Банат расположен в пустынной местности в юго-восточной части Фаюмского оазиса, в нескольких километрах к северу от монастыря Дейр-эль-Малек (Дейр-эн-Наклун) (Рис. 1, 2). В переводе с арабского название памятника означает «Девичий монастырь». Археологический комплекс находится на берегу озера Карун и условно разделяется на три части: Северный некрополь, Южный некрополь и руины коптского монастыря. Памятник существовал с периода правления династии Птолемеев до времени правления династии Фатимидов (909–1171 гг.). По данным археологических исследований, поселение на этом месте непрерывно функционировало с III в. до н. э. Греки появились в Файюмском оазисе в начале эпохи Птолемеев (IV–III в. до н. э.), и значительная часть этих первых поселенцев действительно была воинами (солдатами и наёмниками). Активное заселение оазиса греками началось при первых царях династии Птолемеев, примерно в III веке до н. э. Они основали там множество новых деревень, и Файюм стал одним из главных центров греческой колонизации в Египте. Первые Птолемеи остро нуждались в земле для расселения прибывающих греков. Они раздавали участки, в первую очередь, греческим солдатам после завершения ими службы, а также важным чиновникам администрации. Таким образом, многие из первых греческих поселенцев были военными, получившими земельный надел. Этих воинов-поселенцев называли клерухами. Они составляли основу армии Птолемеев и были расселены в Файюме. Некоторые из них

со временем интегрировались в местное общество, например, совмещая военную службу с жреческими функциями в египетских храмах.

Гипотеза существования города имеет под собой больше исторических оснований, так как опирается на средневековые арабские тексты. Согласно средневековому арабскому историку аль-Макризи, Дейр-эль-Банат был известен под названием «Бугорг» (Bougorg). Аль-Макризи также указывает, что Дейр-эль-Банат находится в местности, называемой Каср-эш-Шам'а (Kasr el-Cham'a). Историк Ибн Дукмак упоминает этот же монастырь под именем Аби Горг (Abi Gorg), что, как полагают, является отсылкой к Святому Георгию. Аль-Макризи добавляет, что еще до прихода ислама на этом месте находился ниломер — сооружение для измерения уровня воды в Ниле (Herz, Max 1900).

В ранний период можно проследить эволюцию погребальных конструкций. В Птолемеевский период (IV–I вв. до н. э.) могилы были сложными грунтовыми ямами с одной или двумя боковыми нишами вдоль длинных стен. Тела мумифицировали с использованием специальных масел и смол. Умерших помещали либо в деревянные антропоморфные (человекообразные) саркофаги, либо в прямоугольные ящики из тростника (Рис. 3, 4, 5, 6, 7). В Римский период (с I в. н. э.) обряд стал проще. Покойников хоронили в неглубоких, овальных ямах. Тела, по-прежнему мумифицированные, укладывали прямо на слой чистого песка. Несмотря на упрощение обряда, материальная культура раннего периода очень богата и информативна. Найдена однородная коллекция масок птолемеевских саркофагов. Их можно разделить на расписные и нерасписные, при этом они различаются по качеству материала и мастерству исполнения. Стиль росписей соответствует мумийным маскам из картонажа того времени.

Антропоморфные доски — это деревянные подложки в форме человеческой фигуры, на которые укладывали мумию перед погребением в грунтовую могилу (Рис. 3, 4, 6, 7). Хотя в Дейр-эль-Банате самые ранние находки датируются IV в. н. э., традиция их использования в Египте известна с конца I в. до н. э. В римское время такие доски украшали магическими текстами для защиты умершего в загробном мире. Материалы некрополя Дейр-эль-Банат хорошо датируются по способу мумификации погребённых. Исследования показывают, что население, похороненное на могильнике в греко-римский период, скорее всего, не было однородным. Предварительные гипотезы свидетельствуют о том, что большинство населения Дейр-эль-Баната могло принадлежать к смешанному греко-египетскому среднему классу, исповадовавшему египетскую языческую религию и соблюдавшему соответствующие погребальные обряды.

Начало археологического изучения памятника было положено в 1980 г. египетским Ведомством древностей. С 2003 г. Центр египтологических исследований Российской академии наук (ЦЕИ РАН) проводит систематические археологические и антропологические исследования на памятнике Дейр-эль-Банат (2006). Могилы некрополя находятся в песчаном русле древней реки возле развалин монастыря Дейр-эль-Банат. Могилы представляют собой песчаные ямы, в которые помещены или саркофаги, или мумии, завернутые в материи, в зависимости от погребального обряда и исторической эпохи. Разного типа могилы располагаются вперемешку, а



Рис. 1. Карта Египта

сверху засыпаны толстым слоем песка с камнями. Кремниевая галька, которую находят в русле древней реки и по берегам, нередко имеет следы воздействия древнего человека, иногда это орудия труда (скребки, рубила и др.). Пески с камнями активно перемещаются, особенно во время песчаный бурь, все сильнее засыпая погребения.

В начале доступным для работы российских антропологов был материал, находящийся на поверхности некрополя или близко к поверхности (Васильев, Боруцкая 2020). Чуть позже начались настоящие археологические раскопки и палеоантропологические исследования, в которых принимали участие сотрудники ЦЕИ РАН, ИЭА РАН, МГУ имени М. В. Ломоносова и другие, а также египетские коллеги (Боруцкая, Васильев, Нечвалода 2006; Васильев, Боруцкая 2009; Borutskaya 2013; Белова, Васильев и др. 2020). За время работ российскими учёными было исследовано более 400 могил Южного некрополя. Хотя большая часть некрополя была разграблена ещё в древности, исследователям удалось обнаружить несколько уникальных, почти нетронутых погребений, в том числе семейное захоронение греко-римского периода. Среди наиболее значимых находок — целиком сохранившаяся мумия с позолоченной маской, несколько расписных деревянных саркофагов с иероглифическими надписями и изображениями, иллюстрирующими главы «Книги мёртвых», а также уникальное захоронение подростка, окружённого мумифицированными телами собак, не имеющее аналогов в египетской археологии (Васильев, Белова, Савинецкий и др. 2023).

Антропологическое исследование некрополя продолжается более 20 лет. За это время был накоплен значительный скелетный материал, который последовательно изучался (Боруцкая, Васильев 2021; Васильев, Гирия и др. 2021). Исследования продолжаются и в настоящее время (Боруцкая, Васильев, Харламова 2021).

В данной работе мы исследовали степень прочности, или массивности, длинных ко-



Рис. 2. Вид на Файюмской оазис и русло древней реки, в котором располагается некрополь Дейр-эль-Банат



Рис. 3. Расчистка погребения греко-римского времени



Рис. 4. Изображение лица на крышке саркофага «богатого» захоронения



Рис. 5. Подъем саркофага из могильной ямы



Рис. 6. Крышка саркофага «более бедного» захоронения



Рис. 7. Мумия, обнаруженная в саркофаге греко-римского времени

стей конечностей, различные сечения и степень укреплённости костей по соотношениям поперечных и сагиттальных диаметров на определенных уровнях диафизов. Половозрастное определение скелетов мы проводили по традиционным антропологическим методикам (Алексеев 1966; Добряк 1960; Никитюк 1960; Паикова 1963; Buikstra, Ubelaker 1994). Нередко половые признаки сохранялись на мумиях. Задачей работы было подробно исследовать индексы массивности, сечений и укреплённости длинных костей и попытаться выяснить степень однородности населения Файюмского оазиса Египта в греко-римское время. Очищенные черепа мумий людей, живших в оазисе в греко-римское время и похороненных в некрополе Дейр-эль-Банат, предполагают, как минимум, две генетические линии: людей с долихоморфными грацильными черепами и людей с более массивными мезоморфными черепами (Рис. 8, 9). Можно предположить, что долихокраничные черепа, скорее всего, принадлежали автохтонному древнеегипетскому населению, также можно ожидать характерные для них более грацильные скелеты. Для населения с мезокраничными черепами можно предполагать более массивный скелет. Население середины и конца греко-римской эпохи, вероятнее всего, было уже сильно метисировано. Соответствующие черепа и скелеты можно ожидать в погребениях. Наша данная работа касается только характеристик длинных костей конечностей. Для этого нами были рассчитаны различные индексы прочности и сечений и проведен сравнительный анализ, чтобы понять, насколько индивиды были похожи, или различались по степени массивности скелета конечностей. Исследовали скелеты только взрослых индивидов. Всего было измерено 14 мужских и 14 женских скелетов, но степень их сохранности не позволила провести одинаковые по количеству измерения. Результаты вычисления индексов, их характеристик, процент индивидов с теми или иными особенностями костей рук и ног представлены в таблицах работы. К сожалению, население греко-римского времени мы условно считаем принадлежавшим всей этой эпохе, без более точной дифференцировки. Возможно последующие археологические исследования атрибутики погребений некрополя и мумий позволят провести более детальное разделение в пределах греко-римской эпохи.



Рис. 8. Мезокраниальный массивный череп жителя Файюмского оазиса Египта греко-римского времени



Рис. 9. Долихокраниальный грацильный череп жителя Файюмского оазиса Египта греко-римского времени

Результаты исследования

Сразу же необходимо сказать, что число наблюдений по разным показателям костей конечностей было невелико. Это связано и с доступностью скелетного материала для исследования, и степенью сохранности костей, а также нередко с невозможностью расклеить, разделить и очистить кости от вязкой или почти застывшей смолы, которой были покрыты кости и материя вокруг. Тем не менее и такой материал представляет большую ценность для науки и, надеемся, со временем будет пополнен. Нами были

рассчитаны, в первую очередь, индексы массивности (или прочности) длинных костей рук и ног. Результаты представлены в *Табл. 1 и 2*. В клетках сверху были правые индексы, снизу — левые. Цифрами через косую черту обозначены измерительные признаки, согласно таковому в методическом пособии «Остеометрия» В. П. Алексеева (Алексеев 1966). Для ключиц рассчитано отношение окружности середины диафиза к наибольшей длине кости, для плечевой кости — отношение наименьшей окружности диафиза к наибольшей длине кости, для лучевой кости — отношение наименьшей окружности диафиза к наибольшей длине кости, для локтевой кости — отношение наименьшей окружности диафиза к физиологической длине кости, для бедра — отношение окружности середины диафиза к длине кости в естественном положении и отношение суммы сагиттального и поперечного диаметров середины диафиза к такой же длине кости, для большеберцовой кости — отношения окружностей середины диафиза и наименьшей окружности к полной длине кости. Выбор этих индексов связан с наличием сравнительного материала, а именно данных о размахе вариаций соответствующих индексов у человека современного типа (Рогинский, Левин 1978; Хрисанфова 1978). В *Табл. 1 и 2* также представлена реконструированная прижизненная средняя длина тела (под номером погребения), рассчитанная нами ранее. Для мужчин размах вариаций в группе составил 158,8 см — 171,2 см (рост от малого до большого), для женщин: 152,5 см — 162,7 см (рост от ниже среднего до большого). Основную массив составили индивиды с разными вариантами среднего роста (средний, ниже среднего, выше среднего) по рубрикации Р. Мартина (цит. по: Рогинский, Левин 1978).

Таблица 1

Индексы массивности длинных костей мужчин египтян греко-римского времени из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет). Индивидуальные значения

Погребение	Ключица 6/1	Плечевая 7/1	Лучевая 3/1	Локтевая 3/2	Бедро 8/2	Бедро 6+7/2	ББК 10/1	ББК 10в/1
№160 (2)	—	—	15,64	14,98	19,25	12,17	21,68	19,95
168,9 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№162 С	—	—	—	—	20,44	13,18	19,89	18,57
164,8 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№175 (1)	27,91	20,33	18,70	—	19,02	12,08	22,69	20,73
166,0 см	28,91	—	—	—	—	—	—	—
№182 (2)	—	—	—	—	20,19	12,65	21,57	19,78
164,9 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№205-206	27,33	21,79	—	—	18,93	12,69	—	—
171,2 см	—	22,32	—	—	—	—	—	—

Погребение	Ключица 6/1	Плечевая 7/1	Лучевая 3/1	Локтевая 3/2	Бедро 8/2	Бедро 6+7/ 2	ББК 10/1	ББК 10в/1
№182 (3)	—	—	—	—	—	—	—	—
166,9 см	—	21,78	—	—	22,37	14,27	23,59	21,18
№217 (м2)	—	21,14	20,33	16,05	20,64	13,30	—	—
167,6 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№217 (м1.2)	—	—	—	—	—	—	—	—
164,1 см	—	19,20	16,40	15,83	19,81	12,47	23,23	21,25
№159 (2)	—	—	—	—	22,02	13,71	21,28	21,28
168,6 см	—	—	—	—	20,85	13,23	21,01	21,01
№191 (2)	—	20,49	—	—	—	—	24,79	22,04
166,7 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№275 (F/A/2)	22,50	17,80	16,27	13,75	19,69	12,86	—	—
167,9 см	23,17	18,15	16,41	13,22	19,96	13,12	—	—
№275 (F/A/3)	27,54	18,33	17,33	17,37	19,15	12,31	—	—
158,8 см	26,06	18,92	15,63	16,20	19,15	12,31	—	—
№295	24,46	19,67	16,88	—	19,62	12,88	—	—
163,6 см	—	20,20	17,84	16,82	—	—	21,11	20,28
№275 (F/A/0)	—	20,99	18,09	17,08	22,22	14,22	22,39	21,63
170,6 см	29,94	21,80	17,83	16,39	22,87	14,80	23,08	20,51

Таблица 2

**Индивидуальные значения индексов массивности длинных костей
конечностей женщин египтянок греко-римского времени из некрополя
Дейр-эль-Банат (Египет)**

Погребение	Ключица 6/1	Плечевая 7/1	Лучевая 3/1	Локтевая 3/2	Бедро 8/2	Бедро 6+7/ 2	ББК 10/1	ББК 10в/1
№162(1B)	—	—	—	—	18,62	11,99	22,42	20,91
153,9 см	—	18,68	—	—	—	—	—	—
№162(A.2A)	—	17,33	15,00	—	—	—	—	—
159,3 см	—	—	—	—	—	—	—	—

Погребение	Ключица 6/1	Плечевая 7/1	Лучевая 3/1	Локтевая 3/2	Бедро 8/2	Бедро 6+7/ 2	ББК 10/1	ББК 10в/1
№196 (2)	—	18,71	17,27	15,57	20,00	12,82	—	—
152,5 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№196 (1)	—	16,84	—	—	18,05	11,10	—	—
155,2 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№182 (1)	—	—	—	—	19,42	12,19	20,06	18,31
158,0 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№173	—	—	—	—	19,65	12,60	20,29	18,55
156,0 см	—	—	—	—	—	—	—	—
№189	22,83	—	—	—	—	—	—	—
157,6 см	22,79	17,99	17,86	—	—	—	—	—
№159	—	17,64	16,81	15,19	—	—	—	—
157,1	22,36	16,38	16,37	14,65	—	—	—	—
№191 (7)	—	—	—	—	—	—	—	—
154,5 см	—	—	—	—	19,85	12,50	—	—
№196/197	—	16,95	—	13,62	18,43	11,79	19,24	18,95
157,5 см	—	17,06	—	13,98	18,34	12,10	20,00	18,84
№191 (5)	—	17,67	—	—	18,48	12,08	—	—
156,6 см	—	—	—	—	19,04	12,05	—	—
№211	—	18,35	—	13,18	—	—	18,84	17,39
158,0 см	—	—	—	—	—	—	19,71	17,68
№256	—	18,17	16,96	14,42	20,26	12,31	19,88	17,87
156,0 см	—	—	17,72	14,02	19,49	12,41	20,23	17,92
№261 (2)	22,76	14,38	—	—	16,28	10,42	—	—
162,7 см	—	15,81	15,12	14,42	17,24	11,03	19,06	17,68

В Табл. 3 представлены некоторые статистические характеристики индексов массивности, в отдельности для правой и левой сторон мужчин и женщин. Среднеквадратичные отклонения определены только для правой стороны. В Табл. 4 показано в процентах, сколько было массивных, среднемассивных и грацильных костей конечностей у мужчин и женщин в группе. Ультраграцильные и сверхмассивные кости вошли в категории, соответственно, грацильных и массивных костей. В первой колонке табли-

цы 3 в скобках показан размах вариаций значений индексов у человека современного типа, взятых из научной литературы (Рогинский, Левин 1978; Хрисанфова 1978).

Таблица 3

Статистические характеристики индексов прочности длинных костей конечностей мужчин и женщин египтян из гробницы TT-23 из Луксора

Индекс (%) / кости	сторона	n	X	min	max	σ
Ключица Мужчины						
6/1 (20,0-30,0)	правая левая	5 5	25,95 26,90	22,50 23,17	27,91 29,94	2,59
Женщины						
6/1 (20,0-30,0)	правая левая	2 2	22,80 24,58	22,76 22,79	22,83 26,36	0,05
Плечевая кость Мужчины						
7/1 (18,0-22,0)	правая левая	8 7	20,11 20,34	17,80 18,15	21,79 22,32	1,59
Женщины						
7/1 (18,0-22,0)	правая левая	9 5	17,38 17,18	14,38 15,81	18,71 18,68	1,49
Лучевая кость Мужчины						
3/1 (14,0-18,0)	правая левая	7 5	17,61 16,82	15,64 15,63	20,33 17,84	0,95
Женщины						
3/1 (14,0-18,0)	правая левая	4 4	16,51 16,77	15,00 15,12	17,27 17,86	1,40
Локтевая кость Мужчины						
3/2 (15,0-18,0)	правая левая	5 5	15,85 15,69	13,75 13,22	17,37 16,82	1,57
Женщины						
3/2 (15,0-18,0)	правая левая	5 4	14,40 14,27	13,18 13,98	15,57 14,65	0,62
Бедренная кость Мужчины						
8/2 (18,0-21,0)	правая левая	11 6	20,11 20,84	18,93 19,15	22,22 22,87	1,36
(6+7)/2 (12,0-15,0)	правая левая	11 6	12,91 13,37	12,08 12,31	14,22 14,80	—
Женщины						

Индекс (%) / кости	сторона	n	X	min	max	σ
8/2 (18,0-21,0)	правая	9	18,80	16,28	20,26	1,45
	левая	5	18,79	17,24	19,85	
(6+7)/2 (12,0-15,0)	правая	9	12,02	10,42	13,21	—
	левая	5	12,02	11,03	12,50	
Большеберцовая кость						
Мужчины						
10/1 (20,0-22,0)	правая	7	22,12	19,89	24,79	—
	левая	5	22,67	21,11	23,59	
10b/1 (18,0-23,0)	правая	7	20,57	18,57	22,04	0,94
	левая	5	20,85	20,28	21,18	
Женщины						
10/1 (20,0-22,0)	правая	6	20,12	18,84	22,42	—
	левая	4	19,75	19,06	20,23	
10b/1 (18,0-23,0)	правая	6	18,66	17,39	20,91	0,64
	левая	4	18,03	17,68	18,84	

Таблица 4

**Проценты костей конечностей разной степени массивности у мужчин
и женщин из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет)**

Кости / индекс (%)	Грацильные	Средне- массивные	Массивные	Грацильные	Средне- массивные	Массивные
Ключица	мужчины			женщины		
6/1	20,00%	20,00%	60,00%	100,00%	—	—
	20,00%	40,00%	40,00%	50,00%	50,0%	—
Плечевая	мужчины			женщины		
7/1	25,00%	37,50%	37,50%	100,00%	—	—
	42,86%	14,29%	42,86%	100,00%	—	—
Лучевая	мужчины			женщины		
3/1	—	28,57%	71,43%	25,00%	—	75,00%
	—	40,00%	60,00%	25,00%	25,00%	50,00%
Локтевая	мужчины			женщины		
3/2	40,00%	20,00%	40,00%	100,00%	—	—
	40,00%	60,00%	—	100,00%	—	—
Бедренная	мужчины			женщины		
8/2	9,09%	45,45%	45,45%	55,56%	22,22%	22,22%
	—	50,00%	50,00%	40,00%	60,00%	—
(6+7)/2	63,64%	27,27%	9,09%	88,89%	11,11%	—
	33,33%	33,33%	33,33%	100,00%	—	—

Кости / индекс (%)	Грацильные	Средне- массивные	Массивные	Грацильные	Средне- массивные	Массивные
Бол.берцовая	мужчины			женщины		
10/1	14,29% —	— 20,00%	85,71% 80,00%	83,33% 100,00%	— —	16,67% —
10b/1	14,29% —	57,14% 100,00%	28,57% —	83,33% 100,00%	16,67% —	— —

Из Табл. 3 видно, что среднеквадратичное отклонение по всем индексам прочности невелико и, вроде бы, говорит об однородности группы несмотря на то, что кости были массивны по-разному.

Ключицы. Наибольшие различия между минимальными и максимальными значениями обнаружены среди индексов массивности ключиц мужчин. Причем 60% правых ключиц оказались массивными. Остальные правые ключицы пополам были грацильными или среднемассивными. Левые ключицы в целом более грацильны, точнее, массивных ключиц обнаружено только 40%. По показателю прочности ключиц группа мужчин оказалась очень разнообразной. У женщин имеется всего по два наблюдения правых и левых ключиц. Индексы массивности правых костей очень близки, все правые ключицы женщин относились к категории грацильных. Левые кости пополам (по одной) были грацильными и среднемассивными. Ключицы женщин в целом были более грацильными, чем мужские.

Плечевые кости. Правых костей массивных и среднемассивных у мужчин было поровну и больше, чем грацильных (только 25%). У левых костей наблюдается другая картина: почти по 43% было грацильных и массивных костей, то есть, контрастных, а среднемассивных — только 14,29%. Таким образом, по степени массивности плечевых костей мужская группа была очень разнообразна. У женщин все плечевые кости относились к категории грацильных, а у одной из них кости можно описать, как ультраграцильные. Группа женщин, таким образом, по степени массивности (прочности) плечевых костей может считаться выражено однородной.

Лучевые кости. У мужчин среднegrupповое значение индекса прочности соответствует категории массивных лучевых костей. Грацильных правых и левых костей не обнаружено. Среднемассивных мужских лучевых костей в группе было, правых — 28,57%, левых — 60%. Правых костей было больше всего массивных, — 71,43%, левых массивных лучевых костей было меньше, чем среднемассивных — только 40%.

Женских грацильных лучевых костей было по четверти от всех исследованных правых и левых лучей — по 25%. Среднемассивных правых костей не выявлено, но, вот, массивных костей было больше всего — 75%. Левые же кости еще на четверть (25%) были среднепрочными, а половина всех левых женских костей (50%) были массивными (или высоко прочными). Таким образом, большинство лучевых костей индивидов из некрополя отличали массивные или иногда среднемассивные кости.

Локтевые кости. Правые локтевые кости мужчин группы были в основном или грацильными, или массивными, только пятая часть из них отличалась средней прочностью. Левые кости, наоборот, были в первую очередь среднемассивными, а также

грацильными. Массивных левых костей обнаружено не было. Женские же кости, правые и левые, стопроцентно были грацильными и ультраграцильными. Таким образом, мужская группа по степени прочности локтевых костей была дифференцирована, в отличие от однородной грацильной женской группы.

Бедренные кости. По индексу отношения окружности середины диафиза к длине кости в естественном положении, более традиционному индексу, среднegrupповые значения справа и слева у мужчин относились к категории массивных. При этом из таблицы 3 видно, что минимальные значения индекса приближаются к показателю средней массивности (правая кость — чуть-чуть грацильнее и все же попадает в категорию грацильных костей). Из *Табл. 4*, базирующейся на данных *Табл. 1*, мы видим, что почти все кости (кроме одной) поровну относятся к категориям среднемассивных и массивных костей. Левые бедренные кости наполовину среднемассивны, наполовину массивны, при этом некоторые кости обеих сторон можно оценить как сверхпрочные.

У женщин больше половины правых бедренных костей были грацильными, а остальные поровну (по 22,22%) относились к категории среднемассивных и массивных. Левые кости в своем большинстве (60%) были среднемассивными, а 40% бедренных костей относились к грацильным. Массивных бедренных женских костей по данному индексу обнаружено не было. Так же можно сказать, что встречались в исследованной группе древних египтянок и ультраграцильные кости.

Индекс отношения суммы продольного и поперечного диаметров середины диафиза к длине бедренной кости в естественном положении также «пытается» определить степень прочности бедренной кости, хотя это индекс совсем иного характера. Все остальные индексы массивности длинных костей рук и ног были связаны с окружностями середины диафизов или наименьшими окружностями диафизов. Здесь же используются не окружности, а диаметры. Интересно, получится ли сходство результатов с предыдущим индексом. По нему в литературе также имеется информация о размахе вариаций у человека современного типа. По данному индексу у мужчин подавляющее большинство (больше 63%) имело грацильные правые бедренные кости, больше четверти — среднемассивные и совсем небольшое количество — массивные. Левые кости, равномерно (по 33,33%), относятся ко всем трем категориям. Результаты оценки массивности бедренных костей по двум исследованным индексам оказались в определенной мере противоположными.

Женские бедренные кости по второму индексу и правые, и особенно левые оказались грацильными. Результат определения массивности правых бедренных костей в целом сходен при анализе первого и второго индексов. По левым костям мы имеем некоторое отличие. Если по первому индексу большинство костей были среднемассивными, но и 40% грацильными, то по второму индексу все кости были грацильными.

Большеберцовые кости. Степень прочности костей определялась двумя способами. В первом случае был рассчитан индекс отношения окружности середины диафиза к полной длине кости. По данному показателю у мужчин подавляющее большинство правых и левых костей были массивными (85,71% и 80,00%, соответственно). Остальные правые кости были грацильными, а левые — среднемассивными, но их было значительно меньше. По индексу отношения наименьшей окружности диафиза к полной длине кости левые кости — все среднемассивные, правые примерно наполовину среднемассивные и имеются другие варианты.

У женщин стоит отметить наличие ультраграцильных большеберцовых костей по

двум индексам. Среднегрупповые значения оказались из разряда грацильных, и правые кости, и левые. Правые кости в подавляющем большинстве и на уровне середины диафиза, и в наиболее тонкой части кости были грацильными (83,33%). Немного правых костей по первому индексу было и массивных (16,67%), а левых по второму индексу — среднемассивных (16,67%). Левые женские кости на всех уровнях диафиза характеризовались как грацильные. Таким образом, мужские и женские большеберцовые кости по степени массивности (прочности) диафиза в целом были совершенно разные.

Индексы сечения костей. В Табл. 5 и 6 представлены результаты вычисления индексов сечения длинных костей рук и ног мужчин и женщин греко-римской эпохи из некрополя Дейр-эль-Банат. В Табл. 7 и 8 представлены статистические характеристики индексов сечения, не имеющих рубрикаций. В Табл. 9 и 10 представлены данные для группы по индексам сечения, имеющим рубрикации (Алексеев 1966).

Таблица 5

Индивидуальные значения индексов сечения некоторых длинных костей конечностей мужчин из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет) греко-римского времени

Погребение	Плечевая 6/5	Лучевая 5/4	Локтевая 11/12	Локтевая 13/14	Бедро 6/7	Бедро 10/9	ББК 9/8	ББК 9а/8а
№160 (2)	—	52,63	—	80,77	111,54	81,97	70,00	72,73
	—	—	—	—	—	—	—	—
№162 С	—	—	—	—	105,77	75,00	65,52	— —
	—	—	—	—	—	—	—	—
175 (1)	—	62,96	—	—	107,69	80,00	61,29	59,46
	—	—	—	—	—	—	—	—
182 (2)	—	—	—	—	98,18	71,21	78,57	76,83
	—	—	—	—	—	—	—	—
№205 — 206	—	—	—	—	96,67	67,65	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	—
182 (3)	—	—	—	—	—	—	—	—
	—	—	—	—	11,86	80,30	67,19	68,57
217 (м2)	—	75,00	—	113,04	—	96,43	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	—
217 (м1.2)	—	—	—	—	—	—	—	—
	—	75,86	—	88,80	94,55	77,67	67,74	73,85

Погребение	Плечевая 6/5	Лучевая 5/4	Локтевая 11/12	Локтевая 13/14	Бедро 6/7	Бедро 10/9	ББК 9/8	ББК 9а/8а
159 (2)	—	—	—	—	110,35	81,25	72,13	71,64
	—	—	—	—	103,45	85,94	67,21	81,67
№191 (2)	78,00	—	—	—	—	—	82,76	71,43
	—	—	—	—	—	—	—	—
№275 (F/A/2)	77,14	76,67	87,50	78,26	109,09	77,42	—	—
	69,57	75,00	81,25	82,61	101,72	73,53	—	—
№275 (F/A/3)	68,29	71,43	70,00	85,00	94,12	68,97	—	—
	75,00	74,07	75,86	85,00	94,12	67,80	—	—
№295	83,33	64,52	—	—	101,85	75,38	—	—
	73,91	61,82	73,33	86,36	—	—	71,93	72,73
№275 (F/A/0)	76,00	64,71	88,24	88,46	113,33	81,25	68,75	64,86
	81,25	70,59	91,18	100,00	106,25	79,41	65,71	63,16

Таблица 6

**Индивидуальные значения индексов сечения некоторых длинных костей
конечностей женщин из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет)
греко-римского времени**

Погребение	Плечевая 6/5	Лучевая 5/4	Локтевая 11/12	Локтевая 13/14	Бедро 6/7	Бедро 10/9	ББК 9/8	ББК 9а/8а
№162(1B)	—	—	—	—	104,35	81,13	66,67	68,75
	—	—	—	—	—	—	—	—
№162 (A.2A)	—	65,39	—	—	—	—	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	—
№196 (2)	—	65,39	—	78,57	85,19	75,93	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	—
№196 (1)	—	—	—	—	102,22	73,08	—	—
	—	—	—	—	—	—	—	—
№182 (1)	—	—	—	—	118,26	85,19	66,67	67,80
	—	—	—	—	—	—	—	—

Погребение	Плечевая 6/5	Лучевая 5/4	Локтевая 11/12	Локтевая 13/14	Бедро 6/7	Бедро 10/9	ББК 9/8	ББК 9a/8a
№173	—	—	—	—	100,00	78,43	71,15	77,36
	—	—	—	—	—	—	—	—
№189	—	—	—	—	—	—	—	—
	—	70,00	—	—	—	—	—	—
№159	—	73,33	—	—	—	—	—	—
	—	82,76	—	75,56	—	—	—	—
№191 (7)	—	—	—	—	108,51	81,13	—	—
	—	—	—	—	104,00	78,57	—	—
№196/197	—	—	—	69,57	108,70	73,21	67,93	80,70
	—	—	—	76,74	102,04	75,00	65,46	70,97
№191 (5)	—	—	—	—	108,33	81,48	—	—
	—	—	—	—	108,33	81,48	—	—
№211	77,78	—	76,92	80,00	—	—	80,00	82,35
	—	—	—	—	—	—	86,96	80,77
№256	84,44	56,25	66,67	95,00	101,96	77,59	69,20	64,29
	—	62,50	68,97	80,95	113,05	75,86	64,15	62,07
№261 (2)	77,42	—	—	—	110,33	89,52	—	—
	73,89	69,23	74,07	83,72	118,18	84,91	70,00	75,00

Таблица 7

**Статистические характеристики индексов сечения длинных костей
конечностей мужчин-египтян греко-римского времени
из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет)**

Кости / Индексы	сторона	n	X	min	max
Плечевая 6/5 (наимен.D сер.диаф./ наи- бол.D серед.диафиза)	правые	5	76,55		83,33
	левые	4	74,93	68,29 69,57	81,25
Лучевая 5/4 (сагит.D диаф./попер.D диа- физа) (%)	правые	7	66,85	52,63	76,67
	левые	5	71,47	61,82	75,86

Кости / Индексы	сторона	n	X	min	max
Локтевая 11/12 (саг.D диафиза / попер.D диафиза) (%)	правые левые	3 4	81,91 80,41	70,00 75,86	88,24 91,18
Большеберцовая 9/8 (саг.D сер.диаф./ попер.D сер.диафиза) (%) (60-90)	правые левые	7 5	71,29 67,96	61,29 65,71	82,76 71,93

Таблица 8

**Статистические характеристики индексов сечения длинных костей
конечностей женщин-египтянок греко-римского времени
из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет)**

Кости / Индексы	сторона	n	X	min	max
Плечевая 6/5 (наимен.D сер.диаф./ наибол.D серед. диафиза)	правые левые	3 1	79,88 73,89	77,42 —	84,44 —
Лучевая 5/4 (сагит.D диаф./попер.D диафиза) (%)	правые левые	4 4	65,09 71,12	56,25 62,50	73,33 82,76
Локтевая 11/12 (саг.D диафиза / попер.D диафиза) (%)	правые левые	2 2	71,80 71,52	66,67 68,97	76,92 74,07
Большеберцовая 9/8 (саг.D сер.диаф./ попер.D сер.диафиза) (%) (60-90)	правые левые	6 4	70,27 71,64	66,67 64,15	80,00 86,96

Таблица 9

**Распределения индексов сечения длинных костей мужчин из некрополя
Дейр-эль-Банат (Египет) по категориям, согласно рубрикам**

Кости, индексы. Рубрикации индексов	n	% индиви- дов	n	% индиви- дов	Вариации индексов в группе (%)
мужчины					
	правые кости		левые кости		правые+ левые
Локтевая (13/14)	n		n		
Индекс платоления	$\sum 5$		$\sum 5$		
... — 79,99 платоления	1	20,00%	—	—	78,26–113,04
80 — 99,99 эуроления	3	60,00%	4	80,00%	
100,0 — ... гиперэуроления	1	20,00%	1	20,00%	

Кости, индексы. Рубрикация индексов	n	% индиви- дов	n	% индиви- дов	Вариации индексов в группе (%)
мужчины					
	правые кости		левые кости		правые+ левые
Бедренная (6/7) Индекс пиястрии ... — 98,99 расширенный диафиз 99,0 — 101,0 округлый диа- физ 101,1 — ... суженный диа- физ	n Σ10 3 — 7	— 30,00% — 70,00%	n Σ6 2 — 4	— 33,33% — 66,67%	94,12–113,33
Бедренная (10/9) Индекс платиметрии ... — 74,99 гиперплатимет- рия 75,0 — 84,99 платиметрия 85,0 — 99,99 эуриметрия 100,0 — ... стенометрия	n Σ11 3 7 1	— 27,27% 63,64% 9,09%	n Σ6 2 3 1	— 33,33% 50,00% 16,67%	67,80–96,43
Большеберцовая (9а/8а) Индекс платикнемии ... — 55,0 гиперплатикне- мия ... — 64,99 платикнемия 65,0 — 69,99 мезокнемия 70,0 — ... эурикнемия	n Σ6 — 2 — 4	— — 33,33% — 66,67%	n Σ5 — 1 1 3	— — 20,00% 20,00% 60,00%	59,46–76,83

Плечевые кости. Был рассчитан индекс отношения сагиттального и поперечного диаметров середины диафиза. Анализируя этот индекс, мы узнаем степень сплюсненности кости в соответствующей области, а также предполагаем уровень развития дельтовидной шероховатости. К сожалению, количество наблюдений невелико, особенно у женщин. Правые и левые кости мужчин и женщин довольно сильно сплюснены, за исключением единиц. Степень развития дельтовидной шероховатости у мужчин (по описанию в бланках) развита умеренно, максимально на 2 балл по 3-балльной системе. У женщин дельтовидная шероховатость была развита слабо, таким образом, можно говорить о небольшой именно уплощенности плечевых костей посередине.

Лучевые кости. Был рассчитан индекс отношения сагиттального диаметра диафиза к поперечному в области наибольшего выступления межкостного края. Значения индексов для правых и левых костей мужчин и женщин очень невелики. У некоторых индивидов индексы оказались даже меньше 70%, и даже меньше 60%. Исключение наблюдаем у одной женщины (левая кость, 82,76%). В целом наименьшие значения индекса оказались у правых костей. В итоге можно сделать вывод о сильной уплощенности лучевых костей и значительном выступании межкостного края у всех исследованных индивидов из некрополя. У правых костей чаще межкостный край был развит немного лучше и с рельефом. У женщины из погребения №159 левая кость была уплощена слабо, но правая кость обладала довольно выступающим межкостным краем.

Таблица 10

**Распределения индексов сечения длинных костей женщин
из некрополя Дейр-эль-Банат (Египет) по категориям, согласно рубрикам**

Кости, индексы. Рубрикации индексов	n	% индивидов	n	% индивидов	Вариации индексов в группе (%)
женщины					
	правые кости		левые кости		правые+ левые
Локтевая (13/14)					
Индекс платолении	$\Sigma 4$		$\Sigma 4$		
... — 79,99 платолении	2	50,00%	2	50,00%	
80 — 99,99 эуролении	2	50,00%	2	50,00%	69,57–95,00
100,0 — ... гиперэуролении	—	—	—	—	
Бедренная (6/7)					
Индекс пиллястрии	$\Sigma 10$		$\Sigma 5$		
... — 98,99 расширенный диафиз	1	10,00%	—	—	
99,0 — 101,0 округлый диафиз	1	10,00%	—	—	85,19–118,26
101,1 — ... суженный диафиз	8	80,00%	5	100,00%	
Бедренная (10/9)					
Индекс платиметрии	$\Sigma 9$		$\Sigma 5$		
... — 74,99 гиперплатиметрия	2	22,22%	—	—	
75,0 — 84,99 платиметрия	5	55,56%	5	100,00%	73,08–89,58
85,0 — 99,99 эуриметрия	2	22,22%	—	—	
100,0 — ... стенометрия	—	—	—	—	
Большеберцовая (9а/8а)					
Индекс платикнемии	$\Sigma 6$		$\Sigma 4$		
... — 55,0 гиперплатикнемия	—	—	—	—	
... — 64,99 платикнемия	1	16,67%	1	25,00%	62,07–82,35
65,0 — 69,99 мезокнемия	2	33,33%	—	—	
70,0 — ... эурикнемия	3	50,00%	3	75,00%	

Локтевые кости. Были рассчитаны два индекса: индекс отношения сагиттального диаметра диафиза кости в области наилучшего развития межкостного края к поперечному диаметру и индекс платолении. Первый индекс говорит о степени уплощенности кости и степени выступания межкостного края. Локтевые кости у двух мужчин уплощены слабо, межкостный край выступает не сильно, не зависимо от степени развития шероховатости на нем. Такие кости можно посчитать хорошо укрепленными в диафизе. У двух других индивидов уплощенность локтевой кости сильнее, межкостный край выражен лучше. К сожалению, очень мало индексов сечения удалось рассчитать для мужчин группы, также как и для женщин. Это связано с сохранностью костей и доступностью материала для исследования. Надеемся, позже удастся поработать с возвращенными мумиями, и количество рассчитанных индексов увеличится.

У женщин все локтевые кости сильно уплощены, что связано с их общей грацильностью (даже ультраграцильностью). Межкостный край — очень тонкий, без развитого рельефа.

Индекс платолении показывает соотношение поперечного диаметра верхней части диафиза к сагиттальному диаметру на этом же уровне (примерно на уровне лучевой вырезки). Рубрикации этого индекса указаны в работе В. П. Алексеева «Остеометрия» (Алексеев 1966). В группе мужчин из некрополя Дейр-эль-Банат большинство правых и левых костей — эуrolеничные (соответственно 60% и 80%), то есть средние суженные в поперечном направлении с умеренным развитием гребня супинатора. Небольшое количество правых костей, по 20%, — платоленичные, то есть, сплюснутые с боков, и гиперэуrolеничные, то есть, расширенные в верхней части диафиза и имеющие хорошо развитый гребень супинатора. У левых костей другим вариантом морфологии верхней части диафиза, тоже только 20%, является гиперэуrolения.

У женщин гиперэуrolеничных костей не обнаружено, однако, количество исследованных костей очень мало. Платоленичных и эуrolеничных правых и левых костей в группе женщин — поровну, по 50%. Это, вероятно, связано с большей грациальностью локтевых костей у женщин и слабым развитием гребня супинатора.

Бедренные кости. Из индексов сечения бедренных костей рассчитаны индекс пиялстрии и индекс платимерии. Размах вариаций индекса пиялстрии очень велик, но общий показатель для человека современного типа в литературе не приводится, только для отдельных групп. Данный указатель рассчитывается как отношение сагиттального диаметра середины диафиза к поперечному. Индексы меньше 100% соответствуют расширенному диафизу, индексы больше 100% характерны для суженных в середине диафиза бедренным костям. В последнем случае кости могут иметь выраженный в той или иной степени задний костный пиялстр, на котором располагается шероховатая линия. Если кость расширена, то практически во всех случаях костный пиялстр отсутствует. Общепринятой рубрикации индекса пиялстрии не существует. Мы решили в данной работе не учитывать степень развития костного пиялстра, а просто поделить индексы на те, которые были меньше 99%, диафиз — расширенный, те, которые были больше 101%, диафиз суженный, и индексы по одному проценту меньше и больше 100%. В последнем случае диафизы мы считали округлыми в сечении. Кости с суженными диафизами в средней части не всегда имели костный пиялстр, иногда диафиз сам по себе имел суженную форму. Кости с высоким индексом пиялстрии, по нашим наблюдениям, всегда имели задний костный пиялстр. Название индекса — индекс пиялстрии, далеко не всегда описывает степень развития костного пиялстра, которого может вообще не быть, а описывает степень расширенности или суженности кости. Если пиялстр есть, он может повлиять на величину индекса. У мужчин из Дейр-эль-Баната 70,00% правых костей и почти 67% левых бедренных костей имеют суженный диафиз, у многих описан костный пиялстр на задней стороне кости. В значительно меньшем количестве бедренные кости оказались расширенными и без костного пиялстра (Табл. 9), но расширены они были не сильно.

У женщин подавляющее большинство и правых, и левых костей (80% и 100%) имели суженный диафиз, причем у одной женщины (№ 182.1) правая кость, а у другой женщины (№ 261.2) левая кость были сплюснуты очень сильно, отмечен на костях сзади хороший костный пиялстр. Правые кости имели расширенный диафиз в 10% случаев, у также 10% диафизов были округлыми. Это, к сожалению, всего по одному индивиду. Расширен диафиз был довольно сильно (индекс 85,19%). У женщины с округлым диафизом индекс пиялстрии был равен 100%. Левые кости все были сужены в середине диафиза, у многих был хорошо различим задний костный пиялстр.

Таким образом, по показателю пиялстрии мужчины и женщины группы оказались очень похожи. Подавляющее большинство всех индивидов из некропо-

ля Дейр-эль-Банат имели суженный диафиз бедренных костей и выраженный задний костный пилеастр.

По индексу платимерии определяется степень сагиттальной уплощенности бедренной кости в самом верхнем ярусе диафиза, немного ниже малого вертела. У мужчин группы правые и левые бедренные кости в большинстве являются платимеричными, то есть, достаточно сильно уплощенными в сагиттальном направлении в верхней части диафиза. Правых костей таких больше. Примерно 27% костей очень сильно уплощены, ультра сильно, или они гиперплатимеричны, около 9% костей слабо уплощены, или эуримеричны. Левых крайне сильно уплощенных костей больше, чем правых, 33,33%. И эуримеричных костей, получается, тоже больше в процентном выражении.

У женщин большинство правых бедренных костей и абсолютно все левые исследованные кости были платимеричными, то есть довольно сильно уплощенные сверху. Обнаружены также крайне сильно уплощенные правые кости (гиперплатимеричные, 22,22%) и столько же среднеуплощенных костей (эуримеричных).

В целом можно сказать, что подавляющее большинство бедренных костей людей из некрополя Дейр-эль-Банат имели сильно или очень сильно уплощенные сверху в сагиттальном направлении бедренные кости — платимеричные и гиперплатимеричные. Стеномеричных, то есть суженных в поперечном направлении костей, не обнаружено. И очень небольшое число людей отличались эуримерией.

Большеберцовые кости. Для большеберцовых костей были рассчитаны два индекса сечения: индекс отношения поперечного диаметра середины диафиза к сагиттальному диаметру и индекс платикнемии. Статистические характеристики индекса сечения середины диафиза приведены в *Табл. 7 и 8*. По первому индексу сечения у мужчин примерно 43% правых костей и 80% левых имели сильно суженный диафиз посередине, также почти 43% правых костей и 20% левых были среднеуплощены, и еще примерно 14% правых костей отличались расширенным диафизом. Таким образом, правые кости были более вариабельные. У женщин примерно 67% правых костей и 50% левых имели суженный диафиз, почти 33% правых костей и 20% левых имели среднерасширенный диафиз и 17% правых костей и 20% левых обладали расширенным диафизом. Таким образом, степень расширенности (суженности) середины диафиза большеберцовых костей женщин была разнообразна, но у большинства женщин диафиз был суженным. Таким образом, большинство индивидов группы из Дейр-эль-Баната имели сильно или среднеуплощенные в поперечном направлении диафизы большеберцовых костей примерно посередине.

Индекс платикнемии рассчитывается как отношение поперечного диаметра к сагиттальному диаметру большеберцовой кости на уровне питательного отверстия диафиза. Анализ индекса платикнемии показал следующее (*Табл. 9, 10*). У мужчин только около 33% большеберцовых костей были сужены (платикнемичны) выше середины кости на уровне питательного отверстия. И интересно, что большинство индивидов (67%) имели сильно расширенный диафиз, или их кости были эурикнемичными. Левые кости также в своем большинстве оказались эурикнемичными (60%). У остальных индивидов кости наполовину были платикнемичными, наполовину мезокнемичными (по 20%, а точнее, по 1 индивиду). К сожалению, количество наблюдений очень мало. Результат оказался очень интересным. Если большинство индивидов обладали суженным или средне-суженным диафизом в средней области, то большинство индивидов из этой же группы имели сильно расширенные кости в верхней части диафиза на уровне питательного отверстия.

У женщин в целом также можно отметить преобладание зурикнемичных большеберцовых костей, особенно левых. Правые кости частично, на 33,33% в группе, были мезокнемичными и очень небольшой процент костей (один индивид) были платикнемичными. Таких костей слева — немного больше по процентам (25%), но это тоже данные по одному индивиду.

Заключение

Исследование степени массивности, или прочности, длинных костей конечностей людей греко-римской эпохи из некрополя Дейр-эль-Банат показало следующее. Большинство ключиц мужчин были среднемассивными и массивными, женщин — среднемассивными и грацильными. Плечевые кости у мужчин в основном были также среднемассивными и массивными, женщин — стопроцентно грацильными. Лучевые кости у индивидов обоего пола были чаще массивными и среднемассивными. Локтевые кости у мужчин довольно разнообразны по степени массивности, но чаще грацильные или среднемассивные, а у женщины — исключительно грацильны. При этом лучевые кости у мужчин и женщин были сильно уплощены в диафизе, межкостный край был очень хорошо развит, локтевые кости были сильнее уплощены у женщин.

Бедренные кости у подавляющего большинства мужчин были среднемассивны, у женщин — среднемассивны и грацильны. В верхней части диафиза бедренные кости всех индивидов сильно или очень сильно уплощены сагиттально. У большинства мужчин и женщин в середине диафиза бедренные кости были сплюснены с боков, нередко был хорошо выражен костный пилястр. Большеберцовые кости мужчин в середине диафиза были в основном массивными, а снизу, в области наименьшей окружности диафиза — среднемассивными. Женские кости на всех уровнях были почти все грацильными. У большинства индивидов обоего пола большеберцовые кости в средней части диафиза были сужены, но выше, на уровне питательного отверстия — наоборот, расширены, или зурикнемичны.

Таким образом, большинство скелетов рук и ног мужчин были среднемассивными или массивными, женщин — среднемассивными или грацильными. Иногда встречаются и другие варианты костей по степени массивности, но значительно реже. В группе хорошо видны тенденции в массивности и особенностях сечения костей. Можно сделать предположение, что в «богатых» саркофагах были в основном похоронены люди с массивным скелетом. Вероятно, массивные мезоморфные черепа принадлежали им. Скорее всего, местное население, древние египтяне, имели более грацильный скелет, чем пришлые греки, которым были дарованы земли в Файюмском оазисе. Возможно, в красивых саркофагах хоронили именно пришлых греков и членов их семей. Женские скелеты из аналогичных саркофагов были грацильными. Не исключено, что это могли быть жены отставных греческих воинов, имеющие автохтонное происхождение. Не исключено, что на кладбище Дейр-эль-Банат поначалу хоронили именно таких людей, а позже здесь уже захоранивали их потомков и любое другое местное население. Сравнительный анализ с результатами краниологического исследования позволит пролить свет на историю формирования как некрополя Дейр-эль-Банат, так и населения Файюмского оазиса в целом.

Научная литература

- Алексеев В. П. Остеометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1966. 251 с.
- Белова Г. А., Васильев С. В., Боруцкая С. Б., Иванов С. В. Проблемы формирования населения Файюмского оазиса Египта в грекоримский период // *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology*, Кишинев, 2020. Периодическое издание «Stratum plus». № 4. С. 73–82.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В. Анализ дискретно-варьирующих признаков и степени развития мышечного рельефа на посткраниальном скелете жителей Файюмского оазиса (Египет) греко-римского времени // *Египет и сопредельные страны*. М.: Издательство Центр египтологических исследований РАН, 2021. № 3. С. 1–12. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2021-00014>
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Нечвалода А. И. Новые данные по антропологии древних коптов Файюмского оазиса Египта // *Научный альманах кафедры антропологии*. М.: Издательство «Энциклопедия Российских деревень», 2006. Т. 4. С. 134–152.
- Боруцкая С. Б., Васильев С. В., Харламова Н. В. Палеопатологический анализ мумифицированных останков людей из погребений греко-римского времени в Файюмском оазисе в Египте // *Египет и сопредельные страны*. М.: Издательство Центр египтологических исследований РАН, 2021. № 4. С. 21–34. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2021-00019>
- Васильев С. В., Белова Г. А., Савинецкий А. Б., Боруцкая С. Б., Харламова Н. В. Захоронение римского времени в египетском Файюме подростка с собаками // *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology*. Кишинев: Издательство Периодическое издание «Stratum plus», 2023. № 4. С. 211–227. <https://doi.org/10.55086/sp234211227>
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Палеоантропология Дейр Эль-Баната (Фаюм, Египет) // *Культура Египта и стран Средиземноморья в древности и средневековье*. Сборник статей, посвященный памяти Т. Н. Савельевой, ЦЕИ РАН. Казань: ОАО ПИК Идеал-Пресс, 2009. С. 104–126.
- Васильев С. В., Боруцкая С. Б. Палеоантропологический анализ материалов, собранных в поверхностных слоях некрополя Дейр-эль-Банат (Египет) // *Египет и сопредельные страны*. М.: Издательство Центр египтологических исследований РАН, 2020. № 2. С. 17–38. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2020-2-1738>
- Васильев С. В., Гиря Е. Ю., Боруцкая С. Б. Техника трепанации у жителей Файюмского оазиса (Египет) // *Вестник антропологии*. 2021. № 3. С. 125–133. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/125-133>
- Добряк В. И. Судебно-медицинская экспертиза скелетированного трупа. Киев: Госмедиздат УССР, 1960. 192 с.
- Никитюк Б. А. Определение возраста человека по скелету и зубам. // *Вопросы антропологии*. 1960. Вып. 3. С. 118–129.
- Пашкова В. И. Очерки судебно-медицинской остеологии. М.: Медицина, 1963. 153 с.
- Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М.: Высшая школа, 1978. 528 с.
- Хрисанфова Е. Н. Эволюционная морфология скелета человека. М.: Изд-во Московского университета, 1978. 152 с.
- Borutskaya S. B. Paleoeccological Study of Medieval Copts from Deir el-Banat Necropolis, Egypt. Preliminary Report // *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology*. 2013. Vol. 10. № 1. P. 14–14.
- Buikstra J. E., Ubelaker D. H. (eds.). Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains. Fayetteville: Arkansas Archeological Survey, 1994. Arkansas Archeological Survey Research Series. No. 44. 218 p.
- Herz, M. “4. Deir el-Banât” // *Comité de Conservation des Monuments de l’Art Arabe*. 1900. Vol. 17. P. 118–119.

References

- Alekseev, V. P. 1966. *Osteometriia. Metodika antropologicheskikh issledovaniy* [Osteometry. Anthropologic Research Technique]. Moscow: Nauka. 251 p.

- Belova, G. A., S. V. Vasiliev, S. B. Borutskaya, and S. V. Ivanov. 2020. Problemy formirovaniia naseleniia Faiiurnskogo oazisa Egipta v grekorimskii period [Problems of Formation of the Population in the Fayoum Oasis (Egypt) During the Graeco-Roman Period]. *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology* 4: 73–82.
- Borutskaya, S. B. 2013. Paleoeecological Study of Medieval Copts from Deir el-Banat Necropolis, Egypt. Preliminary Report. *PalArch's Journal of Archaeology of Egypt/Egyptology* 10(1): 14.
- Borutskaya, S. B., and S. V. Vasiliev. 2021. Analiz diskretno-var'iruiushchikh priznakov i stepeni razvitiia myshechnogo rel'efa na postkranial'nom skelete zhitelei Faiiurnskogo oazisa (Egipt) greko-rimskogo vremeni [Analysis of Discretely Varying Signs and The Degree of Development of Muscle Relief on The Postcranial Skeleton of Greco-Roman Inhabitants of Fayoum Oasis (Egypt)]. *Egipt i sopredel'nye strany* 3: 1–12. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2021-00014>
- Borutskaya, S. B., S. V. Vasiliev, and A. I. Nechvaloda. 2006. Novye dannye po antropologii drevnikh koptov Faiiurnskogo oazisa Egipta [New Data on the Anthropology of the Ancient Copts of the Fayoum Oasis in Egypt]. In *Nauchnyi al'manakh kafedry antropologii* 4: 134–152.
- Borutskaya, S. B., S. V. Vasiliev, and N. V. Kharlamova. 2021. Paleopatologicheskii analiz mumifitsirovannykh ostankov liudei iz pogrebenii greko-rimskogo vremeni v Faiiurnskom oazise v Egipte [Paleopathological Analysis of Mummified Human Remains from Greco-Roman Burials in the Fayoum Oasis in Egypt]. *Egipt i sopredel'nye strany* 4: 21–34. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2021-00019>
- Buikstra, J. E., and D. H. Ubelaker (eds.). 1994. *Standards for Data Collection from Human Skeletal Remains*. Arkansas Archeological Survey Research Series. No. 44. Fayetteville: Arkansas Archeological Survey. 218 p.
- Dobriak, V. I. 1960. *Sudebno-meditinskaiia ekspertiza skeletirovannogo trupa* [Forensic Medical Examination of a Skeletonized Body]. Kiev: Gosmedizdat USSR. 192 p.
- Herz, M. 1900. 4. Deir el-Banât. In *Comité de Conservation des Monuments de l'Art Arabe* 17: 118–119.
- Khrisanfova, E. N. 1978. *Evolutsionnaia morfologiia skeleta cheloveka* [Evolutionary Morphology of the Human Skeleton]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 152 p.
- Nikitiuk, B. A. 1960. Opredelenie vozrasta cheloveka po skeletu i zubam [Determination of Human Age from the Skeleton and Teeth]. *Voprosy antropologii* 3: 118–129.
- Pashkova, V. I. 1963. *Ocherki sudebno-meditinskoi osteologii* [Essays on Forensic Osteology]. Moscow: Meditsina. 153 p.
- Roginskii, Ya. Ya., and M. G. Levin. 1978. *Antropologiia* [Anthropology]. Moscow: Vysshiaia shkola. 528 p.
- Vasiliev, S. V., and S. B. Borutskaya. 2009. Paleoantropologiia Deir El'-Banata (Faiiurn, Egipt) [Paleoanthropology of Deir el-Banat (Fayoum, Egypt)]. In *Kul'tura Egipta i stran Sredizemnomor'ia v drevnosti i srednevekov'e. Sbornik statei, posviashchennyi pamiati T. N. Savel'evoi* [The Culture of Egypt and the Mediterranean Countries in Antiquity and the Middle Ages. Collection of Articles Dedicated to the Memory of T. N. Savelyeva], ed. by T. A. Sherkova. Kazan': OAO PIK Ideal-Press. 104–126.
- Vasiliev, S. V., and S. B. Borutskaya. 2020. Paleoantropologicheskii analiz materialov, sobrannykh v poverkhnostnykh sloiakh nekropolia Deir-el'-Banat (Egipt) [Paleoanthropological Analysis of Materials Collected in the Surface Layers of the Deir el-Banat Necropolis (Egypt)]. *Egipt i sopredel'nye strany* 2: 17–38. <https://doi.org/10.24412/2686-9276-2020-2-1738>
- Vasiliev, S. V., E. Yu. Giryia, and S. B. Borutskaya. 2021. Tekhnika trepanatsii u zhitelei Faiiurnskogo oazisa (Egipt) [Trepanation Technique among the Inhabitants of the Fayoum Oasis (Egypt) in Greco-Roman Times]. *Vestnik antropologii* 3: 125–133. <https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/125-133>
- Vasiliev, S. V., G. A. Belova, A. B. Savinetskii, S. B. Borutskaya, and N. V. Kharlamova. 2023. Zakhoronenie rimskogo vremeni v egipetskom Faiiurne podrostka s sobakami [A Roman Time Burial of a Teenager with Dogs in Egyptian Fayoum]. *Stratum plus: Archaeology and Cultural Anthropology* 4: 211–227. <https://doi.org/10.55086/sp234211227>

© О. М. Григорьева

ВОССТАНОВЛЕНИЕ ВНЕШНЕГО ОБЛИКА АРДИПИТЕКА (*ARDIPITHECUS RAMIDUS* ARA VP-6/500)

*Настоящая работа посвящена восстановлению внешнего облика ардипитека (*Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500). Исследование черепа и выполненная на его основе реконструкция лица показывает, что внешность ардипитека не была похожа на высших человекообразных обезьян, таких как шимпанзе, но более соответствовала облику мармышкообразных обезьян. В работе были использованы уникальные материалы, полученные автором на основе изучения мягких тканей головы зеленой мармышки. Восстановленный в ходе работы внешний облик ардипитека характеризуется очень узким и скошенным лбом, слабо развитым надбровьем, низким и среднешироким лицом, косовнутренним разрезом глаз, узким носом, широким ртом с малой толщиной слизистой, скошенным подбородком и средней оттопыренностью ушей. Прогнатизм верхней и нижней челюстей относительно небольшой. В целом восстановленный облик ардипитека содержит достаточно много архаичных черт, и более напоминает представителей церкопитековых обезьян, чем антропоморфных. Результаты исследования позволяют сделать вывод о том, что предки человека, представленные ардипитеком, имели мозаику архаичных и прогрессивных признаков строения скелета, но внешне не были похожи на человекообразных обезьян, что ранее было довольно устоявшимся мнением.*

Ключевые слова: *Ardipithecus ramidus*, череп ARA VP-6/500, Эфиопия, антропологическая реконструкция, внешний облик

Ссылка при цитировании: Григорьева О. М. Восстановление внешнего облика ардипитека (*Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500) // Вестник антропологии. 2026. № 3. С. 436–447.

© Olga Grigorieva

A CRANIOFACIAL RECONSTRUCTION OF ARDIPITHECUS (*A. RAMIDUS* ARA VP-6/500)

*This work focuses on reconstructing the appearance of *Ardipithecus* (*Ardipithecus**

Григорьева Ольга Михайловна — к. б. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32 А). Эл. почта: labrecon@yandex.ru ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-1113-8171>

* Исследование выполнено в рамках темы НИР ИЭА РАН «Закономерности популяционной дифференциации человечества в пространстве и времени».

ramidus ARA VP-6/500). The study of the skull and subsequent facial reconstruction show that the appearance of Ardipithecus did not resemble apes, such as chimpanzees, but rather monkeys. The study is based on unique materials obtained by the author through the analysis of soft tissues of the green monkey's head. The reconstructed Ardipithecus appearance is characterized by a very narrow and sloping forehead, a poorly developed brow ridge, a low and medium-wide face, a slanting inner eye slit, a narrow nose, a wide mouth with thin mucous membranes, a sloping chin with no protrusion, and medium-sized ears. The prognathism of the upper and lower jaws is relatively low. In general, the reconstructed appearance of Ardipithecus exhibits several archaic features, bearing a closer resemblance to members of the Cercopithecine subfamily. We can conclude that the ancestors of humans, represented by Ardipithecus, although they had a mosaic of archaic and progressive features in their skeletal structure, did not resemble apes in appearance, which was previously a well-established notion.

Keywords: *Ardipithecus ramidus, ARA VP-6/500 skull, Ethiopia, anthropological reconstruction, appearance*

Author Info: Grigorieva, Olga M. — Ph.D. in biology, Senior Researcher Fellow, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru
ORCID ID: <https://orcid.org://0000-0003-1113-8171>

For citation: Grigorieva, O. M. 2026. A Craniofacial Reconstruction of Ardipithecus (*A. ramidus* ARA VP-6/500) // *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 436–447.

Funding: The article is published as part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. Project «Patterns of Human Population Differentiation in Space and Time».

Введение

Уникальный череп ардипитека ARA-VP-6/500, найденный достаточно давно, в 1994 г. продолжает удивлять своей необычностью и непредсказуемостью. В Лаборатории антропологической реконструкции была поставлена задача восстановить облик этого очень древнего представителя гоминин. В процессе работы был проведен тщательный анализ морфологии лицевых структур данного черепа, опираясь на который и была выполнена реконструкция внешности с описанием словесного портрета.

Первые останки ардипитеков были обнаружены в 1994 г. на территории Эфиопии, в районе Афарской депрессии, в среднем течении р. Аваш, в местонахождении Арамис палеонтологами под руководством Тима Уайта (*White et al.* 1994). Дальнейшие раскопки и их описание продолжались более 15 лет. За это время было найдено и исследовано около 109 костей ардипитеков. Новому роду гоминин было дано название *Ardipithecus* (от афарского «арди» — «земля»). Череп Арди относится к женской особи вида *Ardipithecus ramidus* (*White et al.* 1995). Возраст слоя осадочных отложений, в котором были найдены кости ардипитеков, установленный с помощью аргон-аргонового метода оказался равен 4,4 млн лет. На настоящий момент — это самый древний предок человека, с достаточно хорошо сохранившимся скелетом. Хорошо сохранились кости верхних и нижних конечностей, тазовые кости и череп, хоть и разбитый на множество осколков.

Арди — женская особь, рост которой составлял около 120 см, вес — около 50 кг. Объем мозга был небольшим — 300–350 см³, что немного меньше объема мозга австралопитековых (White et al. 2009).

С момента открытия скелета ардипитека устоявшиеся взгляды на эволюцию гоминид во многом изменились.

Ардипитекам было свойственно прямохождение, что доказывается многими признаками скелета: строение тазовых костей; поясничный лордоз; положение затылочного отверстия (White et al. 1995). Они были адаптированы к древесному образу жизни: могли передвигаться по ветвям деревьев, охватывая их стопой и придерживаясь руками за верхние ветви (сохранили противопоставленный большой палец). В то же время они были двуногими существами, о чем свидетельствует более жесткий, чем у человекообразных обезьян, свод стопы (Lovejoy et al. 2009a). С точки зрения социальной организации, внутривидовая агрессия у них была невелика, т. к. у ардипитеков были слабо развиты клыки как у самцов, так и у самок, что свидетельствует о очень слабом половом диморфизме.

Ардипитека относят к предкам человека и австралопитека. В целом, признается, что по строению многих частей скелета, а именно таза, кистей, зубов и челюстей, ардипитеки, были *мало похожи на современных человекообразных обезьян* (Suwa et al. 2009).

Предки людей и шимпанзе, наших ближайших родственников разошлись 6–8 млн лет назад. По мнению Оуэна Лавджой (Lovejoy et al. 2009b), занимавшегося исследованием ардипитека, современные человекообразные обезьяны — крайне специализированные формы, имеющие множество собственных адаптаций к диете и среде обитания. Ни ардипитеки, ни австралопитеки *не были похожи на шимпанзе ни внешне, ни по поведению и социальной организации*.

Главное заключение из всего вышесказанного для нашего исследования состоит в том, что предки человека, представленные ардипитеком, имели мозаику архаичных и прогрессивных признаков строения скелета, и в то же время не были похожи на современных человекообразных обезьян, что ранее было довольно устоявшимся мнением.

Материалы и методы

В задачи настоящего исследования входило воссоздание внешнего облика по черепу ардипитека *Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500. Череп был измерен по специальной программе для антропологической реконструкции (Лебединская 1998; Балуева, Веселовская 2004; Веселовская 2015) и с применением классической антропометрической программы (Алексеев, Дебец 1964).

Для восстановления прижизненного облика была использована классическая методика восстановления лица по черепу, созданная М. М. Герасимовым (Герасимов 1955), а также разработанная в Лаборатории программа «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018). Этот новый методический подход послужил комплексным руководством для получения размеров и описательных признаков головы и лица на основе соответствующих параметров черепа. На основе последовательной детальной фиксации особенностей морфологии отдельных элементов черепа он позволяет перейти к восстановлению размеров и элементов лица и головы исследуемого объекта, с последующим описанием качественных признаков внешности. Благодаря широкому применению регрессионного анализа многие размеры головы рассчитывают на ос-

нове черепных, хотя, учитывая особенность исследуемого объекта, регрессионный анализ применялся в данном случае весьма ограниченно. Процесс восстановления внешнего облика начинается с подробного описания индивидуальных особенностей строения черепа и его измерения. Учитывают симметрию и асимметрию парных структур, регистрируют патологические изменения. Сначала получают данные о конкретных прижизненных размерах, которые можно вычислить, еще не приступая к восстановлению облика. Использование всего арсенала закономерностей между размерными и описательными характеристиками головы и черепа, позволяет корректно передать размерные и качественные индивидуальные особенности на портрете, определить характерные пропорции головы и лица. Расчет прижизненных показателей на основе черепных, сделанный заранее, существенно облегчает и уточняет процедуру пластической реконструкции.

В целом, порядок объемного воспроизведения внешности осуществляется следующим образом. Лепку проводят твердым скульптурным пластилином, начиная с формирования жевательных мышц (височной и собственно жевательной), о развитии которых судят по следам мест их крепления на черепе. После восстановления жевательных мышц прослеживается общий абрис лица. Затем на определенных участках черепа выставляют маркеры из пластилина, соответствующие толщине покрывающих этот участок мягких тканей. Далее столбцы пластилина соединяют плавными переходами в соответствии с рельефом подлежащей костной основы. На первом этапе формируют половину лица — эта стадия чрезвычайно важна для демонстрации процесса работы над скульптурной реконструкцией, так как показывает распределение толщины тканей по профильному контуру лица. Здесь можно проверить корректность воспроизведения профиля, в частности построения спинки носа, конфигурации и выступления губ, позиции глазного яблока. Затем проводится восстановление второй половины черепа. Все это описание полностью соответствует воспроизведению лица по черепу человека. Поскольку данное исследование посвящено восстановлению примата, близкого родственника человека, то порядок работы в целом сохраняется, но появляются многие отличия, иногда довольно существенные, в связи с особенностями данного исследуемого черепа, не принадлежащего к роду хомо, о чем будет сказано ниже.

Особенности восстановления внешнего облика по черепу ардипитека

В процессе работы над реконструкцией черепа нами было выяснено, что лицевой отдел черепа ардипитека по многим характеристикам формы близок к лицевому черепу мартышкообразных обезьян. Поэтому, в качестве модели был выбран череп мартышки. Точнее его отливка с половиной лица. В ходе работы также использовались данные по измерению толщины мягких тканей на голове шимпанзе, выполненные М. М. Герасимовым (Герасимов 1964), как наиболее подходящие для исследования, т. к. череп шимпанзе по размерам ближе к черепу ардипитека. Была применена также программа «Алгоритм внешности» (Веселовская 2018), позволяющая получить многие прижизненные размеры головы путем добавления толщины мягких покровов на соответствующие участки черепа. Восстановление с помощью расчетов по уравнениям регрессии не совсем корректно, поскольку данная форма слишком ранняя и по размеру намного меньше, чем человеческий череп. Восстановление ка-

чественных прижизненных характеристик головы выполнялось по особенностям морфологии костных структур церкопитековых обезьян, (на примере полученной модели копии головы зеленой мартышки), что, как выяснилось в ходе исследования, более соответствует облику ардипитека, согласно его систематическому положению и большей близости по строению лица к церкопитековым обезьянам, чем к человеческим характеристикам. Программа «Алгоритм внешности» разработана на современном контингенте. Поэтому при реконструкции отдельных черт лица мы делали поправки с учетом архаичных особенностей конкретных структур лица ардипитека.

Результаты и обсуждение



Рис. 1. Голова зеленой мартышки анфас (копия)



Рис. 2. Голова зеленой мартышки в профиль (копия)

Выбор модели: отливка головы мартышки. Сначала объясним выбор модели исследования, использовавшейся для сравнения с изучаемым черепом. Подчеркнем, что выбранная модель не свидетельствует о полном сходстве изучаемых черепов, а дает лишь общие ориентиры в строении лицевого скелета, по которым проводится дальнейшая работа по воспроизведению лица исследуемого индивида.

Необходимо отметить, что отливка головы мартышки выбрана именно как образец, по которому можно ориентироваться при выполнении скульптурного портрета ардипитека. Сходство определенных структур на черепе говорит об аналогичном сходстве покрывающих их мягких тканей, хрящевой основе и форме элементов лица. Нужно четко понимать, что не все элементы лица одинаковы у мартышки и ардипитека. Но все же по сравнению с другими ныне живущими приматами, они наиболее сходны.

Опишем особенности строения черепа ардипитека в сравнении с *церкопитековыми* по отделам черепа.

Описание модели мартышки. В настоящем исследовании для сопоставления использовалась гипсовая отливка головы и черепа (наполовину) зеленой мартышки (Рис. 1, 2).

Описание черепа ардипитека в сравнении с мартышкой. Опишем череп ардипитека в сравнении с черепом зеленой мартышки. На Рис. 3, 4 представлены фотографии черепа ардипитека анфас и в профиль.

Сохранность черепа ардипитека. Левая часть черепа не сохранилась. На муляже сделано ее восстановление во многих областях по правой половине. Не полностью сохранилась нижняя челюсть (имеется только передняя часть). Также восстановлена на лицевой части скелета подносовая область на верхней челюсти в районе корней передних резцов.

Мозговой череп. Размеры мозгового черепа ардипитека ближе к таковым у антропоморфных обезьян (Табл. 1). Объем мозга составлял около 300–350 см³ (White

et al. 2009) примерно, как у австралопитековых. Гребни на мозговой части черепа не развиты, как и у мартышек; возможно, это связано с тем, что особь ардипитека женская.

Черепной указатель у ардипитека — 78, у мартышки — 72.

Лицевой череп. У ардипитека, как и у мартышки, лицо низкое. Общелицевой указатель — 77 и 81 соответственно.

Надорбитная область. Надглазничный рельеф развит очень слабо. Что сходно с таковым у мартышки. Орбиты высокие, как у ардипитека, так и у мартышки: орбитный указатель — 89 и 91 соответственно. Носовая область имеет много общего в строении, за исключением ширины грушевидного отверстия, которое у ардипитека больше, чем у мартышки. Носовой указатель у ардипитека — 61, а у мартышки — 32.

Но, при этом строение верхнечелюстной и особенно подносовой области очень сходно, что позволяет в дальнейшем выполнить подобную мартышкообразную форму носа у ардипитека. Скуловая область отличается у ардипитека большей развернутостью скуловых костей. Прогнатизм челюстей у ардипитека не сильный, как и у мартышки, что гораздо меньше, чем у шимпанзе. Нижняя челюсть скошенная в средней части.

Таким образом, в результате сравнительного анализа выявлено сходство ардипитека с церкопитековыми обезьянами, в частности, с мартышкой, по многим элементам строения лицевого черепа, что дает нам основания опираться на полученную модель головы мартышки для воспроизведения внешнего облика ардипитека. Для реконструкции важно, что высшие человекообразные обезьяны, шимпанзе и др. не обнаруживают такого сходства по лицевому скелету и, следовательно, не могут быть использованы в качестве модели для построения лица ардипитека.

Реконструкция внешнего облика по данному черепу ардипитека

Как было указано выше, в работе по реконструкции прижизненного облика по черепу ардипитека мы опирались на особенности строения черепа и его сходство с церкопитековыми обезьянами.

С использованием вышеуказанных особенностей черепа ардипитека проводилась реконструкция внешнего облика по данному черепу и выполнена скульптурная реконструкция.

В *Табл. 1* представлены прижизненные размеры лица, полученные путем прибавления толщины мягких тканей (с учетом особенностей распределения мягких тка-



Рис. 3. Череп ардипитека (*Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500) анфас



Рис. 4. Череп ардипитека (*Ardipithecus ramidus* ARA VP-6/500) в профиль

ней у мартышки), а в ряде случаев с использованием уравнений регрессии (Табл. 1).

Воссоздание внешнего облика по черепу ардипитека проводилось последовательно по отделам черепа.

Мозговой череп. Общая форма мозгового черепа удлиненная, с максимальным расширением в задней трети. Черепной указатель 78, череп мезокранный. Рельеф надглазничной области очень слабо выражен.

Таблица 1

Расчет прижизненных размеров головы на основе размеров черепа ардипитека

Размер на черепе	мм	Прижизненный размер головы	мм
Продольный диаметр gl-op	123	Продольный диаметр gl-op	133
Поперечный диаметр eu-eu	96	Поперечный диаметр eu-eu	106
Высотный диаметр ba-br	73	Высотный диаметр ba-br	81
Ширина лба со-со	96	Ширина лба со-со	104
Наименьшая ширина лба ft-ft	74	Наименьшая ширина лба ft-ft	82
Верхняя ширина лица fnt-fnt	94	Ширина лица на уровне глаз	102
Ширина орбиты en (cr) — ek (cr)	35	Длина глазной щели	21
Межглазничная ширина d-d	16		22
Расстояние между эктокантионами		Расстояние между наружными уголками глаз	85
Скуловой диаметр zy-zy	120	Скуловой диаметр zy-zy	128
Симотическая ширина	4	Ширина переносья	8
Ширина спинки носа nm-nm	16	Ширина спинки носа	20
Ширина All-All на уровне подносовой точки ss	35	Ширина носа	35
Ширина между алвеолярными возвышениями клыков са-са на уровне подносовой точки ss	62	Расстояние между носогубными складками	65
Расстояние между 4-ми зубами верхней челюсти	53	Ширина рта che-che	70
Ширина между подбородочными отверстиями me-me	46	Ширина подбородка	56
Угловая ширина нижней челюсти go-go	90	Угловая ширина нижней челюсти go-go	102
Верхняя высота лица n-al	50		
Физиономическая высота лица tr (cr)-gn	120	Физиономическая высота лица tr (cr)-gn	126
Морфологическая высота лица so-gn	103	Морфологическая высота лица от нижнего края бровей	109
Высота от nasion до верх.края нижней челюсти	79		

Размер на черепе	мм	Прижизненный размер головы	мм
Высота нижней части лица ss-gn	59		67
Высота от so до ниж.края верхней челюсти	86	Высота от so до ниж.края верхней челюсти	86
Высота лба tr (cr)- so	26	Высота лба tr — нижний край бровей	26
Высота орбиты	31	Высота глазной щели	11
Скулочелюстная высота zy-go	52	Скулочелюстная высота zy-go	56
Высота носа so-ss	59	Высота носа от нижнего края бровей	59
Высота положения раковинного гребня con-ss	—	Высота крыла носа	8
Высота верхней челюсти ss-sd	19	Высота верхней губы	19
Высота нижней челюсти	28	Высота носа	34
		Высота уха	58
		Ширина уха	34

Лицевой череп. Скуловой диаметр малый (120), но ближе к среднему по измерениям по человеку. Восстановление *глазной области* проводилось в строгом соответствии со строением орбит. Орбиты высокие. Исходя из размеров и формы глазниц, размер глазного яблока в данном случае был выбран диаметром в 20 мм. Процедура состояла в том, что сначала пластилиновые шарики разного диаметра помещали в глазницу, где по всему периметру был добавлен эпителиальный слой толщиной 2 мм. Принималось во внимание, что глазное яблоко должно свободно вращаться в орбите. В результате подбора остановились на величине 20 мм.

Наклон глазной щели определяемый прямой, соединяющей энтоорбитале и экзоорбитале имеет заметно косовнутреннее направление. Глазное яблоко выступает средне. Складка верхнего века не выражена.

Носовая область. Как уже отмечалось выше, нос узкий в верхнем отделе, затем расширяется. Нижний край грушевидного отверстия имеет мартышкообразную форму — по-видимому имелось довольно сильное сужение хрящевой части нижнего отдела носа, вплоть до линии альвеолярного края верхней челюсти, что очень сходно со строением этой области у марышки. Место прикрепления носовых раковин очень низко расположено внутри грушевидного отверстия. Крылья носа маленькие, невысокие (8 мм).

Ротовая область и губы. Рот широкий. При построении линии ротовой щели обращали внимание на строение ротовой области у других приматов, в частности у марышки. Слизистая часть губ скорее всего очень небольшая. Прогнатизм верхней и нижней челюстей небольшой. Прикус ножницеобразный, отмечается умеренный альвеолярный и зубной прогнатизм. Зубы достаточно крупные, особенно передние резцы и клыки. Нижняя челюсть характеризуется скошенным подбородком.

Высоту уха вычисляли по уравнению регрессии для современных групп. Размер можно рассматривать лишь как ориентировочный. Высота уха по уравнению регрессии составила 57,64 мм. Для уточнения провели измерения в соответствии с



Рис. 6. Процесс восстановления по черепу ардипитека (профиль)



Рис. 5. Процесс восстановления по черепу ардипитека (анфас)

анатомическими структурами на черепе и получили очень схожий результат (58 мм). Отмечается средняя оттопыренность ушей, на что указывает несильно развитый рельеф височной кости и незначительное развитие гребня на сосцевидном отростке.

На Рис. 5 и 6 представлен процесс восстановления в фас и в профиль.

Согласно программе описания словесного портрета, у исследованного индивида (ардипитека) об-

наруживаются следующие характеристики внешности.

Голова удлинённой формы, с выступающим округлым затылком. Форма черепа сверху сфероидная, максимальная ширина черепной коробки падает на заднюю треть. Высота черепа низкая. Отмечается мезокефалия (головной указатель — 79,7).

Ширина лба очень мала. Лоб скошенный. Надглазничный рельеф развит очень слабо. Лицевой череп относительно крупнее мозгового. Лицо низкое. Скуловой диаметр ближе к среднему. Скулы немного развернуты в стороны.

Направление разреза глаз косовнутреннее. Складка верхнего века не выражена. Нос узкий, слегка расширенный в крыльях. Крылья носа невысокие. Рот широкий, с небольшой слизистой частью губ. Прогнатизм челюстей умеренный. Подбородок скошенный. Уши немного оттопыренные, среднего размера.

На реконструкции не представлен волосяной покров в целях лучшей видимости формы мозгового черепа.



Рис. 7. Окончательный вариант скульптурного портрета ардипитека анфас



Рис. 8. Окончательный вариант скульптурного портрета ардипитека в профиль

Окончательный вариант скульптурного портрета представлен на Рис. 7 и 8.

Внешний облик ардипитека характеризуется очень узким и скошенным лбом, слабо развитым надбровьем, низким и среднешироким лицом, косовнутренним разрезом глаз, узким носом, широким ртом с малой толщиной слизистой, скошенным подбородком и средней оттопыренностью ушей. Прогнатизм верхней и нижней челюстей относительно небольшой.

В целом восстановленный облик ардипитека содержит достаточно много архаичных черт, и более напоминает представителей церкопитековых обезьян, чем антропоморфных.

Заключение

Настоящее исследование и выполненная на его основе реконструкция лица показывает, что внешность ардипитека не была похожа на высших человекообразных обезьян, таких как шимпанзе, но была скорее похожа на церкопитековых обезьян.

Как уже отмечалось ранее, Оуэн Лавджой (*Lovejoy et al. 2009c*), один из ученых, занимавшихся исследованием ардипитека, полагает, что современные человекообразные обезьяны — крайне специализированные формы, имеющие множество собственных адаптаций к диете и среде обитания. Он приходит к выводу, что ни ардипитеки, ни австралопитеки не были похожи на шимпанзе ни внешне, ни по поведению и социальной организации.

Тим Уайт заключает, что череп ардипитека похож на череп сахелантропа и существенно отличается от черепов современных человекообразных обезьян и австралопитеков (*White et al. 2009*).

О существовании в миоцене и плиоцене особой не гоминидной и не симиидной, а промежуточной ветви писал еще В. В. Бунак в своем труде «Череп человека...» (*Бунак 1959: 21*). Конечности миоценовых высших приматов обеих ветвей были приспособлены к разнообразным видам передвижения, в том числе к хождению по земле и к лазанью по деревьям, но не имели специальных приспособлений к передвижению путем подвешивания тела на ветвях (брахиации) (*Бунак 1959: 21*).

В. В. Бунак указывает, что в литературе долгое время господствовало представление о ближайшем предке человека как о высшем примате, сходном по строению черепа, зубов и конечностей с наиболее близкой к гоминидам высшей обезьяной — шимпанзе. Но, несмотря на это, Бунак приходит к выводу о том, что формирование особенностей строения черепа и конечностей, которые характерны для шимпанзе следует отнести к поздней фазе эволюции этой группы симиид, ко времени, когда уже существовали гоминиды или протогоминиды, передвигавшиеся на двух ногах и имевшие более развитый головной мозг.

Таким образом, В. В. Бунак еще задолго до открытия ардипитеков и близких к ним форм гоминин, приходит к заключению о том, что общая предковая форма симиид и гоминид не может быть названа шимпанзеобразной ни по пропорциям скелета конечностей, ни по особенностям строения черепа и зубной системы. В целом исходную группу он охарактеризует, как некоторый нейтральный по перечисленным признакам тип (*Бунак 1959: 128*).

А. А. Зубов относит ардипитеков к общим предкам всех австралопитековых и более поздних гоимнид (*Зубов 2019: 93–94*) и отмечает у ардипитека *чрезвычайно примитивное* строение зубов и челюстей (клык сходен по форме с резцом, тонкая эмаль) и предполагает, что они имели обобщенные мало специализированные анатомические параметры и являлись в то же время наиболее магистральной для своего времени формой.

Научная литература

- Алексеев В. П., Дебец Г. Ф. Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.
- Балуева Т. С., Веселовская Е. В. Новые разработки в области восстановления внешнего облика человека по краниологическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1. С. 143–150.
- Бунак В. В. Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас // Тр. Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 59. С. 124–130. 284 с.
- Веселовская Е. В. Словесный портрет по черепу // Сборник трудов Всероссийской научной конференции «Палеоантропологические и биоархеологические исследования: традиции и новые методики» (VI Алексеевские чтения). СПб.: Лема, 2015. С. 31–33.
- Веселовская Е. В. «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции. Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. (2). 38–54.
- Герасимов М. М. Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек) // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.: Наука, 1955. Т. 28. 584 с.
- Герасимов М. М. Люди каменного века. М.: Наука, 1964. С. 8–10.
- Зубов А. А. Палеоантропологическая родословная человека. М.: ИТРК, 2019. С. 93–94.
- Лебединская Г. В. Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998. 125 с.
- Lovejoy C. O., Latimer B., Suwa G., Asfaw B., White T. D. Combining Prehension and Propulsion: the Foot of *Ardipithecus ramidus* // Science. 2009a. Vol. 326. P. 72e1–72e8. <https://doi.org/10.1126/science.1175832>
- Lovejoy C. O., Suwa G., Spurluck L., Asfaw B., White T. D. The Pelvis and Femur of *Ardipithecus ramidus*: The Emergence of Upright Walking // Science. 2009b. Vol. 326. P. 71e1–71e6. <https://doi.org/10.1126/science.1175831>
- Lovejoy C. O., Suwa G., Simpson S. W., Matternes J. H., White T. D. The Great Divides: *Ardipithecus ramidus* Reveals the Posterania of our Last Common Ancestors with African Apes // Science. 2009c. Vol. 326. P. 100–106. <https://doi.org/10.1126/science.1175833>
- Suwa G., Kono R. T., Simpson S. W., Asfaw B., Lovejoy C. O., White T. D. Paleobiological Implications of the *Ardipithecus ramidus* Dentition // Science. 2009. Vol. 326. P. 94–99. <https://doi.org/10.1126/science.1175824>
- White T. D., Suwa G., Asfaw B. *Australopithecus ramidus*, a New Species of Early Hominid from Aramis, Ethiopia // Nature. 1994. Vol. 371. No. 6495. P. 306–333. <https://doi.org/10.1038/371306a0>
- White T. D., Suwa G., Asfaw B. Corrigendum to *Australopithecus ramidus*, a New Species of Early Hominid from Aramis, Ethiopia // Nature. 1995. Vol. 375. P. 88. <https://doi.org/10.1038/375088a0>
- White T. D., Asfaw B., Beyene Y., Haile-Selassie Y., Lovejoy C. O., Suwa G., WoldeGabriel G. *Ardipithecus ramidus* and the Paleobiology of Early Hominids // Science. 2009. Vol. 326. P. 75–86. <https://doi.org/10.1126/science.1175802>

References

- Alekseev, V. P., and G. F. Debetz. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovani.* [Cranimetry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 128 p.
- Balueva, T. S., and E. V. Veselovskaya. 2004. *Novye razrabotki v oblasti vosstanovleniia vneshnego oblika cheloveka po kranilogicheskimi dannymi* [New Developments in the Field of Facial Reconstruction from Craniological Data]. *Arkheologiya, etnografiya i antropologiya Evrazii* 1: 143–150.
- Bunak, V. V. 1959. *Cherep cheloveka i stadii ego formirovaniia u iskopaemykh liudei i sovremennykh ras* [The Human Skull and the Stages of Its Formation in Fossil Humans and Modern Races]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia* [Proceedings of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences. New Series]. Vol. 59. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 284 p.

- Gerasimov, M. M. 1955. Vosstanovlenie litsa po cherepu (sovremenniy i iskopaemyi chelovek) [Reconstruction of the Face from the Skull (Modern and Fossil Human)]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaya seriia* [Proceedings of the Institute of Ethnography of the USSR Academy of Sciences. New Series]. Vol. 28. Moscow: Nauka. 584 p.
- Gerasimov, M. M. 1964. *Liudi kamennogo veka* [Stone Age People]. Moscow: Izdatel'stvo Nauka. 167 p.
- Lebedinskaya, G. V. 1998. *Rekonstruktsiia litsa po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo)* [Reconstruction of the Face from the Skull (Methodological Guide)]. Moscow: Staryi sad. 125 p.
- Lovejoy, C. O., B. Latimer, G. Suwa, B. Asfaw, and T. D. White. 2009a. Combining Prehension and Propulsion: The Foot of *Ardipithecus ramidus*. *Science* 326: 72e1–72e8. <https://doi.org/10.1126/science.1175832>
- Lovejoy, C. O., G. Suwa, L. Spurlock, B. Asfaw, and T. D. White. 2009b. The Pelvis and Femur of *Ardipithecus ramidus*: The Emergence of Upright Walking. *Science* 326: 71e1–71e6. <https://doi.org/10.1126/science.1175831>
- Lovejoy, C. O., G. Suwa, S. W. Simpson, J. H. Matternes, and T. D. White. 2009c. The Great Divides: *Ardipithecus ramidus* Reveals the Postcrania of Our Last Common Ancestors with African Apes. *Science* 326: 100–106. <https://doi.org/10.1126/science.1175833>
- Suwa, G., R. T. Kono, S. W. Simpson, B. Asfaw, C. O. Lovejoy, and T. D. White. 2009. Paleobiological Implications of the *Ardipithecus ramidus* Dentition. *Science* 326: 94–99. <https://doi.org/10.1126/science.1175824>
- Veselovskaya, E. V. 2015. Slovesnyi portret po cherepu [Verbal Portrait from the Skull]. In *Sbornik trudov Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «Paleoantropologicheskie i bioarkheologicheskie issledovaniia: traditsii i novye metodiki» (VI Alekseevskie chteniia)* [Collection of Papers of the All-Russian Scientific Conference “Paleoanthropological and Bioarchaeological Research: Traditions and New Methods” (VI Alekseev Readings)]. Saint Petersburg: Lema. 31–33.
- Veselovskaya, E. V. 2018. «Algoritm vneshnosti» — kompleksnaia programma antropologicheskoi rekonstruktsii [“Algorithm of Appearance” — A Comprehensive Program of Anthropological Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiya* 2: 38–54.
- White, T. D., B. Asfaw, Y. Beyene, Y. Haile-Selassie, C. O. Lovejoy, G. Suwa, and G. WoldeGabriel. 2009. *Ardipithecus ramidus* and the Paleobiology of Early Hominids. *Science* 326: 75–86. <https://doi.org/10.1126/science.1175802>
- White, T. D., G. Suwa, and B. Asfaw. 1994. *Australopithecus ramidus*, a New Species of Early Hominid from Aramis, Ethiopia. *Nature* 371(6495): 306–333. <https://doi.org/10.1038/371306a0>
- White, T. D., G. Suwa, and B. Asfaw. 1995. Corrigendum to *Australopithecus ramidus*, a New Species of Early Hominid from Aramis, Ethiopia. *Nature* 375: 88. <https://doi.org/10.1038/375088a0>
- Zubov, A. A. 2019. *Paleoantropologicheskaiia rodoslovnaia cheloveka* [The Paleoanthropological Lineage of Humans]. Moscow: ITRK. 93–94.

Научное издание

ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

2026. № 3

HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор — *М. Ю. Мартынова*

Литературный редактор — *М. Ю. Мартынова*

Корректор — *О. А. Зыкина*

Редактор английских текстов — *Т. А. Сюткина*

Технический редактор — *Н. В. Павлова*

Редактор текстов раздела по физической антропологии — *О. М. Григорьева*

Компьютерная верстка — *Н. А. Белова*

Художественное оформление обложки — *Е. В. Орлова*

Подписано к печати 10.09.2026 Формат 70 x 108/16

Усл.-печ. л. 39,11 Заказ № 3

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии

им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН

119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А